



DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA

Antonio-Carlos Pereira Menaut



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, Núm. 10

Edición: Celia Carreón Trujillo
Formación en computadora: Dante Javier Mendoza Villegas

ANTONIO-CARLOS PEREIRA MENAUT

DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA

Incluye

La tradición clásica de la política
y la democracia contemporánea

BERNARD CRICK



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, 2008

Primera edición: 2000
Primera reimpresión: 2008

DR © 2008, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 978-968-36-7789-1

*Ás miñas fillas,
Consuelo, Maruxa e Carolina*

CONTENIDO

DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA Antonio-Carlos PEREIRA MENAUT

Prólogo	XIII
I. Introducción	1
II. Lo que la Política es, o las doce tesis sobre la Política	5
1. Tesis primera. Que la Política es la Política	5
2. Tesis segunda. Que la Política es una actividad de los hombres	6
3. Tesis tercera. Que la Política es una actividad libre, por lo que la conexión entre ella y la libertad es más estrecha de lo que parece	8
4. Tesis cuarta. Que la Política es una actividad pública y superficial <i>ma non troppo</i> , y por ello no lo puede todo ni está en todo, ya que no todo es Política aunque todo sea politizable	10
5. Tesis quinta. Que la actividad Política tiene siempre un carácter teleológico que hace imposible la completa neutralidad	15
6. Tesis sexta. Que la Política es por naturaleza polémica y conciliatoria al mismo tiempo	16
7. Tesis séptima. Que la Política se compone de varios aspectos distintos y hasta en cierto	

	modo opuestos, lo que explica las dificultades para captarla tanto en la práctica como en teoría	19
8.	Tesis octava. Que el sentido común y el sentido del humor importan más de lo que parece . .	20
9.	Tesis novena. Que no todos parecen tener la misma capacidad para comprender y hacer la Política	23
10.	Tesis décima. Que la Política no es universal .	26
11.	Tesis decimoprimera. Que la Política crece sólo donde hay diversidad y complejidad y donde se puede hacer distinciones entre las diversas realidades sociales	28
12.	Tesis decimosegunda. Que existen posturas antipolíticas, incluso dentro de las que solemos considerar ideologías políticas, y que tanto el pan-politicismo como la despolitización son antipolíticos	30
III.	Acerca de lo que la Política no es y de la distinción entre la Política y otras ciencias y actividades humanas	33
	1. Política, ciencia y educación	34
	2. La Política y los economicismos	37
	3. Política, técnica y administración	40
IV.	Política, derecho, moral y democracia	43
	1. Política y derecho	43
	2. Política, moral y democracia	51
	3. Kelsen, la democracia y el relativismo ético .	57
V.	Algunos inevitables aspectos académicos (apéndice)	63

VI. Notas	71
VII. Lecturas recomendadas	97

LA TRADICIÓN CLÁSICA DE LA POLÍTICA
Y LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA
Bernard CRICK

Prólogo	103
I. La tradición	105
II. El futuro del gobierno parlamentario	115
III. Teoría e instituciones	123
Índice tópico y de nombres	129

PRÓLOGO

Este trabajo se publicó por primera vez en el libro *Ética y Política en la sociedad democrática*.¹ En general, dicho libro y *Doce tesis sobre la Política* no fueron mal recibidos. Por un lado, la presente obra se sigue usando para la docencia en algunas universidades. Por otro, se ha publicado también en Portugal, gracias al interés de mi distinguido colega el profesor Paulo Ferreira da Cunha, de la Universidade do Minho, en Braga.

La versión que ahora se ofrece conserva lo esencial sin alteraciones radicales, pero añade algunas novedades: reorganización de la primera parte, desde la exposición de las tesis, y sistematización y ampliación de la parte dedicada a decir lo que la Política no es. Desde el punto de vista de fondo, la evolución de estos años puede resumirse en que ha disminuido el peso específico de autores como Max Weber y Hermann Heller, mientras que ha aumentado el de Aristóteles, Locke, Burke y Crick, este último autor también de *Political thoughts and Polemics* y *La tradición clásica de la Política y la democracia contemporánea*, una conferencia pronunciada en Valparaíso en 1986, que tuve el placer de traducir al español en 1991 y que se reproduce aquí.

La mención de agradecimientos es larga: a Alejandro Llano, que al invitarme en 1979 a colaborar en el proyecto de investigación que luego se convertiría en el citado libro, fue causa indirecta de este ensayo.

A Bernard Crick, que, aunque no leyó este trabajo antes de su primera edición, me obsequió desde 1984 con un generoso co-

1 Llano, Alejandro; Ballesteros, Jesús *et al.*, *Ética y Política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 323 pp., agotado. *Doce tesis sobre la Política* ocupaba las pp. 127-165.

XIV

PRÓLOGO

mercio intelectual, completamente antieconómico para él, pues fui yo el único enriquecido, sin que para ello fueran obstáculo las diferencias de opinión existentes entre nosotros.

A don Álvaro d'Ors, que lo criticó por lo menudo en las dos versiones que le presenté y me hizo un gran favor al recomendar-me no publicar bajo ningún concepto la primera de ellas.

A todos los colegas que a lo largo de estos años han prestado atención a este trabajo, tanto para elogiarlo, como para criticarlo, en especial al profesor Joaquín García Huidobro, de la Universidad de Valparaíso, Chile, así como también al doctor Juan Fernando Segovia, de Mendoza, Argentina.

A mis colaboradores Alan Bronfman, Celso Cancela y Carlos Hakansson, de mi Universidad compostelana.

Al departamento de Educación del Gobierno regional de Galicia, que subvencionó un proyecto de investigación del que fui investigador principal, y que posibilitó la revisión de este trabajo, tan necesaria después de tantos años, y la publicación de una versión en lengua gallega en 1998.

Al doctor Diego Valadés, director del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; al profesor Jorge Adame Goddard; al licenciado Raúl Márquez Romero, jefe del Departamento de Publicaciones; así como a Celia Carreón Trujillo que estuvo al cuidado de la presente edición.

Antonio-Carlos PEREIRA MENAUT
Universidad de Santiago de Compostela (Galicia)
26 de junio de 2000

I. INTRODUCCIÓN

¿Qué es la Política? Ésta es la pregunta que dio origen al presente trabajo, ya que no se pueden establecer relaciones entre moral y Política en una sociedad democrática¹ sin responder previamente a esa cuestión, cuya pertinencia es evidente desde el momento en que si la Política fuera, por hipótesis, un fenómeno más o menos ajeno a la voluntad humana, se escaparía a los dictámenes éticos. Por ello, la solución a muchas graves cuestiones jurídico-políticas depende en cierto modo, de lo que la Política resulte ser.

Pero cuando comenzamos a indagar, comprobamos con cuánta razón dice Sánchez Agesta² sobre la Política, lo que San Agustín decía sobre el tiempo: que todos creemos saber lo que es hasta que alguien nos lo pregunta. Sin embargo, esa ignorancia coexiste con el hecho evidente de que casi nadie carece de una noción de Política, aunque sea poco elaborada o casi inconsciente. Se produce así la paradoja de que se trata, por un lado, de un dato primario, presente en el repertorio de conocimientos de la mayor parte de las personas, mientras que, por otro, son pocas quienes parecen comprenderlo bien. Incluso algunos grandes filósofos y otras figuras señeras en la historia intelectual de

1 Alusión al título del libro en que apareció la primera versión de este ensayo, hace ya cerca de veinte años. “Ética” y “moral”, se usarán aquí como términos intercambiables, salvo que lo pida el contexto. No obstante, si acercamos la lupa, moral puede tener más sentido de ejemplaridad, mientras que ética parecería aludir más, en el uso reciente, a los comportamientos conformes con el *standard* estadístico, lo que se correspondería con los respectivos orígenes, romano y griego, de estos vocablos. D’Ors pone un ejemplo: el consejo “Perdonad las deudas” es moralmente elevado y recomendable a las personas, pero sería arriesgado promulgarlo como norma social general. *Mos* es virtud personal y *ethos* es hábito o norma social.

2 Sánchez Agesta, Luis, *Principios de teoría política*, 6a. ed., Madrid, E. N., 1976, p. 63.

la humanidad parecen no haber entendido correctamente la Política, cosa que repercutió en sus grandes construcciones teóricas.

Esas faltas de acierto de los sabios nos autorizan a suponer que, si los conocimientos y la inteligencia no garantizan el éxito en esta búsqueda, debe ser preciso algo más: experiencia, sentido común, perspicacia u otras dotes similares, y ya se comprende que la excelencia intelectual no conlleva necesariamente la posesión de tales cualidades. Maquiavelo y Burke no elaboraron teorías generales, pero ambos penetraron en la entraña de la Política. De los ingleses, escribió Hobhouse³ que son “tímidos e inhábiles en la región de la teoría”, pero eso no les ha impedido ser pioneros y maestros en Política —nadie ha esparcido tantos parlamentos y constituciones por el mundo—. Platón, en cambio, nos dejó un sistema teórico de la mayor envergadura, pero no parece haber captado del todo bien la esencia de la Política. En general, puede decirse que quienes han tenido mayor éxito en esta búsqueda han sido autores con un enfoque realista, o que han tenido la oportunidad de practicar la Política (siendo al mismo tiempo personas cultivadas), de observarla de cerca, o de todo a la vez.

En la difícil empresa de responder a la pregunta que abre estas líneas, parece que sólo tendría razonables posibilidades de éxito quien reuniera la poderosa mente de Platón con la perspicacia, el sentido común y la experiencia de Burke. Pero el fundado temor que se deriva de no cumplir tales requisitos, no exime al autor de estas líneas de la tarea, típica de un profesor universitario, de responder a una *quaestio*, aunque sea tan *vexata* y demostriadamente ardua como la que nos ocupa.

Antes de continuar, es oportuno hacer una precisión sobre el sentido de la palabra “Política”, ya que puede entenderse como una ciencia —la ciencia política, o quizá las ciencias políticas— o como la realidad sobre la que esa ciencia reflexiona, siendo am-

3 Hobhouse, Leonard T., *Liberalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1964; publicado originalmente en el *Spectator* de Londres en 1911. Desconocido entre nosotros, Hobhouse tuvo, sin embargo, importancia, y C. Wright Mills escribió en *The Marxists* que “*Liberalism* era la mejor exposición del siglo XX de las ideas liberales” que él conocía.

INTRODUCCIÓN

3

bas cosas distintas, así como la geología es distinta de las piedras que son el objeto de su investigación. Pero, en este caso, ocurre que entre el sujeto conocedor y el objeto conocido no hay ni puede haber la separación que existe entre los geólogos y las piedras; por lo cual lo que se afirme sobre la Política como realidad, repercutirá sobre la Política como ciencia y disciplina académica. Por eso, aunque en este trabajo sería deseable tratar solamente de la Política práctica, ha sido necesario colocar en el apartado V una parte dedicada a los inevitables aspectos académicos de la cuestión. En esta edición se abunda un poco más en el tema académico, pero, al estar separado del texto principal, los lectores apresurados pueden prescindir de su lectura, si lo desean.

En cuanto a la forma de elaboración de este trabajo, se ha seguido el criterio de no proponer una definición de Política. En vez de ello, se someten a la consideración del lector doce proposiciones individualizadas —doce tesis— acerca del tema. Esto obedece a dos razones, una material y otra de estilo. La primera es que en la Política habría, quizá, que buscar las claves, en plural, más que una clave única, y ello contribuiría a explicar el poco acierto de algunas definiciones. Por lo pronto, es evidente que la Política contiene en sí aspectos distintos, e incluso, hasta cierto punto, opuestos. Partiendo de esta base, es de esperar que el objeto de nuestro estudio se muestre menos rebelde al procedimiento de aplicarle un puñado de tesis que al usual de intentar capturarlo mediante una definición y un concepto sin fisuras. No teniendo la Política una sola clave, lo importante será comprenderla y ser capaz de explicarla, con o sin una definición de manual.

La segunda razón, de estilo, es accidental: se trata de imitar la vieja costumbre universitaria de redactar conjuntos de tesis que se clavaban en las puertas de las aulas para después discutirlos en las *disputationes* académicas.

II. LO QUE LA POLÍTICA ES, O LAS DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA

1. Tesis primera. *Que la Política es la Política*

La Política tiene entidad propia y no prestada, su sentido es autónomo y no heterónimo, su índole es específica. Como escribía Heller¹ (aunque con lenguaje germánico algo caliginoso), nace y se mantiene según una legalidad específica y presenta una significación determinada y distinguible respecto al conjunto de la vida social. Como escribía Leibholz,² tiene su propia base y no es una simple máscara de otras realidades no políticas, supuestamente más profundas.

Algunas personas piensan que aquello que lleva el adjetivo *político* —actividad, hechos, fenómenos, instituciones, conflictos— es, en el fondo, otra cosa, a la que se suele reconocer mayor dignidad o consistencia: religión, ciencia, educación, economía, o lo que fuere. Si verdaderamente la Política es “en el fondo” economía, técnica, administración o lo que se quiera, cabe entonces deducir, lógicamente, que tiene su fondo fuera de sí misma, por lo que llegamos a la conclusión de que “en el fondo, no es política”, no tiene “fondo”, carece de base real, no es sino un reflejo de esa otra actividad que la sustenta, por tener sustantividad propia; no “es en sí”. Si las cosas son de esta manera, la seriedad y la lógica aconsejan dejar de utilizar esos términos como *Política* (sustantivo) y *político* (adjetivo) y llamar a las cosas por su nom-

1 Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, trad. de Luis Tobío, versión preparada y prologada por Gerhart Niemeyer, México, FCE, 1942.

2 Leibholz, Gerhard, “Le sens de la politique et la conscience chretienne”, *Le pouvoir*, París, Inst. Int. de Philosophie Politique, PUF, 1956-1957, t. II.

bre. Pero no son así y, como repite Bernard Crick en su librito *In Defence of Politics*, “la Política es la Política”, queriendo decir con esa tautología que el objeto de la pregunta que abre estas líneas tiene entidad propia y no recibe su sentido de otras actividades, instituciones o fenómenos.

La mentalidad contra la que estoy argumentando tiene más arraigo del que parece a primera vista. Cada vez que alguien afirma que “el verdadero problema político de este país es, aunque no lo parezca, un problema de educación”, “de distribución de la renta”, “de administración”, “de moralidad”, o “de tecnología”, está levantando una bandera antipolítica. Cualquier comunidad política tiene, desde luego, importantes problemas en todos esos ámbitos, pero tiene también problemas políticos, a los que hay que aplicar en primer lugar remedios políticos.

2. Tesis segunda. *Que la Política es una actividad de los hombres*

Se afirma aquí que la Política es algo que hacen los hombres. No es un novedoso descubrimiento, pues ya la consideraron actividad humana Aristóteles (especialmente en su *Ética a Nicómaco*), Maquiavelo, numerosos escritores anglosajones, Weber (*La Política como vocación*), De Jouvenel, Easton y Crick. No obstante, es una afirmación comprometida, llena de consecuencias, porque implica que la Política no es, en esencia, una cosa material, una teoría o conjunto de teorías, una institución, un sistema, un fenómeno. Sin duda existen teorías, instituciones, organizaciones, sistemas y fenómenos políticos, pero si podemos aplicarles con propiedad ese adjetivo es porque giran en torno a esa especie de núcleo último constituido por esta actividad humana.

No queremos decir que la Política sea un mero hacer, una técnica de adquirir y conservar el poder, independientemente de lo que se persiga y de lo que al final se consiga. Si bien es cierto que ese aspecto también está presente en la Política —como puede comprobarse en *El Príncipe* y en la práctica política cotidiana,

en la que a veces casi parece no haber otra cosa—, es innegable que no puede reducirse a eso, como se desprende de la *tesis séptima*. Tampoco es posible convertirla en una praxis completamente neutra ante la moral,³ ni ante la libertad.⁴ La razón de esto es que existen importantes diferencias entre poner el acento en lo ágil y ponerlo en lo teórico, lo ideológico, lo organizativo o lo institucional, y esas diferencias de perspectiva no pueden dejar de repercutir en la vida política real de diversos países, como muestra la experiencia histórica.

Aparte de ser lo correcto, subrayar que la Política es algo que hacen los hombres, conduce a considerarla como algo personal y a poner el acento en la igualdad —los que me gobiernan son hombres como yo, al fin y al cabo— y en la libertad que se deriva de ese carácter de acción personal, con su inevitable comitiva de responsabilidad, valores y fines. En cambio, el hincapié en los aspectos teóricos puede conducir a posiciones poco realistas y contrarias al sentido común (si los hechos no se ajustan a las teorías, peor para los hechos). El hincapié en los institucionales acaba por elevar la Política, el poder y el Estado a un nivel que inspira temor reverencial al individuo medio, al cual se le dice, incluso en las democracias, que el interés general, el bien común o el Estado, son cosas demasiado altas para su comprensión. Se nos oculta, así, que ese interés público o estatal existe sólo para nuestro servicio y está gestionado por hombres tan falibles como nosotros, pero con más probabilidades de corromperse por su fácil acceso al poder y al dinero. Incluso en las democracias, es más reverencial y acrítica la actitud del europeo continental hacia el Estado y el gobierno que la del norteamericano, el cual tiende a considerar al gobierno como un conjunto de *common men* como él, con la diferencia de que posiblemente acabarán por corromperse si antes no se les aparta de la ocasión, apartándoles de los cargos.

3 Cfr. la *tesis quinta*.

4 Cfr. la *tesis tercera*.

Y por lo que se refiere al hincapié en los aspectos ideológicos, puede conducir al maximalismo y al enconamiento de las posturas oponentes, porque cualquier conflicto ordinario puede ser subsumido en un esquema universal que multiplica por cien su gravedad originaria, en virtud del cual los que antagonizan dejan de ser simples personas para convertirse en representantes de clases o razas que se enfrentan como si se tratase de una inevitable confrontación históricamente predeterminada.

Las diferencias que tradicionalmente existían entre el sindicalismo angloamericano y el europeo continental se derivaban de diferentes interpretaciones de la Política, como las que acabamos de reseñar, porque los anglosajones tienden a considerar la Política como un hacer personal, mientras que en otras culturas suelen estar más difundidos los enfoques teóricos, ideológicos o institucionales.

Esta *segunda tesis* concibe la Política como cosa de hombres, no de hobbesianos dioses mortales, de espíritus hegelianos, de soberanías inaccesibles para la gente corriente. Confianza en el hombre y desconfianza en los políticos, esta es la base de la cual partimos, que nos lleva a una visión antropocéntrica: la Política no gira sólo en torno al poder ni a las instituciones estatales, sino que, como es algo que los hombres hacen, gira, en primer lugar, en torno a las personas, a nosotros mismos —al menos mientras no la secuestren los profesionales de la cosa pública—.

3. *Tesis tercera. Que la Política es una actividad libre, por lo que la conexión entre ella y la libertad es más estrecha de lo que parece*

Debemos insistir en el carácter libre de la acción política porque, a pesar del gran Aristóteles, no siempre ha sido tomado en cuenta. La Política no existiría sin la impredecibilidad, la indeterminación y la falta de certidumbre.

Es comprensible que la mentalidad cientificista de nuestros días choque con esos rasgos, que a más de un técnico o científico experimental le parecerán restos de épocas precientíficas, o retórica de “gente de letras”, o falta de profesionalidad en el ejercicio de la Política. Pero si algún día esta actividad llegase a ser regulada, y alcanzara el grado de certidumbre de las ciencias experimentales, desaparecería.

La conexión entre la Política y la libertad es doble: en primer lugar, porque es una actividad que hacen hombres libres y que necesita un mínimo de libertad para su desarrollo normal, como subraya Bernard Crick.⁵ En segundo lugar, porque es una actividad irreductible a esquemas regulados, no necesaria. En la vida política real que cualquiera puede observar, asistimos de vez en cuando al espectáculo de ver cómo lo boyante decae, lo decadente se reanima y lo probable se frustra; también vemos cómo se eligen líneas políticas poco razonables o antieconómicas; gobernantes que se empecinan en ir contra el sentido común; otros que demoran conscientemente la solución de un conflicto que después resulta irremediable... Lo que todos esos casos tienen en común es la ausencia de determinismo, la posibilidad de haber seguido una línea de acción distinta.

Por ello puede afirmarse fundadamente que la Política es el reino y refugio de la libertad humana. De esta manera, por todos lados llegamos a la conclusión de que defender la Política es también defender la libertad. Aunque sea una manera negativa de decirlo, mientras la Política siga siendo capaz de desbordar los esquemas académicos, técnicos, económicos, sociológicos y constitucionales, la libertad estará a salvo.

Aunque, por lo que se refiere a las constituciones, es deseable no desbordarlas con demasiada frecuencia.

5 Crick, Bernard, *In Defence of Politics*, 4a. ed., revisada y aumentada, Londres, 1992.

4. *Tesis cuarta. Que la Política es una actividad pública y superficial ma non troppo, y por ello no lo puede todo ni está en todo, ya que no todo es Política aunque todo sea politizable*

Lo personal y lo privado no pertenecen al ámbito político. La Política y lo público implican la existencia de lo privado, estando siempre ambas esferas en mayor o menor tensión. Suprimir lo privado implica la supresión de lo público,⁶ de igual manera que destruir las sombras de una fotografía —o las luces—, equivale a destruir la fotografía. En el país con más fino sentido político es donde siempre ha habido mayor sentido de la *privacy*.

Pero los términos de la cuestión no sólo son dos, lo “público” y lo “privado”. No todo lo “social”, por muy social que sea, es político, opinión que se enfrenta con la mentalidad totalitaria y con el liberalismo jacobino, que no admite que nada (asociaciones, entidades territoriales menores) se interponga entre el individuo y el Estado. Tampoco todas las actividades estatales son políticas, por no constituir lo que Weber denominaba “actividades directivas autónomas”, sino subordinadas o de mera ejecución. Así ocurre con la administración pública en general, la “rutina de los asuntos de Estado” a que se refería Schäffle. Estas dos proposiciones son particularmente relevantes ahora que el Estado se ocupa de todo. Un caso notable de actividad pública que no debe politizarse es la jurisdiccional.

El carácter público implica cierta superficialidad. Decimos que es superficial porque el propio hecho de ser pública le impide penetrar en los ámbitos más recónditos o esenciales de lo personal, ni siquiera de lo social: ninguna persona con sentido común esperará dilucidar, gracias a la Política, cuestiones como si *cogito, ergo sum* es más cierto que *res sunt, ergo cognosco*. De la misma manera, tampoco se puede, por procedimientos políticos, convertir una tribu neolítica en sociedad de clases. Sin necesidad

6 Cfr. lo que se dice sobre pan-politicismo y despolitización en la *tesis decimosegunda*.

de buscar problemas en otros campos, la Política tiene que resolver los suyos, que muchas veces no llegará a resolver del todo: el control del poder, las libertades públicas, la participación de los ciudadanos en la gobernación.

También es superficial porque presupone otras realidades sociales y personales sobre las cuales ha de apoyarse, por ejemplo, una estructura social elemental, unas instituciones económicas básicas, una moralidad. Esas y otras son bases sobre las que operan las instituciones políticas. Se trata de realidades más profundas e imprescindibles que la Política, y ésta no puede crearlas *ex novo*. Sin embargo, sólo ella puede coordinar las relaciones de todas esas instituciones y actividades en lo que afecta al conjunto, lo cual explica que, cuando hay un problema que afecta a la existencia misma o la organización básica de una comunidad, pase la Política al primer plano, mientras los demás problemas esperan. La excelencia de la política y su carácter de clave —si no se resuelve el problema político fundamental, se detiene la vida social— puede apreciarse en los siguientes versos de Kavafis:

“¿Qué esperamos agrupados en el foro?
Hoy llegan los bárbaros.
¿Por qué inactivo está el Senado
e inmóviles los senadores no legislan?
Porque hoy llegan los bárbaros.
¿Qué leyes votarán los senadores?
Cuando los bárbaros lleguen darán la ley.
¿Por qué nuestro emperador dejó su
lecho al alba, y en la puerta mayor espera ahora sentado
en su alto trono, coronado y solemne?
Porque hoy llegan los bárbaros.
Nuestro emperador aguarda para recibir
a su jefe. Al que hará entrega
de un largo pergamino. En él
escritas hay muchas dignidades y títulos.
¿Por qué nuestros dos cónsules y los pretores visten
sus rojas togas, de finos brocados;
y lucen brazaletes de amatistas,

y refulgentes anillos de esmeraldas espléndidas?
¿Por qué ostentan bastones maravillosamente cincelados
en oro y plata, signos de su poder?
Porque hoy llegan los bárbaros;
y todas esas cosas deslumbran a los bárbaros.
¿Por qué no acuden como siempre nuestros ilustres
oradores a brindarnos el chorro feliz de su elocuencia?
Porque hoy llegan los bárbaros
que odian la retórica y los largos discursos.
¿Por qué de pronto esa inquietud
y movimiento? (Cuánta gravedad en los rostros).
¿Por qué vacía la multitud calles y plazas,
y sombría regresa a sus moradas?
Porque la noche cae y no llegan los bárbaros.
Y gente venida desde la frontera
afirma que ya no hay bárbaros.
¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?
Quizá ellos fueran una solución después de todo.”

Así, la relativa superficialidad de la Política no le impide ocupar un lugar preeminente en el conjunto social. A ella se reservan las decisiones últimas, que incluso en el lenguaje ordinario suelen denominarse “decisiones políticas”. En esto consiste la grandeza de la Política, señalada ya por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*,⁷ cuando dice que es “la más principal y eminentemente directiva” de las “ciencias y actividades” (των επιστημων η δυναμεων):

Tal es manifiestamente la Política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las actividades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la Política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Araujo y Marías (con la salvedad de que no traducimos *dynamis* por “facultad” sino por “actividad”), Madrid, Inst. Est. Pol., 1959.

qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias ...

A su vez, esta afortunada superficialidad de la Política implica que no esté en todo y que no lo pueda todo. Esto es válido tanto en lo personal como en lo colectivo pero está más claro en lo personal, porque incluso los políticos tienen que reservarse ciertas esferas apolíticas (familia, amistades, aficiones) si no quieren arriesgar su salud mental. Cuando Lenin pedía personas que dedicasen a la revolución no sus tardes libres, sino su vida entera, no estaba reclamando una adhesión Política, sino religiosa. Además, entre esas esferas no políticas hay algunas extremadamente importantes e íntimas, en cuyos recintos suelen tomarse las grandes decisiones personales, como las referentes a la fe y al amor; es decir, que siempre deberá haber ámbitos políticamente irrelevantes.

Debemos señalar además otra cuestión: si la Política no está en todo ni lo puede todo, no se le puede pedir más que lo que puede dar, no se pueden esperar de ella milagros, ni colectivos ni personales. Escribe Bernard Crick⁸ que ningún estado tiene capacidad para conseguir que los hombres sean felices, pero todos tienen la capacidad de conseguir que sean infelices. Creer en el poder taumatúrgico de la Política va contra el sentido común —cosa imperdonable precisamente en este campo—, el cual parece faltarle a todos los que confían en que tal o cual cambio de constitución o régimen político acarree el final de la miseria económica, o de la lentitud burocrática o de los dolores de muelas (aunque ciertos progresos en algunos de esos frentes sí son posibles).

Por importante que sea un cambio político, nunca será una reencarnación colectiva: a pesar de las revoluciones los países siguen siendo, en gran medida, los mismos, y entonces sobreviene la desilusión. La Revolución inglesa del siglo XVII tuvo éxito porque aspiraba a objetivos políticos, es decir, modestos, tales

8 *Op. cit.*, en la nota 7, p. 151.

como el restablecimiento de los antiguos derechos de los ingleses, la supremacía del Parlamento y la expulsión del absolutismo extranjerizante. En cambio, la Revolución francesa se proponía cambiarlo todo, lo político y lo no político, lo divino y lo humano (lo que le confiere el dudoso honor de ser precursora de los totalitarismos), llegando incluso a mostrar rasgos de insania mental, como los cambios del calendario o la entronización de la Diosa Razón. Ironía de la historia: el pretendido prototipo de las revoluciones liberales fue a parar en la autocracia imperialista de Napoleón.

Pero, como escribe Leibholz,⁹ si no todo es político, todo es politizable, todo puede convertirse en objeto de la actividad Política, algunas veces por causas justificadas y otras no. Decía Heller¹⁰ que cuando hay fuertes tensiones políticas, incluso el alcantarillado de una calle o la construcción de una escuela se convierten en temas políticos.

Los factores que favorecen la politización del alcantarillado son, primero, la intervención del Estado, y segundo, la aplicación de criterios ideológicos a las alcantarillas, tanto por parte de quienes las reclaman como de quienes deciden sobre su instalación. Y como el Estado, hoy, está interviniendo en todo, Deutsch afirma inmoderadamente en *Política y gobierno*, que todo está politizado, incluso el agua que bebemos, el aire que respiramos, la seguridad de nuestras calles, la dignidad de nuestros pobres. Nos parece normal que el Estado se preocupe por todo, que incluso regule los frutos de las relaciones eróticas entre un hombre y una mujer, y después nos extrañamos de que el totalitarismo, viejo o nuevo, sea posible, acabándose entonces los ámbitos políticamente irrelevantes. Los totalitarismos demostraron con los hechos que es posible influir en todas las esferas, tanto sociales como personales. Pero los totalitarismos no son políticos, sino antipolíticos.

9 *Op. cit.*, en la nota 2.

10 *Op. cit.*, en la nota 1.

Sed contra, hay que admitir que nuestro mundo presenta problemas tan especiales y de tal envergadura —medio ambiente, ingeniería genética— que sería difícil que los poderes públicos pudieran abstenerse por completo de regularlos aun cuando lo intentaran.

5. *Tesis quinta. Que la actividad política tiene siempre un carácter teleológico que hace imposible la completa neutralidad*

Esta tesis, aplicada a la acción política, implica la parcialidad, lucha y pasión de que hablaba Weber a los estudiantes de Munich que le habían pedido una conferencia sobre *La Política como vocación*. En realidad, todo obrar humano tiene, necesariamente, carácter teleológico, lo que podría convertir en superfluas estas afirmaciones si no fuera porque ha habido diversos intentos de concebir la Política como algo completamente aséptico, y por lo mismo, colocado más allá del bien y del mal. Si todo lo humano es teleológico, mucho más lo político:

Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece mejor; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna... la llamada ciudad y comunidad civil.

Este famoso texto abre el libro primero de *La Política* de Aristóteles.

Las acciones políticas son todavía menos neutras que las demás acciones humanas porque la Política siempre se hace en vista de algún fin, de un proyecto o modelo de sociedad, o de la búsqueda del bien común. Y esta imposible neutralidad repercute incluso sobre la labor académica (en principio puramente teórica) del investigador que intenta explicar lo que es la Política a base de descripciones completamente asépticas (en su intención). La

realidad es que incluso el científico que, apartado de la crispación de la actividad política, elabora trabajosamente una definición de Política procurando que sea absolutamente objetiva, está al mismo tiempo proponiendo un modelo para la acción práctica. Los aspectos aparentemente más fríos y neutros están preñados de repercusiones, y basta —por ejemplo— definir la Política como una actividad humana, para que ello tenga consecuencias de diversos tipos.

6. *Tesis sexta. Que la Política es por naturaleza polémica y conciliatoria al mismo tiempo*

El carácter polémico de la Política ha sido señalado tantas veces que no es preciso detenerse ahora en él. Además, la obra de Carl Schmitt —el más brillante defensor de este enfoque— está muy difundida en los países de habla española, por lo que quizá entre nosotros se haya hecho excesivo hincapié en el componente polémico de la Política. Lo cierto es que, como escribió Duverger, el antagonismo convive siempre con la integración, de manera que cualquier acción política conlleva siempre, aunque no se quiera, efectos de ambos tipos. Ningún gobierno es tan malo que no produzca una mínima integración de la comunidad política y ninguno es tan bueno que no lesione los intereses de ninguna persona o grupo.

Es sabido que en Política no es posible ni deseable el completo acuerdo, ni en las ideas ni en los intereses. Si esa fuera la meta, estaríamos siguiendo una postura antipolítica y proclive al totalitarismo. Pero también pertenece a la naturaleza de la Política ofrecer un espacio común, asegurar si es necesario, la existencia de la comunidad, y conciliar aquellas divergencias que por su gravedad amenazan algún aspecto fundamental de la *res publica*. Las necesarias discrepancias políticas no deben llegar a poner en peligro la comunidad misma ni dar lugar al uso de la violencia. En todo caso, se necesitará un mínimo acuerdo sobre lo fundamental, pues cuanto menos se base un régimen político sobre

la coacción, mayor ha de ser ese acuerdo. En la práctica, en todas las comunidades políticas hay, a la vez, coacción y consentimiento, aunque la proporción en que ambos se mezclan puede variar considerablemente.

Frente a lo que algunas veces se ha creído, el aspecto integrador y conciliatorio está tan íntimamente ligado a la Política como el polémico, y por ello B. de Jouvenel ha podido definirla como una actividad agregativa. La Política resulta ser, hasta cierto punto, como el derecho: las personas más pleiteantes no siempre son las más violentas, porque el que pleitea renuncia a conseguir su objetivo por la fuerza y acepta unas mínimas reglas de juego; en cambio, el que guerrea no necesita acudir al juez. Por lo cual, y aun suponiendo que la Política fuera lo mismo que la guerra pero con otros medios, como quería Clausewitz, éstos son tan diferentes que impiden afirmar la coincidencia de ambas. En la práctica, el paso de lo bélico a lo político es un salto cualitativo de la mayor importancia, como se puede ver en casos recientes como Palestina y Sudáfrica. Es como pasar de arreglar las discrepancias a golpes a arreglarlas ante un juez.

Aquí nos encontramos con uno de los aspectos centrales de la Política, uno de aquellos que la definen y cuya introducción en la vida social marcó la invención de la Política: la aceptación de la tensión entre acuerdo fundamental y disidencia legítima e incorporada al sistema. En el juego de estas fuerzas —una de cuyas manifestaciones más clásicas es la invención de la Leal Oposición de Su Majestad— llegan a su cumbre la democracia constitucional y la actividad política. Existen, además, otros pares de fuerzas que también mueven la maquinaria de la acción política: libertad frente a orden; ejercicio del poder frente a posibilidad de que los ciudadanos frenen ese poder.

Esta tesis pone de relieve el problema, ya mencionado, de si se necesita un acuerdo fundamental o basta con el procedimental. El sentido común sugiere que para el buen funcionamiento de la comunidad política es mejor que exista un elemental acuerdo fundamental, incluso en algunas materias políticas, pero al menos

en ciertas materias prepolíticas y en asuntos sociales, culturales y morales como “una rosa es una rosa”, “un hombre es un hombre”, *pacta sunt servanda*, o comportarse con los demás como se desea que los demás se comporten con uno. Ahora bien, si tal acuerdo no existe, es claro, por su propia naturaleza, que no podrá imponerse. Ni siquiera podría producirse en poco tiempo aunque todos lo intentaran. Y en tal situación, un acuerdo procedimental sería, si no una meta definitiva, sí un progreso (el procedimentalismo puro de Kelsen es, como otros aspectos de su pensamiento, casi una ficción). Llegar a un acuerdo procedimental razonable y respetarlo todos honradamente terminaría por generar cierto acuerdo fundamental. Un acuerdo de todos los partidos políticos contra el terrorismo en el País Vasco o en Irlanda del Norte no sería un expediente meramente procedimental; sería, si se tomase en serio, poco menos que un ejercicio de moralidad política.

El punto flaco del acuerdo procedimental es que, como dice el refrán, “hecha la ley, hecha la trampa”: siempre se podrá encontrar un político o un abogado que sepa hacer que las reglas de procedimiento terminen por destilar el significado deseado. El punto flaco del acuerdo fundamental no es sofocar el pluralismo (aquí descartamos, por prepolíticas, las sociedades demasiado indiferenciadas; además, si no hubiera libre pluralismo no haría falta acuerdo). Su punto flaco es qué hacer cuando el acuerdo es escaso o no existe, como en las sociedades modernas multirraciales y multiculturales. No sería nada malo ni antidemocrático que la confrontación cotidiana no se extendiera a “un hombre es un hombre”, “una rosa es una rosa” ni *pacta sunt servanda*, ni siquiera a cosas más contingentes, como qué territorios forman una comunidad política. Ahora bien, una cosa es que en una sociedad no haya gran acuerdo fundamental —como en cierto modo Canadá: multirracial, multicultural, sin identidad y con su integridad territorial en discusión—, y entonces haya que hacer de la necesidad virtud, y otra es reputar negativo *a priori* el acuerdo fundamental. No es negativo; es positivo, porque da lugar a más protagonismo

de la sociedad civil y menos regulación; más negociación y menos coacción. Cuando el acuerdo procedimental ha funcionado mejor, ha sido sobre la base de un notable acuerdo fundamental. Inglaterra no podría haberse permitido el lujo de respetar a los objetores de conciencia en plena Segunda Guerra Mundial si hubiera tenido un acuerdo sólo procedimental.

7. Tesis séptima. Que la Política se compone de varios aspectos distintos y hasta en cierto modo opuestos, lo que explica las dificultades para captarla tanto en la práctica como en teoría

En *Mirabeau o el político*,¹¹ explicaba Ortega y Gasset que la Política tiene dos aspectos: teórico y práctico. Pero son distinguibles hasta tres.

El primero, es el pragmático: en ese enfoque, la Política aparece como un arte inapresable —así se ha conceptualizado muchas veces en el pasado—, como una praxis en cuyo ejercicio se necesita astucia, realismo, prudencia, intuición, sentido de la oportunidad, visión de conjunto. Leibholz subrayaba también, además de otras cosas, la capacidad de hacerse una idea rápida de la situación y la capacidad de tomar decisiones.

El segundo aspecto es el proyectivo, que consiste en concebir planes para el futuro de la comunidad política. No es deseable que la acción política se reduzca a un efímero hacer que se desvanece apenas consumado. Siempre se suele obedecer a un proyecto político, aunque sea casi inconsciente. Incluso si, por hipótesis, pretendiese el actor lo contrario, lo típico de esta especie de acciones es su trascendencia (buscada o no), porque desencadenan una secuencia de repercusiones sociales y producen consecuencias que serán duraderas, y cuyo sentido no será fácil de invertir.

El tercero es el aspecto teórico: tener un esquema de ideas que ofrezca una interpretación política mínimamente coherente y

11 *Mirabeau o el político* fue publicado en 1927 por la *Revista de Occidente*.

universal. Normalmente, las ideologías suministran tanto teorías como proyectos, porque ambos aspectos están vinculados. El aspecto proyectivo está, a su vez, relacionado con el pragmático, pero es evidente que éste y el teórico son dispares. Esa disparidad hace difícil que alguien brille en los tres aspectos a la vez.

Lo más corriente es lo contrario, porque la excelencia en lo teórico puede acabar por dañar la capacidad práctica, mientras que, a la inversa, la capacidad práctica no siempre va asociada al conocimiento teórico. Es frecuente que los grandes teóricos sean políticamente inhábiles, y de hecho los anglosajones recelan de los intelectuales que intervienen en Política, al contrario que en algunos países europeos continentales y latinoamericanos.

A la excelencia intelectual y a la capacidad para la práctica política les ocurre lo mismo: que no las tienen todas las personas por igual. La diferencia está en que el mérito teórico es visible por todos, y así es lícito afirmar que en el campo científico no todas las opiniones valen igual, ni puede pesar lo mismo el parecer de un sabio que el de un hombre común. En cambio, la capacidad para la práctica política es rigurosamente impredecible, porque se distribuye al azar (aparte de que se puede cultivar), y ninguna otra cualidad externamente reconocible, como la riqueza, la ciencia o la probidad moral, puede facilitar su descubrimiento; de donde se deriva que todos los hombres tenemos idéntico derecho a intervenir en Política.

8. *Tesis octava. Que el sentido común y el sentido del humor importan más de lo que parece*

Después de todo lo dicho sobre la Política como actividad prudencial que no se reduce sólo a racionalidad, no es preciso insistir en la importancia del sentido común para la práctica de la Política. Todo lo que en la *tesis séptima* hemos visto requerido para el aspecto pragmático de la Política podría, en gran parte, reconducirse al sentido común, tan apreciado en los países anglosajones como poco estimado por los teorizantes idealistas, los

adeptos de ideologías extremistas, los fanáticos o los científicistas que quieren subsumir la Política en lo puramente científico.

Pero el sentido común también es importante para la comprensión teórica de la Política. Ello se sigue de la propia índole del objeto estudiado, pues si fuera puramente teórico, podría la sola razón ser suficiente para su correcto entendimiento. Ésta es la causa que explica los numerosos fracasos de los científicos en la empresa de responder a la pregunta “¿Qué es la Política?” Dicho de otro modo, no hace falta el sentido común sólo para hacer Política, sino también, aunque no en las mismas dosis, para entenderla. Por falta de sentido común bastantes trabajos académicos sobre la Política han resultado de poca utilidad.

Quizá haya que conformarse con la imposibilidad de dar con la clave única, la piedra filosofal indiscutible de la Política, la que nos abriría las puertas y nos daría los criterios para entender todos sus enigmas. Aquí proponemos varias claves, varios criterios; la dispersión que resultaría de esa pluralidad si nos guiara únicamente la lógica, sólo se puede evitar con sentido común. Él sabrá poner los matices, garantizar la proporción y la visión de conjunto, y dar el primer lugar a aquel aspecto de la Política que en cada caso deba ocuparlo. Sólo el sentido común puede facilitarnos la apreciación equilibrada de las facetas diferentes, incluso quizá contradictorias, de la Política: pluralismo frente a acuerdo fundamental, orden frente a libertad; especialmente en circunstancias cambiantes. Añadamos la capacidad para hacer juicios realistas sobre la probabilidad de que las cosas ocurran de una manera u otra, y, además, la sensatez y flexibilidad para defender posiciones aparentemente opuestas, según sea el caso.

Uno puede defender el Estado social, pero no será sensato hacerlo a cualquier precio; otro puede corregir los excesos del Estado social, pero no dejar sin sanidad a la gente. Aún más, puede ser que la misma persona aprecie la necesidad de introducir un poco más de Estado social en un país (o en un momento) y de retirarlo en otro. Sólo la prudencia, la *wisdom*, nos puede guiar; las teorías, la *science*, no. Fueron los teóricos del Estado social

quienes produjeron los excesos que ahora estamos pagando, y son los teóricos del mercado liberal los que producen luego, por reacción, los excesos que recaen sobre los más débiles. El teórico y el extremista parecen estar mandando la Brigada Ligera por las colinas de Balaklava: “adelante, adelante; y luego se cuentan los muertos”.

También el sentido del humor tiene un destacable papel en la vida política práctica. En diversas situaciones totalitarias o dictatoriales, el humor ha sido el refugio de los hombres de espíritu libre y crítico, y no sólo por ser el escape menos arriesgado, sino también porque en esas formas de gobierno todas las proposiciones oficiales han de tomarse rigurosamente en serio, por falsas o extravagantes que sean. Los totalitarismos, en especial, ofrecían gran cantidad de facetas que no aguantaban los embates del humor y la ironía, como puede verse en *Rebelión en la granja*, de Orwell, y en la película protagonizada por Chaplin *El gran Dictador*.

Como no es posible ahora entonar todas las alabanzas del sentido del humor baste recordar que:

- A. Mediante la ridiculización de los demás y de uno mismo, el sentido del humor permite restablecer las cosas desorbitadas a sus justas proporciones, y así favorece el sentido de la medida que Weber recomendaba en *La Política como vocación*.
- B. Es una eficaz vacuna contra el pan-politicismo y el fanatismo.
- C. Evita despegarse demasiado de la realidad.
- D. Si se mezcla con una ligera dosis de ironía, contribuye a formar una actitud de cierta desconfianza y sano escepticismo —no creer a los políticos lo que no creeríamos al vecino de al lado—, imprescindible en Política.

9. Tesis novena. *Que no todos parecen tener la misma capacidad para comprender y hacer la Política*

Esta impopular opinión se sigue de la experiencia: a unos les resultan los negocios políticos mejor que a otros. Pero desde el momento en que se registran grandes diferencias entre países próximamente emparentados, no se puede tratar de una reedición de las teorías de la superioridad racial. Ahora bien, mientras algunos países viven durante siglos compatibilizando orden con libertad, otros parecen tener el hábito de ensangrentar periódicamente la *res publica*. No se puede negar la existencia de algo así como una mentalidad o cultura política de cada área o pueblo, en cuya formación cooperan infinitos factores tanto naturales como culturales e históricos, tanto casuales como intencionados. En su clásico ensayo *Constituciones flexibles y Constituciones rígidas*, dejó Bryce escrito lo que sigue:

Una cosa no es menos real porque sus límites no puedan ser definidos rigurosamente. Una colina es una colina y una llanura es una llanura aunque no podamos determinar el punto en que la colina se transforma en llanura... cada gran nación posee lo que llamamos carácter nacional, aunque este carácter pueda ser más fácilmente conocido que definido.

Por un lado, es claro que esa mentalidad no se improvisa ni se crea con facilidad, ni siquiera con tiempo. Por el otro, no está claro que los caracteres nacionales —más bien las culturas políticas— hayan sido siempre cosas consistentes, históricamente invariables. Se puede hacer algo, aunque no mucho a corto plazo, para orientarlos en un sentido u otro. En el siglo XVII los españoles eran sesudos varones, graves y reflexivos, como El Caballero de la Mano al Pecho, pintado por El Greco, mientras que los ingleses eran tenidos por violentos. Pero durante los tres siglos siguientes, los ingleses enfocaron de otro modo los problemas políticos básicos, tales como los cambios políticos, los derechos humanos (para ellos más bien “derechos de un inglés”), la libertad o la propia

Constitución. Ellos fueron maestros de constitucionalismo democrático-liberal, mientras que otros tardaron mucho en superar la fase de aprendizaje. Por eso, cualquier persona no inglesa que viajase al Reino Unido podía protagonizar un diálogo como el que Wheare toma de *Our Mutual Friend*:

—Nosotros los Ingleses estamos Muy Orgullosos de nuestra Constitución, señor [dice Mr. Podsnap a un visitante francés, como si estuviera enseñando a un niño pequeño]. Fue Conferida Sobre Nosotros Por La Providencia. Ningún Otro País ha Sido Favorecido Como Este País...

—Y los demás países, dijo el caballero extranjero, ¿cómo se las arreglan?

—Se las arreglan señor, respondió Mr. Podsnap, moviendo gravemente la cabeza, se las arreglan —lamento verme obligado a decirlo—, como pueden.

—Fue un curioso detalle de la Providencia, ...pues la frontera no es grande.

—Indudablemente... Pero Así es. Fue la Carta del País. Esta Isla fue Bendecida, señor, con exclusión directa de los tales Otros Países, como quiera... como quiera que sean. Y si todos los presentes fuésemos ingleses, yo diría... que hay en el inglés una combinación de cualidades, modestia, independencia, responsabilidad, calma, juntamente con una ausencia de todo lo que puede hacer subir los colores a las mejillas de una persona joven, que en vano se buscaría entre las Naciones de la Tierra.

Y, con no menor desfachatez que el caballero del diálogo dickensiano, el ilustre constitucionalista oxoniense, antes de ponerse a estudiar las Constituciones modernas, concluía: “Un pueblo semejante, hay que admitirlo, no tiene necesidad de una Constitución. Pero, ...los demás países hacen lo que pueden y, siendo así, debemos volvernos hacia ellos y ver cómo proceden.”

Era tradicional entre los autores admitir la peculiar aptitud política inglesa, y por eso los tratadistas de derecho constitucional la señalaban antes de adentrarse en el estudio de las instituciones constitucionales del Reino Unido. André Hauriou, por

ejemplo, entendía que “lo esencial del éxito [del régimen político inglés] hay que referirlo al propio temperamento inglés”, y hacía suya la definición de ese “animal político de calidad que es el inglés” escrita por sir M. Amos: “Amigo de las leyes, fiel a sus jefes, indiferente a la igualdad y respetuoso con los grandes; enamorado de la libertad y sectario, amante de los compromisos, gran constructor de reglas, poco cuidadoso con la lógica y respetuoso con los precedentes”.

Pero la relación de países que han tenido éxito (siempre relativo en Política) no se cierra con los anglosajones, como algunos creían en el pasado: hay que añadir varios de estirpe hispánica. Muchos decenios de la historia de Costa Rica, Chile y Uruguay han transcurrido en regímenes razonablemente constitucionales. Alemania desde 1945, Portugal desde 1974 y España desde 1975, han obtenido también resultados globalmente satisfactorios. No obstante, no es menos cierto que en el conjunto del Planeta no existen todavía muchas democracias constitucionales dignas de tal calificación.

Lo que acabamos de decir de los países y culturas políticas vale también para las personas individuales: es un dato de la experiencia ordinaria que algunos tienen más habilidad política que otros.

¿Qué queda entonces de la democracia? ¿Deberíamos reconocer el derecho de participación política sólo a esas personas hábiles?

En absoluto. Primero, porque esa desigualdad no se conoce hasta que uno ha intervenido en Política y lo ha hecho mejor o peor. Las dotes políticas se reparten al azar y no se pueden discernir *a priori* ni desde fuera, al revés que la probidad moral o la erudición; así que cuando la gente se introduce en Política, uno se lleva sorpresas. Segundo, porque la Política tiene aspectos distintos y nadie brilla en todos a la vez. Tercero, porque la capacidad política se puede mejorar, cultivar y transmitir (aunque no como se cultiva o transmite una ciencia). Y cuarto, por el aforismo *quod omnes tangit*: “lo que a todos afecta, por todos debe ser decidido”. Hábiles o torpes, todos tenemos derecho a decidir qué haremos con nuestros impuestos y con la parte alícuota de poder que

nos corresponde, porque no pertenece originariamente al Estado sino a la sociedad, esto es, a las personas, a nosotros mismos.

La democracia no sostiene que todos seamos iguales *in actu* ni en las actuales y concretas aptitudes políticas, cosa tan improbable como que todos fuéramos iguales en aptitudes deportivas. Sostiene la igualdad básica de la única e idéntica naturaleza humana, lo cual ya es más que suficiente; sostiene nuestras iguales libertades innatas y nuestro derecho a intervenir en Política para hacer lo que podamos, incluso a riesgo de hacerlo un poco mal.

10. Tesis décima. *Que la Política no es universal*

Aunque a primera vista puede parecer lo contrario, la Política no es universal porque no se da en todas las épocas ni en todas las sociedades. Es un invento griego, que nos parece universal por un fenómeno de etnocentrismo cultural, por el que también nos parecen universales otras cosas específicamente occidentales, como la propia *polis* griega, la *res publica* romana, el Estado, el derecho concebido como algo diferenciable de la moral y de la religión; la opinión pública o el parlamentarismo.

La Política requiere sociedades con un mínimo de complejidad, heterogeneidad, orden y *consensus*, y que hayan superado el nivel de la subsistencia. Un caso típico de comunidad apolítica sería el de una pequeña tribu nómada iletrada, que vive de lo que encuentra. Así sucedía con las tribus indias, a las que los blancos no tenían otra forma de explicar la noción de gobierno que hablándoles de un “gran padre”. Un caso típico de comunidad política sería una sociedad moderna dotada de una constitución democrático-liberal que funcione razonablemente. Algunos ejemplos de organización antipolítica serían: una comuna anarquista, un régimen totalitario o alguno de los “mundos felices” con que nos amenazan las modernas utopías.

No obstante, algunos elementos políticos se dan en todos los regímenes, porque ni siquiera los enemigos de la Política son capaces de eliminarla completamente. Incluso en un régimen totali-

tario se dan algunas discrepancias y limitaciones del poder que permiten a las élites realizar algunas operaciones de naturaleza política. En una monarquía estable del antiguo régimen, apenas había Política. El estudio de la historia interna de España durante los siglos XVII y XVIII sugiere que allí no había mucha Política, y de ahí el aburrimiento que ese periodo suele producir en el estudiante de bachillerato; en cambio, el siglo XIX en el mismo país resulta tan agitado que no es fácil aprenderlo. El mundo que Cervantes nos deja ver en *Don Quijote* tiene arte, cultura, profesiones, Iglesia, gobierno, y hasta casi una sociedad civil y una opinión pública. Pero es claro que en él no hay Política, pues los arbitrios de don Quijote sobre la gobernación de una república bien concertada no son políticos, como no lo es el planear la derrota del Turco; como tampoco eran constitucionales las “Constituciones de Sancho” que el famoso escudero dictó durante su gobierno de la Ínsula Barataria.

Uno de los mejores ejemplos de sociedad no política nos lo ofrece la literatura rusa del siglo XIX (Dostoievski, Tolstoi). En un libro publicado a la vuelta del siglo, un personaje de Joseph Conrad, la señora Haldin (rusa exiliada en Ginebra), dice al profesor de idiomas inglés:

... Tiene que haber una necesidad superior a nuestras concepciones. Es una cosa muy miserable y falsa pertenecer a la mayoría. Nosotros, los rusos, encontraremos alguna forma mejor de libertad nacional que un artificial conflicto de partidos —que es malo porque es conflicto y despreciable porque es artificial. Nos toca a nosotros, los rusos, descubrir una vía mejor—.

La idea de que la Política es universal procede de tomar la parte por el todo y considerar que hay Política allí donde hay alguno de sus elementos, como el poder, fenómeno tan universal que se da también en las sociedades animales —por donde llegaríamos a la conclusión, para algunos nada nueva, de que también entre los animales hay Política—.

11. *Tesis decimoprimeras. Que la Política crece sólo donde hay diversidad y complejidad y donde se puede hacer distinciones entre las diversas realidades sociales*

Con este fin, creo que puede no estar fuera de lugar declarar lo que entiendo por Poder Político. Que el Poder de un *Magistrado* sobre un *Súbdito*, puede ser distinguido de aquel de un *Padre* sobre sus hijos, un *Amo* sobre su *Siervo*, un *Marido* sobre su *Esposa*, y un *Señor* sobre su *Esclavo*... [Esto] puede ayudarnos... a mostrar la diferencia entre un *Gobernante* de una *República*, un *Padre* de una *Familia*, y un *Capitán* de una *Galera* (John Locke).

Como se deduce de la décima tesis, el pluralismo de grupos sociales, instituciones, profesiones, actividades e ideas es uno de los requisitos para que se dé la Política (y un efecto de su carácter libre), junto con la posibilidad de hacer distinciones entre ella y las restantes realidades sociales, y de éstas entre sí. Borrar los lógicos límites y fronteras puede conducir a trasplantar el natural carácter polémico de la Política a otras sedes en las que no tiene nada que hacer, e incluso, en último término, a la insania.

Cuando en vez de pluralidad, complejidad y diferenciación se imponen la unidad, la indiferenciación y la mixtura, se produce un ataque a la autonomía de la Política, y no se sabe dónde empiezan ni acaban el derecho, la moral, la religión y la Política, como se puede ver en ejemplos recientes de países islámicos. El mundo occidental, en cambio, monta su vida sobre la distinción entre derecho, Política, religión, arte, ciencia, educación. En los totalitarismos todo adquiría la plenitud de su sentido por sus relaciones con la raza, la clase o el partido, incluso si se trataba de asuntos como la pintura, la geografía o la literatura. En las sociedades preoccidentales esta indiferenciación era fruto de la unidad todavía no diversificada, pero en el caso del marxismo se debía al carácter antipolítico del pensamiento de Karl Marx, consistente en intentar rescatar la unidad siempre y en todo, y borrar las distancias entre sociedad y Estado, sujeto concededor y objeto conocido (la “alienación filosófica”), y así sucesivamente.

Procede ahora recordar el reproche del Estagirita a Platón a propósito del disparatado modelo que Sócrates proponía en *La República*: si tanto se homogeneiza la heterogeneidad de la *polis*, llegará un momento en que deje de ser *polis*. Aristóteles razonaba como sigue:

Aparte de otras muchas dificultades que tiene la comunidad de mujeres, no parece desprenderse de sus razones la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer esta legislación ... Me refiero a la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.

Y un poco más adelante continuaba:

Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente. No pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria como dicen algunos, y lo que dicen ser el mayor bien de las ciudades, las destruye, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva.

Por lo demás, la vida es también posible en sociedades prepolíticas o apolíticas homogéneas e indiferenciadas, como las tribus neolíticas, los *kibbutzim* israelíes o las comunas anarquistas.

12. *Tesis decimosegunda. Que existen posturas antipolíticas, incluso dentro de las que solemos considerar ideologías políticas, y que tanto el pan-politicismo como la despolitización son antipolíticos*

Si llamamos antipolíticas a aquellas opiniones que niegan que la Política tenga entidad propia, o que propugnan un modelo de sociedad en el que no haya lugar para ella, o que la consideran como un mal evitable, es preciso reconocer que hay un número considerable de teorías políticas que en realidad resultan ser antipolíticas, y a lo largo de este trabajo han aparecido varias. Quizá Marx haya sido el más importante y coherente de los escritores antipolíticos, pero también otros exhiben diversos rasgos de antipoliticismo de variable importancia: Platón, Rousseau, los anarquistas, los utópicos, los tecnócratas. Marx los superó a todos porque su ideología era al mismo tiempo científicista, utópica y totalitaria: difícilmente podría ser más antipolítica.

A veces, esta posición no se manifiesta en forma de teoría elaborada, sino como una actitud de la mente, dos de cuyas formas principales son, probablemente, la despolitización y el pan-politicismo, pues ambas niegan la identidad propia de la actividad política.

Se me reprochará, quizá, medir al pan-politicismo con la misma vara que a la despolitización, cuando es evidente que el uno es lo opuesto a la otra, y se aceptará, probablemente, que la despolitización sea antipolítica, pero no que la actitud contraria sea adjetivada igual.

Admito que este reproche es fundado, en el sentido de que, efectivamente, hay una diferencia radical entre declarar que han de aplicarse criterios políticos a todo tipo de problemas y declarar que ningún problema es, en el fondo, político. Pero ambos errores tienen en común la tendencia a la indiferenciación, a borrar las fronteras entre unas cosas y otras, a atribuir etiologías únicas a

todo tipo de cuestiones. En cualquier caso, y tanto si nada es político como si todo lo es, viene a predicarse lo mismo de cosas completamente diferentes, lo que no puede hacerse sin atacar la esencia propia de todas ellas.

* * * * *

III. ACERCA DE LO QUE LA POLÍTICA NO ES Y DE LA DISTINCIÓN ENTRE LA POLÍTICA Y OTRAS CIENCIAS Y ACTIVIDADES HUMANAS

Puede parecer fuera de lugar, en una investigación cuya finalidad es aclarar lo que la Política es, dedicarnos a decir lo que no es. Se trata, por un lado, de una manera de delimitar el campo a base de un procedimiento negativo, y por otro, se sigue así el consejo del sentido común que nos manda ir, en todo, de lo conocido a lo desconocido.

En nuestros días, en el mundo occidental normalmente no será necesario librar una batalla para que el interlocutor medio reconozca la distinción entre religión y Política. Por ello, sólo vamos a detenernos un poco en explicar que la Política tampoco se identifica con la ciencia, ni con la educación, la economía, el derecho, la moral, aunque tenga importantes relaciones, incluso coincidencias, con algunas de ellas. Añádase que las tareas políticas no pueden ser sustituidas por las administrativas ni los criterios políticos por los técnicos, como quieren las tecnocracias.

En teoría se podría elaborar perfectas clasificaciones de todas las posturas relacionadas con el problema, porque la ciencia, la educación y la economía son distinguibles entre ellas —aunque las dos primeras suelen ir juntas—, y la tecnocracia y la reducción de la Política a administración se fundamentan en ellas. La tecnocracia es deudora del cientificismo porque se basa en la confianza en la exactitud y capacidad de la técnica y en la eliminación de lo que sus defensores consideran incompetencia profesional o hueca retórica política. La pretendida reducción de lo político a lo administrativo es tributaria del economicismo, pero no sólo de él,

pues también pretende, como la tecnocracia, la eliminación de la irracionalidad.

En la práctica ocurre lo contrario: el pedagogismo político puede presentarse junto con el cientificismo, como en el caso del platonismo, o solo; por ejemplo, en la proposición “la democracia funcionará bien cuando la gente esté educada”. El cientificismo, por su parte, es frecuente que se tiña de economicismo, y a la inversa. También en las defensas de la técnica y de la administración suele haber mezcla de economicismo y cientificismo, de racionalidad y de reducción de los antagonismos y conflictos políticos a los económicos; y por eso, lo que en teoría es relativamente claro se vuelve confuso en la práctica, de forma que las diferenciaciones que figuran a continuación no tienen un valor absoluto.

1. *Política, ciencia y educación*

Entre los teóricos que sostienen que los problemas políticos se solucionan con procedimientos científicos y pedagógicos, es obligado mencionar en primer lugar al gran Platón (por lo menos al Platón de *La República*) y a todos los que después le han seguido, confundiendo saber y poder, *auctoritas* y *potestas*, educar y hacer Política. No obstante, por lo que se refiere a la confusión platónica entre gobierno y educación, hay que hacer justicia al discípulo de Sócrates porque ni él ni su maestro concebían que el hombre educado pudiera no ser virtuoso, y como tampoco veían solución de continuidad entre ética y Política, entendían, coherentemente desde su punto de vista, que educar y gobernar son, en última instancia, tareas coincidentes. No muestran la misma coherencia muchos de sus modernos seguidores, pues olvidan que la educación actual es casi meramente informativa y nada (o poco) ética.

En cambio, subsisten los reproches respecto a su confusión entre gobierno y ciencia porque, aunque tampoco concebían un sabio no virtuoso, sus presunciones de que la excelencia intelectual conlleva necesariamente la capacidad política, y que los pro-

blemas políticos son susceptibles de un tratamiento filosófico, carecen de fundamento y no soportan el contraste con la experiencia, ni lo soportaban entonces. Quizá radique aquí el malentendimiento de la Política por Platón, para quien el problema filosófico y el político no son sino uno, como también, en el fondo, son una sola cosa filosofía, pedagogía, ética y Política. Parece imposible sostener que cuatro realidades tan heterogéneas coincidan, aunque sea en el fondo, sin negar indirectamente a tres de ellas la posibilidad de tener esencia propia. Por otra parte, donde no hay un mínimo de claridad y delimitación no puede haber actividad política ni comprensión teórica de la misma como señalamos en la tesis decimoprimerá.

Mucho más tarde, en el ilustrado siglo XVIII, Hume escribió el breve ensayo titulado *Que la Política puede ser reducida a Ciencia*. En un mundo mecanicista, su autor parecía confiar demasiado en los frenos, contrapesos y equilibrios de las instituciones políticas. Pero, tras un examen más riguroso, las aserciones que ofrece como irrefutables resultan ser máximas empíricas y prudenciales, poco científicas en el propio sentido humeano, como la que sigue: “Podemos, pues, tener por axioma universal en Política que un príncipe hereditario, una nobleza sin vasallos y un pueblo que vota a través de sus representantes forman la mejor monarquía, aristocracia y democracia”.

Hume creía en la existencia de “verdades políticas que ni el tiempo ni los accidentes logran cambiar”, lo que le permitía abrigar la convicción de que en Política es posible alcanzar tanto nivel de abstracción, generalidad y certidumbre como en cualquier otra rama del conocimiento científico: “Tan grande es la fuerza de las leyes, y de las diversas formas de gobierno, y tan escasa su dependencia del humor y el temperamento de los hombres, que a veces se pueden deducir de ellas consecuencias tan generales y ciertas como las de las ciencias matemáticas”.

Pero el principal representante de los que pretendían subsumir la Política, de una u otra manera, en un esquema científico —y por lo mismo predecible, necesario, cierto, comunicable ra-

cionalmente— fue Marx, con Engels. Ambos creyeron haber descubierto una ciencia con sus correspondientes leyes. Parece que el más satisfecho con el cientificismo determinista resultante era el segundo, como subrayó en la oración fúnebre que pronunció en el cementerio de Londres con ocasión del entierro de Marx, comparándolo con Darwin, el otro gran científico del siglo, a su juicio.

Ya se comprende que si la Política fuese cuestión de determinación, necesidad y certidumbre, ni siquiera tendría sentido plantear la cuestión de las relaciones entre ella y la moral, por dos razones: la primera, porque la moral no emite juicios sobre lo que no sea comportamiento libre e indeterminado, y la segunda y más radical, porque desaparecería la propia Política.

Por lo demás, la realidad política y la realidad científico-pedagógica se diferencian en muchos puntos. La principal diferencia estriba en que la Política pertenece al campo de la *potestas*, mientras que la ciencia y la educación pertenecen al de la *auctoritas*, como ha repetido Álvaro d'Ors. También Carl Joachim Friedrich estima que la índole de la *auctoritas* es el razonamiento. (Las demás diferencias entre ambas son en su mayor parte deducibles de esa distinción fundamental y no procede desenvolverlas aquí). Mientras que la una es racional y discursiva, la otra es sentimental y volitiva. Por eso Max Weber decía en su conferencia *La política como vocación*, que los políticos se caracterizan por poner en su tarea “parcialidad, lucha y pasión”. Esas actitudes, introducidas en una asamblea de científicos o en una escuela primaria producirían resultados tan nefastos como pintorescos. Afortunadamente, algunas ramas de las ciencias experimentales y matemáticas son tan arduas que es de suponer que ninguna persona sensata perderá la moderación al estudiarlas: los conjuntos vacíos, la física de la materia condensada y otros temas por el estilo.

Así, estos dos ámbitos son diferentes por su naturaleza, por sus fines, por los medios que emplean y por los efectos que producen. De la misma forma, las cualidades del político son distintas, si no opuestas, a las del científico y el maestro. En la conferencia *La Ciencia como Vocación*, pronunciada en un momento

de la mayor agitación política en Alemania (en el invierno de 1917 a 1918), continuaba Weber diciendo a sus oyentes:

Mis queridos estudiantes: ustedes acuden a nosotros demandándonos cualidades de caudillo ... Piensen ustedes que... no son las cualidades que hacen de un hombre un sabio sobresaliente y un gran profesor las mismas que se requieren ... en la Política. Es pura casualidad que un profesor posea también esas cualidades, y resulta muy arriesgado que alguien que ocupa una cátedra se vea solicitado para ponerlas en práctica.

Sin duda que se opondrían a estas ideas no sólo Platón, sino también el autor de las *Tesis sobre Feuerbach* y sus seguidores, los cuales criticaban la llamada “alienación filosófica”, las separaciones entre teoría y praxis, entre pensar acerca del mundo y cambiarlo, entre conciencia y existencia. Mucho antes de pasar a la historia del pensamiento político, podía verse que al marxismo no le acompañaba el sentido común. Probablemente eso no preocupase mucho a uno de aquellos socialistas científicos convencidos de tener la ciencia histórica de su parte, pero al autor de estas modestas líneas siempre le pareció una grave acusación, tratándose de un tema político. Aquí —en reconocer o no al sentido común la importancia que tiene— está una de las grandes líneas divisorias entre los científicismos y pedagogismos políticos, por un lado, y el realismo político por el otro.

2. La Política y los economicismos

La segunda posición que vamos a considerar es la de los economicistas y utilitaristas, que suele contener, además, algunos elementos científicos o tecnológicos.

Cabe mencionar en primer lugar a Adam Smith, que colocaba a los abogados, magistrados y profesores de universidad entre el número de las profesiones inútiles. Adam Smith era utilitarista, consideraba la Política cosa superflua y pensaba que el gobierno

existe únicamente a causa de la existencia de la propiedad privada de cosas valiosas: “donde no hay propiedad, o al menos no hay ninguna que exceda del valor de dos o tres días de trabajo, el gobierno civil no es tan necesario”. Aquí hay que situar también a los que prefieren los alfileres imperdibles (o algo equivalente más moderno, como los metros cuadrados de autopista o la convergencia económica con los objetivos de Maastricht) a la Política, así como también a los materialistas dialécticos y socialistas científicos.

Por lo demás, el peor error de los economicismos y materialismos no es una subordinación de la Política a la economía ni una reducción de los antagonismos políticos a las desigualdades económicas; lo peor es que la Política deja de tener consistencia. De ahí que la idea comunista de que en el paraíso final no sólo desaparecería el Estado, sino la propia Política, fuera enteramente conforme a la lógica.

Entre la economía y la Política existen visibles diferencias, frecuentemente oscurecidas porque el concepto de economía suele utilizarse con tan desmesurada amplitud que todo viene a resultar reconducible a ella. El economicismo se ha convertido, de esta manera, en el más extendido de los modernos monocausismos, presente por doquier en la mentalidad popular, casi al nivel subconsciente y sin distinción de ideologías. Con esa actitud mental todo puede ingresar en el ámbito de la economía, por vía directa o indirecta. Insistía Max Weber en que no es economía, como es frecuente oír o leer, todo lo que tenga que ver con el ahorro o con el principio del “óptimo técnico” —el ahorro de medios, la economía procesal, etcétera—. Y concluía diciendo que con tales criterios podría incluso llegar a considerarse como económica “una plegaria ‘adecuada’ para conseguir un ‘bien’ interior”.

Las relaciones entre economía y Política no son fáciles de describir, pero hay suficiente evidencia de que la segunda no se agota en la primera ni es una simple función de ella. Pueden ponerse ejemplos de cómo el bienestar económico no ha producido

siempre una proporcional amortiguación de los conflictos políticos, y hay problemas genuinamente políticos, como la polémica entre los partidarios del estado unitario y los del federalismo, que no parece que vayan a dejar de existir ni aunque se terminaran los antagonismos económicos. De hecho, entre los regionalismos y nacionalismos que hoy se dan en Europa occidental, algunos florecen en países pobres y otros en ricos, y la contradicción económica implicada en los segundos no les impide manifestarse con notable violencia.

No se puede dudar que la economía condiciona mucho la Política. Pero para enunciar una teoría de alcance general habría que conocer bien las relaciones existentes entre ambas antes del nacimiento de la economía moderna y del capitalismo, lo que se complica porque entonces no había teoría ni ciencia económicas. Puede decirse, en todo caso, que ese condicionamiento no llega a ser determinación, mientras que la Política sí puede llegar a condicionar y determinar la marcha económica de un país, como tantas veces ha ocurrido, sobre todo en situaciones extremas como una revolución o un momento constituyente. Las innegables influencias económicas, aunque importantes, suelen ser más bien difusas y poco coactivas, y para llegar a ser lo último necesitan el concurso de procedimientos típicamente políticos. En los momentos políticamente tranquilos es normal que la economía pase a primer plano y por eso se dice, a veces, que *Politics as usual* consiste en economía, lo que no es cierto del todo pero sí expresivo. Que esos gobiernos pacíficos tengan mucho contenido económico no es raro ni destruye lo que estamos diciendo, pues eso no ocurrirá si no se cumple la condición previa de que la situación política sea tranquila.

Por otra parte, todas las grandes organizaciones modernas tienden a alcanzar un cierto nivel de autonomía respecto del resto de la sociedad, debido al principio de burocratización y crecimiento de las organizaciones, que también se cumple en el Estado y demás grandes instituciones políticas. Un paradójico ejemplo lo ofrecen los aparatos burocráticos de la extinta Unión

Soviética a pesar de que aquel Estado hacía profesión de fe materialista y economicista.

Se omite con demasiada frecuencia, a pesar de que abundan los ejemplos, que la economía aparece subordinada a la Política en numerosas ocasiones. En la misma URSS, para poder implantar una economía socialista no dirigida al lucro, fue imprescindible alcanzar antes el poder político, y las decisiones de desarrollar otras industrias antes que las de consumo fueron decisiones políticas —es decir, que no se derivaban del juego lógico de las fuerzas económicas—, posibles sólo gracias a que los gobernantes soviéticos se habían hecho previamente con el poder por medio de una revolución política clásica. Ésta, a su vez, tampoco se siguió necesariamente de la situación de las fuerzas productivas rusas de aquella época.

3. Política, técnica y administración

Permítaseme, a continuación, hacer una breve referencia a los enfoques que atacan la política argumentando en favor de la administración y la tecnocracia.

Ya Alexander Pope escribió en el tercer libro del *Ensayo sobre el hombre*: “Discutan los tontos sobre formas de gobierno, que siempre es mejor la mejor administrada”.

Y ya en los *Ensayos políticos* de Hume se encuentra la refutación de ese planteamiento.

Con Pope, militarían en este grupo todos los que sueñan con un país gobernado con criterios no políticos, sino de administración, racionalidad y eficacia. “Lo que la nación necesita no es ser gobernada, sino ser administrada, y de la manera más barata posible”, según la conocida idea del conde de Saint-Simon. Pero la administración no puede englobar ni sustituir la política porque no es más que la “rutina de los asuntos del Estado”, como escribió en 1897 el intelectual y político austríaco Albert Schäffle. Y todavía resulta más reducida si se concibe en el estricto sentido de gestión de los recursos económicos. Lenin, a pesar de que tuvo

ocasión de experimentar la realidad de la actividad política, esperaba un futuro paraíso en el que el gobierno sobre las personas había de ser sustituido por la administración de las cosas. Lo malo sería, opina Bernard Crick con todo sentido común, que las personas acabarían por ser tratadas como cosas.

Con esta postura está emparentada la tecnocracia, de forma que a veces, en la práctica, no son separables. Se trata de sustituir la polémica y la retórica, inherentes a la política en mayor o menor grado, por la eficacia; la intuición del sentido común, por la competencia profesional del experto; el desenvolvimiento político por el crecimiento técnico y económico. Reservar el gobierno exclusivamente a los expertos es una idea emparentada con el viejo planteamiento del rey filósofo, aunque la virtud de los modernos técnicos no pueda darse por supuesta, al revés que la de los sabios platónicos. De esta manera, los precedentes de la tecnocracia se retrotraen hasta Platón, pasando después por el despotismo ilustrado y por el citado Saint-Simon, que se declaró decidido partidario de que gobiernen sólo los técnicamente capacitados.

Lo que hay de cierto en la tecnocracia es que no todos los menesteres de un estado son ideológicos, ni tan siquiera políticos, y que, además, los estados modernos son complejas máquinas que no pueden conducirse solamente a base de diletantismo. Ambas proposiciones son razonables y están avaladas por la experiencia, pero sus partidarios suelen incurrir en el error contrario, el cual pretende reducir la Política, paradójicamente, a las tareas menos políticas de cuantas se llevan a cabo en una comunidad política. Incluso en los momentos en que los partidarios de estas posturas han conseguido un triunfo relativo puede comprobarse que no es posible absorber ni suprimir la Política, por dos razones al menos. La primera, porque por esa vía los problemas políticos no siempre se resuelven, sino que muchas veces se aplazan, para presentarse de nuevo al final. Hay ejemplos recientes de cómo, al cambiar la forma de gobierno de un país, vuelven algunos viejos problemas políticos a plantearse con extrema virulencia, aunque durante largo tiempo hayan permanecido ocultos por el creci-

miento económico o por alguna “verdad oficial” que negase incluso su existencia. Así fue el caso en España al morir Franco: algunos problemas históricos, como la inexistencia de una clase media, en 1975 estaban resueltos, pero los nacionalismos y regionalismos salieron del franquismo mucho más vigorosos y extendidos que antes.

La segunda razón es que a los tecnócratas hay que darles ya resuelto el problema de alcanzar el poder y definir los aspectos más básicos de la organización de la comunidad política. Es como la paradoja que Koyré opone a Platón: “Para reformar la ciudad sería preciso que los filósofos fueran investidos del poder, pero ello es cosa que no podrá realizarse nunca en la ciudad no reformada”.

Así ocurrió con los ministros ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII: sólo pudieron poner en práctica sus proyectos mientras estuvieron a la sombra del poder de los déspotas. Y algo parecido podría ocurrir a todos los que proponen remedios no políticos para problemas políticos.

* * * * *

IV. POLÍTICA, DERECHO, MORAL Y DEMOCRACIA

1. *Política y derecho*

En una de las novelas de Robert L. Stevenson, ambientada en las revueltas jacobitas escocesas del siglo XVIII, el Lord Advocate dirige a David Balfour las siguientes palabras: “Este es un caso político, sí, señor Balfour, querámoslo o no... Un caso político... debe tratarse de muy distinta forma que un caso meramente criminal”. Y un poco más adelante: “...en este caso atiendo primero a mi deber político y sólo después a mi deber judicial”.

No es éste —el de las relaciones entre derecho y Política— un problema muy importante para nosotros ahora, porque el derecho no ha producido teorías invasoras importantes que nieguen la sustantividad propia de la Política para subsumirla en el derecho. Ni siquiera los partidarios de judicializarlo todo llegan a tal punto. Por el contrario, sí ha habido teorías que niegan o deterioran la entidad propia del derecho por subordinarlo a la Política, desde los griegos —recordemos los argumentos de Trasímaco— hasta el Uso Alternativo del Derecho, que pretende que leyes y sentencias se dicten según criterios más políticos que jurídicos; pasando por la cruda afirmación de que por derecho natural el pez grande se come al chico, de Spinoza. En muchas ocasiones se ha defendido que *auctoritas, non veritas, facit legem*,¹ pero algunas veces esas teorías políticas negadoras de la autonomía del derecho eran en realidad teorías de poder o de *Machtpolitik*, más que realmente políticas, pues lo político siempre implica un mínimo de limitación al gobierno. Como aquí no tenemos que defender la auto-

1 Aunque más bien se refiere al poder que a la autoridad.

nomía del derecho frente a la Política, nos bastará señalar las relaciones existentes entre ambos, advirtiendo lo que los une y lo que los separa.

A

Concebimos el derecho como un producto en buena parte histórico, aunque basado en un puñado de cimientos naturales de alcance universal (por ejemplo: no se puede condenar a nadie sin juzgarlo). Forma un repertorio de soluciones para casos de conflicto, basadas en criterios de justicia tanto natural como procedimental. El derecho existe cuando un tercero imparcial resuelve conflictos según criterios y reglas que no han sido dictados por ninguna de las partes. Se produce por medio de sentencias, contratos, normas y costumbres. En su producción intervienen, además de los factores enumerados, los principios, la equidad, las opiniones de autoridades y las reglas jurídicas naturales. El derecho se expresa sobre todo a través de las sentencias judiciales: como dice don Álvaro d'Ors, "Derecho es lo que dicen los jueces".

B

Conviene comenzar con una matización. Las relaciones entre derecho y Política no deben plantearse en bloque, sino discriminando de qué fuente del derecho se trata. Las diferencias son considerables: la ley, como es un mandato general respaldado por la coacción, puede digerir una buena dosis de Política sin dejar por ello de ser ley. Una ley puede ser justa, injusta o ideológica, sin menoscabo de su calidad de ley. Puede hacerse una norma para fomentar el consumo, o para restringirlo, o para favorecer a las familias, o para extender una energía alternativa, o incluso para regular las instituciones de un régimen político autoritario, y no dejará de ser ley. La sentencia, al contrario, cuanto menos política, mejor. El mismo lenguaje ordinario lo revela: "ley política" es una expresión que gustará o no, pero en sí misma no es necesariamente contradictoria; "justicia política", en cambio, inspira

desconfianza inmediata: nadie que tenga que ser juzgado disfrutará ante la perspectiva de padecer un proceso político. En *Catriona* dice el fiscal general al rebelde jacobita Stewart: “Si vos hubiérais ganado en esta rebelión, podríais estar dictando la ley donde ahora recibís su sentencia; nosotros, que somos este día vuestros jueces, podríamos haber estado frente a una de vuestras parodias de tribunal...”.

Las sentencias, no obstante, pueden tener también un mínimo de Política en un cierto sentido amplio, pues los jueces son hijos de su tiempo, como todos, y pueden partir de puntos de vista políticos elementales, para ellos quizá previos a toda discusión, que condicionarán sus sentencias incluso aunque ellos no falten conscientemente a la justicia. Esto se advierte con particular claridad cuando en el litigio hay algún desafío a los fundamentos mismos de la comunidad política cuando están muy enraizados. En algunos casos de terrorismo, se nota que los juzgadores parecen partir de la base implícita de que la legitimidad de su estado no puede ser puesta en cuestión. Una actitud así ha estado presente, como un trasfondo de grandes proposiciones indiscutidas, en algunas difíciles sentencias británicas relacionadas con los conflictos del Ulster. *Hard cases make bad Law*, dice el dicho, y en más de una ocasión esa dureza o dificultad se debe a la dosis de Política presente en el pleito. En la cultura jurídica de Europa continental se enseña indirectamente a los jueces a ponerse en favor del Estado —e incluso a favor del gobierno— como por principio.

Por lo que se refiere a los principios del derecho, no son políticos, pero algunos pueden admitir una cierta proporción de planteamiento político básico, no directamente ideológico. Hay principios jurídicos que reflejan una particular visión de las cosas, o de la propiedad, o de las facultades del *dominus* en el derecho romano, mientras que hay otros que parten de la base de que la comunidad política debe ser un Estado unitario, o federal, o de otro género. Esto no es siempre negativo en sí mismo, y en todo caso, sólo es Política en un sentido tan básico que en la práctica es difícil que exista un sistema jurídico que no tenga un mínimo

de principios de esta índole. Nadie dirá que una sentencia romana era injusta o ideológica porque el juzgador no se cuestionó previamente sobre si sería más legítimo el territorialismo que el personalismo en la aplicación del derecho, o acerca del fundamento filosófico del concepto de *proprietas*, o de las facultades del *dominus*. En cambio, otros principios y reglas de justicia natural, tanto procesales como sustantivas, no contienen nada de Política, ni en sentido amplio ni estricto; por ejemplo, *nemo iudex in causa sua* o *pacta sunt servanda*.

C

De esta manera, puede verse cómo el planteamiento de las relaciones entre derecho y Política debe hacerse atendiendo a la peculiar índole de cada fuente jurídica. Teniendo en cuenta las particularidades que de ahí se derivan, podemos decir que, en general, el derecho y la Política comparten algunas de sus características —no muchas— y se apartan en todas las demás.

Comenzando por aquello que comparten, señalaremos, en primer lugar, la resolución no violenta de conflictos de ideologías o intereses discrepantes. En segundo lugar, tienen en común la superficialidad, característica de ambos, pues ni el uno ni la otra pueden remediar nuestros problemas más radicales ni pueden hacernos buenos ni felices (aunque sí malos y desgraciados).

Comparten también su carácter de ciencias prácticas, ciencias de la realidad, no teóricas como la lógica. El uno busca “hacer la justicia posible” (arreglar los problemas con el mayor grado de justicia que se pueda a este lado de la eternidad), y la otra es frecuentemente considerada como “el arte de lo posible”.

Asimismo, tienen en común el sujeto: la persona libre con inteligencia racional y conciencia moral. Tanto la actividad política como la jurídica se componen de actos humanos realizados por personas libres, dignas e iguales, como iguales son las partes que intervienen en un contrato civil.

Además, existen ciertas materias que interesan tanto al derecho como a la Política: la libertad, el orden, los derechos, la legitimidad, y en definitiva, la Constitución. Un ejemplo de típico asunto a caballo entre Política y derecho es el de los preámbulos de las Constituciones, pues si bien es cierto que los más ideológicos tienen poco o nada de jurídicos, no es menos cierto que tampoco los más moderados son puro derecho. La manera más acabada de relacionar derecho y Política es la Constitución, aunque su relación sea a menudo tensa, como no podría ser de otra manera.

D

Y se comprende que no pudiera ser de otra manera porque ahí se acaba la relación de los aspectos que unen Política y derecho, y comienza la de las cosas que los separan, que es mayor y de más entidad. En primer lugar, es cierto que en ambos hay polémica y discrepancia y solución no violenta de las discrepancias, pero la manera en que eso se lleva a cabo es diferente en cada caso.

También es distinta la clase de justicia buscada por cada uno, pues la Política busca implantar una justicia general, global, mientras que el derecho busca la justicia del caso concreto, dar a cada uno lo suyo en cada caso. La Política persigue el bien común o el interés general; el derecho protege el interés de cada litigante en concreto.

Otra importante diferencia es la parcialidad o imparcialidad. La Política, aunque sea altruista, persigue sus metas con criterios partidistas que no todos los afectados comparten, ni es posible que compartan al cien por ciento. El derecho, aunque pueda no tener la misma altura de miras, necesariamente ha de impartirse con imparcialidad, o dejará de ser derecho.

Los medios utilizados por la Política y el derecho también los apartan. Los medios típicos del mundo del Derecho —alegaciones, pruebas, títulos, razonamientos jurídicos, discusión ante un

tercero imparcial, sentencias judiciales— no son los del mundo político. En los medios y procedimientos políticos cabe poca o ninguna regulación, mientras que en los jurídicos ocurre lo contrario, aunque ello no impida la existencia de campos jurídicos en los que cabe el arbitrio y la discreción —las propias sentencias judiciales no son producto de los cálculos de una ciencia exacta—. En muchos casos, juridificar un campo de actividad viene a significar someterlo a regulación, reglarlo (aunque no es posible reglar toda actividad pública, ni siquiera la administrativa), y a la postre, judicializarlo.

De esta manera, el derecho implica, respecto de la Política, freno, control, limitación; lo que nos abre la puerta a otra de las grandes diferencias existentes entre ambos: la Política impulsa, propone, innova, es expansiva; el derecho frena el poder, lo limita, lo sujeta, recorta su campo de actuación y sus procedimientos. Ciertamente, puede alegarse que también la actividad política limita el poder, pero el derecho limita, a su vez, la actividad política.

Esta cuestión es importante, porque en los últimos decenios se han difundido tendencias que impulsan a la judicatura a hacer, en nombre del progreso político o de la justicia social, lo que los políticos no hacen. Así ha sido en el caso de los derechos sociales, cuya introducción se ha traducido, en ocasiones, en arrojar sobre los jueces la carga de promover ese progreso social que los políticos no promueven porque lo impide el neocapitalismo o la falta de recursos. El resultado suele ser poco alentador: o los jueces son acusados de activismo judicial por interferir en las decisiones que corresponden a los poderes Ejecutivo y Legislativo, o son acusados de conservadurismo por no reconocer carácter litigable a pretensiones sociales que serían más lógicas en otros lugares, como un parlamento. A propósito, advertimos que la segunda acusación puede ser cierta, pero frecuentemente es injusta, pues si bien es claro que el derecho no es el encargado de promover el retroceso social y político, tampoco lo es del progreso, porque no es, en absoluto, el encargado de tomar las grandes decisiones, llamadas justamente “políticas” porque competen a la Política.

El último punto notable de separación entre derecho y Política que mencionaremos es el de los valores: omnipresentes y conaturales en la Política; discutibles, quizá a veces perjudiciales, en el derecho. Ciertamente que desde hace un tiempo los valores se han introducido en el derecho, pero su aceptación dista de ser entusiasta. Los valores, como encajan mal en el razonamiento jurídico, pueden distorsionar la interpretación del derecho. Introducen elementos de juicio no jurídicos, a veces abiertamente ideológicos, aumentan la inseguridad, y amenazan el normal desenvolvimiento de la adjudicación en el caso concreto, porque entienden el dar a cada uno lo suyo desde la perspectiva de cada valor. El problema, como dice Richard Stith, está en que los valores no proponen procedimientos, sino metas (y no jurídicas) por lo que prestan poca atención a cómo se llega a esas metas.

E

Queda todavía una cuestión antes de dar por terminadas las relaciones jurídico-políticas: los campos materiales que pueden interesar al derecho y a la Política. La historia de estas materias concurrentes ha sido, en cierto modo, la historia de la introducción de lo jurídico en lo político. Se recordará que, como decíamos al principio, no ha habido teorías jurídicas importantes que pretendieran la eliminación de la política, y la plena juridificación de la actividad política no es posible ni deseable, por los efectos negativos que termina produciendo para los jueces, que siempre vienen a ser los que tienen que hacer frente a la realidad. También hemos dicho que los grandes temas constitucionales son terrenos donde Política y derecho concurren, pero para aclarar las cosas cabe añadir algo más.

La Política y el derecho coinciden en varios ámbitos materiales, con éxito diverso según los casos. Por ejemplo, los mencionados derechos sociales o positivos pueden ser explicados como intentos de convertir pretensiones políticas o sociales, en sí mismas legítimas, en derechos accionables ante un juez. La idea no

ha funcionado satisfactoriamente, pues no es posible remediar la insolidaridad a base de otorgar acciones judiciales a los desfavorecidos. El resultado es el citado: o bien los jueces practican un activismo inmoderado, o bien ignoran las proclamaciones constitucionales de derechos sociales hasta que el gobernante decide protegerlos efectivamente por medio de una ley y de la correspondiente provisión de fondos.

Uno de los casos en que se ha alcanzado mayor éxito es el de los federalismos. La decisión de formar una organización federal o unitaria es una típica decisión política, acerca de la cual el derecho parece no tener mucho que decir, en principio. Pero una vez tomada esa decisión y puesta por escrito en un contrato o documento constitucional, los litigios que se produzcan podrán ser resueltos mediante argumentos jurídicos más o menos ordinarios.

Otro importante campo de concurrencia es el Imperio del derecho o Estado de derecho, que ha significado, en conjunto, un gran progreso en la sumisión del poder al derecho. No obstante, la completa igualdad entre el ciudadano y el Estado no se ha alcanzado en ningún sitio, y de cuando en cuando reaparece el desequilibrio. Uno de los puntos críticos está precisamente en la debilidad de la *auctoritas* judicial, que necesita el concurso de la *potestas* gubernamental para la ejecución de las sentencias. De esta manera, mientras se trate de ejecutar sentencias condenatorias de particulares no habrá grandes problemas, salvo condenados insolventes, pero si las sentencias son condenatorias para el Estado puede ocurrir que no sean fácilmente ejecutables, pues el Estado no siempre presta su *potestas* para coaccionarse a sí mismo, ni siempre respeta la independencia e imparcialidad de los jueces, e incluso en algunas ocasiones los desacata. Y un desacato del estado normalmente quedará impune.

Por estas razones no es posible judicializar por completo todo lo político, ni siquiera todo lo que siendo público no es político, como la provisión de una plaza de profesor universitario, el examen para obtener la licencia de conducir automóviles o los con-

flictos entre equipos de fútbol. Las dificultades para juridificar —y por tanto para judicializar— se ven mejor en los delitos políticos y en los casos de corrupción, alteraciones del orden público y similares. En todos ellos existe un comportamiento antijurídico que sería antijurídico en cualquier caso, pero tan mezclado con lo político que los resultados de judicializar estos conflictos son tan poco alentadores como las citas de Stevenson reproducidas antes. Lo mismo ocurre con la restitución: lo robado en asuntos de corrupción política se restituye menos, y en menos ocasiones, que lo que los jueces ordenan restituir en litigios penales ordinarios.

2. Política, moral y democracia

Este problema, en sí mismo, no es muy complicado. Pero las varias facetas que presenta y la literatura recaída sobre él hacen que sea necesario dedicarle una atención especial.

A

Hoy en Occidente no hay tendencias importantes que nieguen la autonomía de la política por subsumirla en la moral. Pero no siempre ha sido así. Aparte del platonismo, podemos mencionar a los puritanos ingleses del tiempo de Cromwell: su Parlamento debía ser “un Parlamento por la gracia de Dios”, su ejército, el “ejército de los santos”, que a los ojos del embajador genovés Fieschi parecía una gran asamblea de monjes. En el siglo XVIII el ilustrado y panteísta Barón de Holbach escribía *L’Ethocratie, ou le Gouvernement fondé sur la Morale*, un libro poco importante pero de título significativo. Aparte de que Holbach no fuese un dechado de virtudes, Maquiavelo tenía razón cuando decía que un gobierno de hombres virtuosos podía hacerlo políticamente mal. Ahora bien, de ahí no se sigue que un gobierno de hombres malos haya de hacerlo políticamente bien, como parecen dar por supuesto los maquiavélicos cuando nos susurran al oído: “abandona tus escrúpulos morales y triunfarás”. ¿Y si un gobierno, además de inmo-

ral, fuera ineficaz (como lo son tantos)? Habría pagado un alto precio sólo para obtener lo peor de ambos mundos.

Entre platónicos y maquiavélicos, *tertium datur*: una tercera vía representada por los que, defendiendo la entidad propia de la actividad política, no pretenden que quede exenta de los juicios de moralidad que la ética pueda emitir sobre ella. Aquí están los aristotélicos, los seguidores de Tomás de Aquino y los angloamericanos, aunque estén muy lejos de formar un bloque unitario (la principal diferencia es que para los anglosajones no siempre se sabe si la moral es sólo convencional o algo más). Esto recuerda la clasificación de las teorías del conocimiento en idealistas, realistas e hiper-realistas. Simplificando, podríamos decir que en la relación entre moral y democracia (más reducida que la relación entre moral y Política) hay dos posiciones principales. La primera es la tradición angloamericana, para la cual la Política es una actividad moral, estando ambas relacionadas, como lo están la moral y el derecho, en lo cual coincidiría con el enfoque aristotélico y tomista. De ahí que en el pasado los ingleses fueran acusados de que cuando se quedaban sin argumentos, se aferraban a la moral; de ahí, también, una serie de rasgos que evocan la conexión británica entre democracia y ética (cristiana): poesías de Lord Tennyson, glorificación moral del imperio; Gladstone frente a Disraeli; *Carros de fuego*; respeto a los que objetan en conciencia en plena Segunda Guerra Mundial; matrimonio de Cristianismo y América; *honesty, the best policy*; los políticos deben cumplir *standards* éticos más altos que el ciudadano común....

Otra es la posición de los demócratas europeos continentales, más desconectada de la moral en general y de la cristiana en particular, más en la línea de Maquiavelo —no muy popular entre los anglosajones— o en la de Hegel. En este grupo, que igualmente dista mucho de ser homogéneo, hay posiciones como la de ética de la responsabilidad frente a ética de la convicción (Weber), mientras que otros sostienen que la democracia tiene poco que ver con la ética, y otros dicen que ésta es creada por el Estado (Hegel; de ahí la posibilidad de fabricar *ex profeso* una ética

pública). Incluso se llega a pretender una asociación necesaria entre democracia y relativismo moral, como hace Kelsen. La idea está penetrando últimamente entre los angloamericanos, como puede verse en la jurisprudencia americana de los últimos treinta años o en la obra de Richard Rorty. El planteamiento kelseniano es tan importante ahora en España y en algunos países hispano-parlantes que le dedicaremos un apartado.

Vittorio Possenti sintetiza las opiniones contemporáneas sobre democracia y ética como sigue. Frente al planteamiento democrático personalista clásico (Maritain; en parte, Bergson) estaría la democracia procedimental pura de Kelsen. Para el primero de esos planteamientos existe una fuerte relación entre ética y política e incluso una relación entre democracia y Cristianismo; para el segundo, ética y Política no tienen que ver, y la relación con el Cristianismo es incluso negativa, pues la democracia profesaría un laicismo y un relativismo militantes. Entre ambas posiciones estarían, entre otras, las de Popper y Bobbio, procedimentales pero con alguna ética (kantiana) y con valores morales, según una postura más heredera de la Ilustración.

B

Nosotros entendemos que entre la ética y la Política en general existen al menos dos tipos de relaciones. El primero se desprende de la respuesta dada aquí a la pregunta “¿qué es la Política?”: por ser una actividad humana, queda sometida a los dictámenes de la ética como las restantes actividades humanas. Además, concurren en la Política algunos rasgos peculiares que crean una especial relación con la moral, a saber: la indeterminación, el carácter particularmente teleológico, el especial papel de los valores y el peso de los bienes e intereses en conflicto. El segundo se deriva de la cuarta tesis, y estriba en que ni la actividad ni las instituciones políticas son plantas sin tierra, sino que crecen sobre un sustrato social, económico, ético y cultural que la Políti-

ca no crea *ex novo*, aunque pueda influir sobre él. De esa manera, la ética resulta ser una importante base de la Política.

Ese esquema bifronte general puede aplicarse, en particular, a las relaciones entre ética y democracia liberal. De acuerdo con la primera relación, la acción política queda sometida a la ética en una democracia igual que fuera de ella, así que los límites éticos de la democracia no son otros que los de la Política misma. Se replica algunas veces que esa clase de regímenes tiende a someter a la discusión popular todo lo divino y lo humano, sin respetar los dictámenes éticos —Kelsen insiste en esto—. Pero la experiencia demuestra que, para empezar, en muchas democracias posmodernas hay poca discusión pública —ni siquiera sobre los temas más discutibles—, y que si de aberraciones se trata, las ha habido tanto en regímenes democráticos como no democráticos. Esto sugiere que el problema no está en la forma de gobierno, sino en tener o no una idea correcta de la Política, aceptando sus limitaciones (que no está en todo ni lo arregla todo) igual que sus excelencias (que es “la más principal y eminentemente directiva” de las actividades e instituciones). Someter a votación la existencia de Dios, como ha ocurrido alguna vez, revela una incompreensión de la naturaleza de la Política, al mismo tiempo que roza la insania mental; y todo ello sin incrementar el gobierno por el pueblo, que es en lo que consiste la democracia.

La segunda relación, al concretarla al constitucionalismo democrático-liberal, muestra que la moralidad cristiana está en la base de esa forma de gobierno de una manera similar (no igual) a como la ética calvinista estuvo en el origen del capitalismo. La planta del liberalismo democrático nació y creció sobre la tierra que había en los siglos XVII a XIX en Inglaterra y Norteamérica, la cual, en lo ético, era de estirpe cristiana; y sería difícil que a la democracia no se le notara ese origen, como se le nota su origen anglosajón. Además, como ha explicado Weber, la moral tenía en aquellos siglos gran influencia sobre los hombres, no era un factor más entre mil; así que la relación entre ética y democracia liberal no parece haber sido casual ni accidental.

C

Tampoco la juzgaron casual o accidental diversos autores políticos clásicos (como Montesquieu, y sobre todo, Tocqueville) y modernos (como Brecht, Griffith, Plamenatz y Pennock, y recientemente, Martin Kriele).

Dejando de lado los conocidos textos de Montesquieu, recordaremos que Tocqueville, al analizar la democracia norteamericana, dijo que se mantenía con éxito gracias a las costumbres más que a las leyes, y afirmó tres ideas fundamentales. La primera, que una única moralidad subyacía en aquel país a la pluralidad de opiniones políticas y de confesiones religiosas. La segunda, que había gran severidad de costumbres, de origen religioso (puritano). Y la tercera, que en las repúblicas es más necesaria la religiosidad que en otros regímenes.

Brecht, por su parte, concebía la democracia como una forma de gobierno que necesita una inyección de impulsos éticos, función realizada hasta ahora por la ética cristiana, y cuya cesación puede provocar serios riesgos, al menos mientras no aparezca una nueva fuente de estímulos morales. La breve experiencia de las democracias jóvenes como la española sugiere que es fácil disminuir la vigencia social de la anterior moralidad, pero es difícil fabricar una nueva.

En cuanto a Griffith, Plamenatz y Pennock, los tres mantuvieron un célebre coloquio sobre este tema, publicado luego por la *American Political Science Review* en 1956. Allí se puso de relieve el decisivo papel jugado en el pasado por la ética en la formación de la democracia liberal, aunque hubo discrepancias en cuanto a la época actual y en cuanto al papel de las instituciones políticas y de la estructura económica y social.

D

Entre la democracia constitucional —máxima expresión histórica de la Política— y la ética existen diversos puntos de contacto, de los que voy a mencionar cuatro.

a) Cuanto menos se base un régimen político sobre la coacción, o sobre la ley positiva, más ha de basarse sobre convicciones y actitudes. Esta idea aparece en Platón (cuando afirma que el hombre virtuoso no necesita la ley, porque él mismo es su propio legislador), en Montesquieu (cuando asocia despotismo con miedo y república con virtud), en Tocqueville, e incluso en el socialdemócrata alemán Heller.

b) Las democracias necesitan un mínimo acuerdo sobre lo fundamental. Decía lord Balfour que los ingleses estaban tan de acuerdo en lo esencial que podían discrepar cuanto quisieran sobre lo accidental. Pero eso (que desde los años sesenta o setenta ya no es así) no es posible si no hay un mínimo ético socialmente aceptado, como ocurría en los Estados Unidos en la época de Tocqueville. Los defensores de la democracia procedimental entienden que basta con un acuerdo de esa naturaleza pero, aparte del fuerte argumento contrario suministrado por la experiencia alemana, olvidan que justamente son las autocracias, y las fuerzas de ocupación en un territorio invadido, las que pueden funcionar sin acuerdo fundamental alguno. Por otro lado, un acuerdo procedimental puro es casi imposible, porque incluso en la proposición: “las decisiones se tomarán por el voto igual de todos”, hay un pronunciamiento sobre el fondo. De hecho, las teorías procedimentalistas puras son escasas, y la de Kelsen, que lo es, no es muy liberal. Una cosa es hacer de la necesidad, virtud —constatar que en muchas sociedades el acuerdo fundamental es débil o no existe—, y otra proclamar que el acuerdo fundamental es anti-constitucional.

c) La legalidad y las instituciones políticas no pueden fundamentarse a sí mismas porque, como piensa Milne, puede haber moralidad sin ley, pero no ley sin moralidad, pues la ley puede

crear obligaciones particulares inferiores a ella, pero no la obligación fundamental de obedecer a la misma ley. Otra cara del problema aparecía en la pregunta del constitucionalismo clásico: “¿quién guarda a los guardianes?”. Desde el momento en que la sola ley positiva no puede controlar al Poder Legislativo (y no mucho al Ejecutivo), no caben más salidas coherentes que admitir una instancia ética (o jurídico-natural) anterior y superior al Estado, o negar el Estado de derecho, en teoría o en la práctica, en todo o, como será lo más frecuente, en parte. Cuando lo consuetudinario y lo convencional juegan un notable papel constitucional (Gran Bretaña), o cuando el Imperio del derecho es jurisprudencial (Estados Unidos), crece la importancia de la moralidad como respaldo y fundamento, porque la ley positiva puede, en principio, imponerse a grupos heterogéneos, mientras que la costumbre y la jurisprudencia implican la existencia de un común sustrato ético. También Heller lo veía así.

d) La ética y la democracia liberal confluyen asimismo en el origen de los derechos humanos y de la dignidad, libertad e igualdad (en su sentido moderno). Especialmente claro aparece el origen cristiano de la igual dignidad y libertad democrático-liberales (es decir, predicables de todos los hombres; anteriores y superiores al Estado), porque los griegos no concebían que esclavos, extranjeros ni mujeres pudieran ser equiparados a los pocos ciudadanos varones y adultos que había en la *polis*. La extensión de la ciudadanía romana por el Edicto de Caracalla tampoco fue una proclamación universal de los derechos del ciudadano romano, que, además, en el año 212 no eran muchos.

3. Kelsen, la democracia y el relativismo ético

Un apartado titulado así seguramente estaría de más fuera de España y de los países donde Kelsen es considerado un apóstol de la democracia.² Pero en España hoy la visión de la democracia

2 Como decimos en otro lugar, la democracia relativista es deudora de Kelsen en

más extendida no se caracteriza ante todo por el control del gobierno, ni por el derecho a desobedecer las leyes injustas, ni por las libertades y derechos políticos, sino más bien por una rara combinación de relativismo cognoscitivo y moral —una especie de *I do it my way*, sean aberraciones u obras de misericordia, pero sólo en el ámbito de lo personal—, de insolidaridad social y aceptación poco crítica del poder. Uno no puede afirmar nada con convicción a menos que se arriesgue a ser acusado de fundamentalista, pero los gobernantes pueden perpetuarse en el poder y los ciudadanos apenas tenemos ocasión de intervenir en Política. Hipertrofia por un lado, el lado menos político, y raquitismo por el otro, el lado donde la democracia debería notarse más. A veces se diría que estamos ante una *retreat to the inner citadel*, ciudadela personal en la que el hombre *light* hace lo que quiere a cambio de soportar un creciente control político, administrativo y cultural.

Esta manera de entender la democracia, que en España pocos imaginábamos así antes de 1975, es deudora del kelsenianismo. Kelsen asocia democracia con relativismo moral (y cognoscitivo, en primer lugar) tan necesariamente que su relativismo deja de ser relativo para convertirse en el nuevo dogma. Uno de sus artículos, en 1933, terminaba así:

Tal es el sentido auténtico de aquel sistema político que llamamos democracia, y que no puede oponerse al absolutismo en Política, sino por ser expresión del relativismo político.

En el capítulo XVIII del Evangelio de San Juan se describe un episodio de la vida de Jesús. El relato sencillo... simboliza de modo dramático el relativismo y la democracia. Es en el tiempo de la Pascua, cuando Jesús, acusado de titularse hijo de Dios y rey de los judíos, comparece ante Pilato, el gobernador romano. Pilato pregunta irónicamente a aquel que ante los ojos de un romano

España e Hispanoamericana. En otros países es deudora de Rawls. En ambos casos, el resultado es que en vez de discutir sobre el poder y la libertad, las discusiones políticas versan ahora sobre perfeccionismos y cognitivismos.

sólo podía ser un pobre loco: “¿Eres tú, pues, el rey de los judíos?”. Y Jesús contesta con profunda convicción e iluminado por su misión divina: “Tú lo has dicho. Yo soy un rey, nacido y venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Todo el que siga a la verdad oye mi voz”. Entonces Pilato, aquel hombre de cultura vieja, agotada, y por esto escéptica, vuelve a preguntar: “¿Qué es la verdad?” Y como no sabe lo que es la verdad, y como romano está acostumbrado a pensar democráticamente, se dirige al pueblo y celebra un plebiscito. Según el Evangelio, se presentó ante los judíos, y les dijo: “No encuentro culpa en él. Pero es costumbre que en la Pascua dé libertad a un reo. ¿Queréis, pues, que deje libre al rey de los judíos?” —El plebiscito fue contrario a Jesús—. Gritando contestaron todos: “¡No a él, sino a Barrabás!”.

El cronista añade: “Barrabás era un malhechor”.

Tal vez los partidarios de la autocracia objetarán que precisamente este ejemplo dice más en contra que en favor de la democracia. Objeción digna de respeto, si bien con una condición: Que ellos por su parte se hallen tan convencidos de su verdad política —dispuestos si fuese preciso a sellarla con sangre— como lo estaba de la suya el Hijo de Dios.

Primero dice que no puede haber democracia allí donde pueda haber conocimiento cierto. Después llega a la conclusión de que el peligro para la democracia viene a ser, a fin de cuentas, el Cristianismo. Kelsen escribe como el pintor que orienta todas las líneas de perspectiva hacia aquello que quiere destacar en el cuadro. Al lector que se deje llevar por su concatenación de argumentos, sin romper la secuencia para detenerse a analizar, no reparará mucho, cuando llegue al final, en que en las democracias reales nunca se celebran elecciones sobre la verdad, sino sobre los gobernantes. Para cuando uno se aproxima al final, ya Kelsen ha identificado el peligro para la democracia y nos apostrofa con palabras solemnes: enmudeced, autócratas, a menos que vuestra coherencia sea tal que estéis dispuestos a dar la vida como hizo vuestro Maestro (sin un juicio justo, hay que entender).

Pero no hay relación entre democracia y condena de un inocente sin juzgarlo; justo lo que estaba ocurriendo a los judíos en Alemania en los años en que Kelsen escribía esas páginas. No se conocen democracias caracterizadas por condenar inocentes por plebiscito. Tampoco nadie, fuera de Kelsen, ha tomado el caso de Jesús y Pilato como modelo de democracia, en primer lugar, porque no fue tal cosa. Y en segundo, porque el hijo de Dios no predicó ninguna “verdad política”, antes bien, separó lo que es de Dios de lo que es del César, mejor que Kelsen y mucho antes.

Pero Kelsen no es el único, aunque sí el principal entre nosotros, que ha contribuido a extender la idea de que toda creencia firme es antidemocrática. Frente a las opiniones de esa clase escribe Bernard Crick que

la actividad política es importante, no porque no haya ideales absolutos o cosas dignas de ser hechas por sí mismas, sino porque, en los juicios humanos ordinarios, hay muchas de esas cosas. La moralidad política no contradice ninguna creencia en la conducta ideal; simplemente establece una plataforma en la que la gente puede, si lo desea, argumentar en favor de tales verdades sin degradarlas a instrumentos de la coacción gubernamental... La visión de que la creencia en los ideales absolutos (o lo que el profesor K. R. Popper ha llamado “esencialismo”) es peligrosa para la libertad política, es ella misma intolerante. No es una visión humanística de la sociedad sino una visión castrada, una cosa tan supercivilizada y lógicamente dogmática que priva a muchos de todo sentimiento de que exista algo, excepto las instituciones libres, que valga la pena. La libertad no es un fin en sí, ni como método ni como moralidad sustitutoria; es parte de la Política, y la Política, como Política, simplemente no se ocupa de los fines absolutos. No los afirma ni los niega.

En mi opinión, esas frases de Crick orientan la cuestión. No es que no haya fines últimos ni bienes en sí mismos. Entiendo que los hay, y precisamente los más importantes para el ser humano *qua* ser humano. Es que la Política no es el procedimiento

ideado por la humanidad para seguirlos —pero, cabe recordar, menos aun para obstaculizarlos—. No tienen por qué ser negativos para la autonomía de la Política mientras no se rebajen a bandera de partido ni a coartada para que el poder restrinja la libertad. No hay nada de antidemocrático en que las personas debamos perfeccionarnos y en que la Política, como el derecho, contribuyan a poner lo que está en su mano para que podamos *honeste vivere*. Pero sólo pueden contribuir con lo que está en su mano, es decir, con las condiciones jurídicas y políticas, pues ya decía Bagehot que no se pueden hacer buenos a los hombres por ley del Parlamento. Pero como sí se nos puede hacer malos (desde luego, más que lo contrario), y pobres, el gobernante, que no es nuestro padre, debe ser respetuoso y prudente. Si, en un mundo multicultural, no todos están de acuerdo en lo que se entiende por perfeccionarse, o no aspiran siquiera a ello, no habrá decisión política que pueda imponerles ese acuerdo ni esa aspiración. Pero de esa constatación de que “con estos bueyes hay que arar”, no se sigue que la amoralidad y el relativismo sean más conformes con el constitucionalismo que el acuerdo fundamental, si se da. La mera neutralidad, la indiferencia, no es más constitucional que el respeto. Y más respetuoso será quien crea en el hombre, aunque discrepe, que quien no crea en nada, aunque ello lo haga parecer más tolerante.

La crítica de Crick a la visión de Popper —*gelded*, “castrada” — es realista. Se diría que es una visión mutilada, a la que no se llega naturalmente. Y todavía habría que saber si, en una situación apurada, ese *animus* disolvente de que nada vale la pena iba a respetar las instituciones constitucionales. Crick añade un ejemplo de lo que considera correcta moralidad política: Lincoln era antiesclavista jurado, pero antes prefería ganar la Guerra de Secesión y asegurar la supervivencia de la Unión que declarar abolida la esclavitud en cualquier momento y de cualquier manera. Vemos que Lincoln era un hombre comprometido con un fin absoluto; no obstante, atemperaba la puesta en práctica de ese fin a las circunstancias de la realidad política.

Para finalizar, y haciendo honor al hecho, puramente geográfico, pero no accidental, de escribir estas líneas en la vieja Galicia, responderemos con otra pregunta. ¿Qué es el constitucionalismo: un acto de fe o una técnica?

* * * * *

V. ALGUNOS INEVITABLES ASPECTOS ACADÉMICOS (APÉNDICE)

En las próximas páginas se condensan esas inevitables cuestiones académicas en un lugar separado del cuerpo del texto, de modo que quien no esté interesado en ellas puede omitir su lectura sin menoscabo del correcto entendimiento de las ideas centrales.

Hasta aquí se ha dicho que la Política es una actividad humana: ahora vamos a ocuparnos de las consecuencias que esa afirmación, inevitablemente, tendrá sobre la Política como ciencia. Por eso el titular de este apartado habla de “cuestiones académicas”, aquellas que suelen interesar únicamente a profesores y especialistas. En primer lugar, se explicará brevemente la influencia que la consideración de la Política como actividad personal puede tener sobre el objeto y el método de la Política como ciencia, y a continuación se hará una referencia, forzosamente rápida, a las fuentes de conocimiento y a la bibliografía fundamental recomendada para formarse una idea de la Política.

Sostener la afirmación de que la Política es, en última instancia, una actividad personal y libre es una postura comprometida, y es casi seguro que el despliegue de sus consecuencias conducirá a determinados lugares en los que no es probable que todos estemos de acuerdo. Por lo pronto, no se me oculta que muchas autorizadas opiniones mantienen tesis distintas e incluso opuestas a las que aquí aparecen. Pero *res sunt*, y por ello el investigador debe declararlas como son, aunque sea consciente de que su conocimiento no llegará fácilmente a ser perfecto.

El sujeto de la Política es la persona, que también es sujeto del derecho. El objeto está constituido por actos, acciones, una actividad o secuencia de acciones, y esas acciones son humanas,

es decir, libres. Por lo tanto, los que las llevan a cabo son responsables, porque cabe el condicionamiento, pero no la determinación: cuando aparece la determinación, desaparece la Política. Como ya se dijo, la Política, al ser actividad personal y no fenómeno natural —y sumando a todo ello el teleologismo que le es inherente—, puede ser objeto de los juicios de conducta propios de la ética. La vieja visión de la Política como algo similar a una provincia de la ética tenía el defecto de conducir a la negación de la existencia autónoma de la Política como actividad y como ciencia, pero también tenía un fundamento real apreciable por el sentido común.

Si el sujeto de la actividad y de la ciencia que nos ocupa es el hombre, *a sensu contrario* puede inferirse que no es la sociedad como un todo, ni el grupo social, ni el Estado, ni alguna otra organización ni institución. Y si el objeto de la Política (como ciencia) es una actividad, inferimos que, primariamente, tampoco está constituido por fenómenos, instituciones, organizaciones u otras cosas. Esto no quiere decir que en la realidad política no haya una buena cantidad de instituciones, organizaciones y fenómenos; ni que los grupos o clases sociales nos sean indiferentes.

El invierno ruso no es, en realidad, un fenómeno político sino meteorológico, por muy rico en consecuencias políticas que pueda haber sido, y por eso Duverger, en su antigua *Sociología Política*, estudiaba este tipo de factores entre los “marcos de la Política”.¹ Cuanto más naturales sean los fenómenos, menos políticos serán, y entonces sí escaparán a los dictámenes éticos y jurídicos. Algo parecido, *mutatis mutandis*, puede decirse sobre los fenómenos sociales, por lo cual el espíritu de la sociología nunca podrá ser exactamente el mismo que el del derecho o el de la Política.

Convertir los fenómenos sociales en el objeto primario de nuestro estudio podría conducirnos, si se despliegan las posibilidades de tal proposición, a estudiar también el reino animal,

1 Duverger, Maurice, *Sociología Política*, Barcelona, Ariel, 1968, pp. 37 y ss. Ya se sabe que el clima y los factores naturales habían llamado la atención de Montesquieu hace poco menos de tres siglos.

puesto que no está exento de ellos. Por esto defendía Catlin en 1927, sin ofender a la lógica, el estudio de hormigueros y colmenas.² De esa manera la sociología, aunque produzca una ampliación notable del campo de trabajo, corre el riesgo de no poder dar razón de la esencia de la Política. Esto vale también para la sociología política o sociología de la Política, en la que lo sustantivo es lo sociológico y lo adjetivo es lo político, porque esa materia no es una rama de la Política, sino de la sociología, como son la sociología de la religión o la sociología industrial.³

Por otra parte, todo estudio comprensivo de la realidad política se ocupará también, en mayor o menor grado, de aspectos históricos (de las ideas políticas, o de las constituciones), jurídicos, institucionales y de fenómenos o estructuras sociales que a veces ni siquiera tienen relevancia jurídica formal (por ejemplo, las clases sociales). Esos temas han de tratarse en el lugar que les corresponde en relación al objeto nuclear, que es otro. Sí constituirán, en cambio, el asunto central de otras disciplinas, como la

2 Catlin, *The Science and Method of Politics*, p. 186 (Hamden, Connecticut, Archon Books, 1964, reimpresión no alterada de la primera edición de 1927). Y Duverger describía en su antigua *Sociología Política* el “egoísmo” de los jefes entre los gallos de Wyoming y otras diversas experiencias “sociales” y “políticas” de las sociedades animales (pp. 151 y ss.). En la p. 156 se lee: “Así, los fenómenos políticos son anteriores a la aparición del hombre en la evolución de las especies”. Este planteamiento está en las antipodas del de Crick, que nosotros seguimos. El argumento definitivo es que la realidad, a través de la historia, muestra que la Política resulta ser en gran parte artificial, así que tuvo fecha de nacimiento más o menos reconocible. Por lo que se refiere al concepto sociologista del poder, por un lado es demasiado amplio, y lo que define todo no define nada; por otro, a algunas personas no les halaga compartir todo con los animales. Si ese concepto de poder y Política también lo tienen ellos, uno preferiría ser colocado en otro lugar del casillero o llamar a las cosas con otro nombre.

3 El manual de Duverger *Sociología Política* fue sustituido por una posterior *Sociología de la Política* (Barcelona, Ariel, 1975), en la que estaba más clara la pertenencia al campo sociológico. Muchos autores entienden que la Política (como ciencia) forma parte de la sociología, algo así como un departamento de ella. El citado Catlin escribía: “No hay razón inherente por la cual el estudio de los datos políticos no debiera revelar regularidades naturales de proceso; el campo admite el tratamiento por medio de hipótesis científicas, con la conexión causal de “si ... entonces”; y sus conclusiones son susceptibles de ser comprobadas por medio de una experimentación controlada” (*op. cit.*, p. 200.) Véanse, por todos los partidarios de esa opinión, las pp. 103 y ss. de Meynaud, *Introducción a la Ciencia Política*, Madrid, Tecnos, 1960. El libro de Meynaud tuvo importancia hace unas décadas; sus capítulos III y IV siguen siendo lectura provechosa.

historia del pensamiento político o la citada sociología de la Política. Pero esto nos llevaría a una clasificación de todas las materias que llevan los adjetivos “político”, “política” y “constitucional”, lo que no es posible aquí.

Se observará que ninguna de las doce tesis se refiere sólo al poder (uno de esos fenómenos sociales existentes incluso entre los animales), mientras que casi todas se refieren, directa o indirectamente, a la libertad en alguna de sus manifestaciones o de sus relaciones con el poder. No es el poder, presente en toda agrupación social, lo decisivo para la Política: lo es, y mucho más, la libertad. Lo propio de una sociedad verdaderamente política es limitar y encauzar el poder. El control del poder es una acción mucho más merecedora del adjetivo “política” que su acumulación; por lo mismo, es mucho más político tomar las decisiones y resolver los conflictos mediante la consulta, el consentimiento y la transacción que mediante la simple imposición. El núcleo de la Política gira más en torno al mencionado par de fuerzas (acuerdo fundamental-disidencia legítima) que en torno al ejercicio del poder y a la lucha por el mismo. Muchas consecuencias podrían extraerse de aquí.

El tradicional enfoque alemán, que fue tan influyente en España, era una visión a base de poder y de *Realpolitik*, una concepción incluso un poco cruda de aceptación del poder y rendición ante su maldad. Por tanto, era más hiper realista que realista. Realista sería la del *Political Realism* inglés (véase Robert N. Berki, *On Political Realism*, Londres, Dent, 1981; el autor, fallecido hace unos años, era húngaro de nacimiento).

*Fuentes del conocimiento*⁴

A continuación debo referirme a las fuentes del conocimiento por dos razones: primera, porque en este tema los diversos autores suelen manejar principal o casi exclusivamente obras de su

4 En las pp. 97 y ss. puede verse una lista de lecturas recomendadas.

propia área cultural, así que si el que escribe es alemán es probable que mencione a Schmitt, Schäffle, Weber y otros; si pertenece al área anglosajona, ocurrirá lo contrario. La segunda razón es que el decir cuáles son las fuentes y la bibliografía tiene un cierto aire de justificación, puesto que si no nos limitamos a la enumeración de todas las obras que han sido consultadas —cosa demasiado larga e impropia en este caso—, resultará que indirectamente estaremos explicando de quién somos tributarios.

La primera es la realidad política, de la misma forma que una persona que quiera aprender geografía necesitará asomarse a la ventana. Pero aunque nos asomemos a la ventana, no es seguro que la fortuna nos depare la oportunidad de escuchar a Edmund Burke en persona hablando a los electores de Bristol o defendiendo la moderación frente a los colonos independentistas de Norteamérica; de ver operar el Parlamento británico hacia 1850, seguir la Revolución soviética de 1917 (ni siquiera, como la seguía Weber, a través de la prensa rusa), u observar de cerca a un gran político. En cualquier caso, sea directamente o a través de los libros, hemos de tratar de descifrar cómo los hombres conciben la Política, cómo la han ejercido los grandes políticos del pasado y cómo la ejercen los del presente. En este campo, el autor de estas líneas reconoce ser deudor, fundamentalmente, de la visión británica y de la visión liberal clásica de la Política.⁵

La realidad política misma, como fuente de conocimiento, suele expresarse a través de libros y escritos, frecuentemente no

5 El anglosajón era un liberalismo político que presupone una base social ética. Lo que hoy está ganando difusión como liberalismo es más bien una toma de partido sobre cuestiones que no son políticas —señaladamente el cognitivismo y el perfeccionismo—, que conduce a un cierto indiferentismo. Sandel llama a lo primero *republicanism* enfrentándolo al *proceduralism* de Rawls. En España, el procedimentalismo vendría más de Kelsen, conocido por todos los estudiantes de derecho, que de Rawls, desconocido para la gran mayoría. Últimamente, las posturas de un tipo más o menos vagamente rawlsiano están extendiéndose, pero más bien por efecto de los medios de comunicación y de las corrientes culturales generales. En idioma español, el vocablo “republicanismo”, para designar ese liberalismo político con contenido ético, no es el mejor, aunque algunos ya estén usándolo (por ejemplo, Fernando Inciarte, “Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana”, *Nueva Revista*, núm. 68, 2000, pp. 47-62, acerca de Beneyto, Juaristi y Thiebaut).

académicos. Muchas veces son libros que no tratan principal ni exclusivamente de temas políticos; obras heterogéneas y de diversos estilos: ensayos, literatura, historia o biografías.⁶ Si la Política no es solamente racionalidad, y si los conocimientos teóricos no son condición necesaria y suficiente para su correcto entendimiento, no podremos prescindir de la información, directa o indirecta, que proporcionan las obras de esta clase.

La segunda fuente de conocimiento la constituyen los libros académicos, o sea manuales, tratados o monografías sobre temas políticos, escritos habitualmente por especialistas o profesores, según unas normas típicas de formalidad y rigor. Todos los manuales y tratados de derecho constitucional, teoría del Estado, sociología política, ciencia política y materias similares tienen un concepto de Política, incluso aunque no esté expresamente definido.⁷ En ocasiones sucede que los autores de obras generales no tocan el tema de la Política con detenimiento, aunque hay excepciones como la de Heller, que en la *Teoría del Estado* dedica a este problema pocas pero excelentes páginas (183 y ss., 217 y ss.). Por lo tanto, los escritos más interesantes, en este apartado, son los que tienen por objeto principal responder a la pregunta: ¿qué es la Política? (aunque *La Política* de Aristóteles, por ejemplo, no lo tiene).

Sobre el papel de la reflexión en un trabajo como éste

En cualquier obra suele haber una fase en la que predomina la acumulación de información y otra en la que predomina la reflexión, aunque no sean del todo separables.⁸ Debido a la peculiar

6 Meynaud también opina que es importante “el estudio monográfico de los hombres de Estado”, aunque corrientemente en Francia las biografías se consideran como un género puramente literario, *op. cit.*, nota 15, p. 132. Recomendamos la espléndida biografía de Disraeli por Maurois, con ese título, Madrid, Rialp.

7 Escribe Nicholson que “todo estudioso del tema tiene, y debe tener, una respuesta, explícita o no, clara o confusa” (“What is Politics? Determining the Scope of Political Science”), *Il Politico*, XLII, 1977, pp. 228 y ss.

8 D’Ors señala tres fases: “poner, disponer, componer”.

índole del objeto y de las fuentes, en esta investigación crece la importancia de esa fase de reflexión en la que uno va elaborando lentamente la respuesta a aquella ardua y vieja pregunta. Se llega a un momento en el que casi todo se reduce a la reflexión y el diálogo con los interlocutores —los autores consultados—, de una manera especial con aquellos que uno considera más importantes por la profundidad o penetración de sus obras.

En este caso, los tres autores con los que mayor deuda contraí en el momento de escribir el primer manuscrito, en 1980, fueron Aristóteles, Max Weber y Bernard Crick. Ellos me acompañaron durante toda la laboriosa redacción de esta investigación. De Aristóteles debo destacar no solamente *La Política*, sino también la *Ética a Nicómaco*, que es igual de importante para el enfoque seguido aquí. En cuanto a los trabajos de Max Weber, subrayaré *La Política como vocación*, además de varios trozos de *Economía y sociedad*. Por su parte, *In Defence of Politics*, de Crick, es un pequeño gran libro, ágil y desenfadado, claro y profundo, escrito con humor y *common sense* y con la firme sencillez de las opiniones seriamente fundadas. Estas líneas debían, y siguen debiendo, mucho a *In Defence of Politics*, no sólo en el fondo sino también en diversos aspectos de forma y estilo, imitados o inspirados en esa obra.

Entonces era Bernard Crick profesor en Sheffield y yo no lo conocía personalmente, aunque manejaba su librito desde 1971. De 1980 al 2000 la deuda con Aristóteles y Crick se mantiene e incrementa, como también con Locke y Burke; en cambio con Weber, como con otros alemanes y españoles, disminuye. Éstos hicieron el gran favor de conducirme como hasta la puerta, pero en comparación con Aristóteles y los anglosajones, era como si sus dardos, aunque rodeados de mucho bagaje, siempre evitasen el centro de la diana, fuese por su manera de argumentar, por su estatocentrismo o por su reverencia hacia el poder. Muchos autores consulté antes de trabar conocimiento a fondo con Aristóteles y los anglosajones, pero parecían no decir mucho más que generalidades, eclecticismos y verdades oficiales, comenzando por el

hombre como animal político (usualmente fuera de contexto), la Política y el poder, el poder y el derecho armónicamente relacionados, la Política y el estado.... Ese pensamiento, fatigoso pero poco fructífero, dejó pasar un poco de luz con la insistencia de Sánchez Agesta en la Política como actividad libre y polémica. Después, las vigorosas (y retumbantes) páginas de Weber y Heller aportaron la distinción entre la Política y el resto de las actividades e instituciones, pero Weber seguía siendo demasiado pesimista. No se hizo la luz por completo hasta que cayó en mis manos *In Defence of Politics*, poniendo en pocas páginas las cosas en su sitio, simplificándolas, quitando telarañas y proclamando, para consuelo de las mentes medianas, que las cosas no son tan difíciles como parecen después de que los académicos pasen sobre ellas un velo de complicaciones en un lenguaje altisonante que es como una música que se compone a sí misma y vuela por encima del nivel de los mortales. Las palabras iniciales de la obrita de Crick eran tranquilizadoras: “siempre me siento deprimido por la capacidad de los académicos para complicar las cosas en exceso...” (y es de suponer que se refiere a académicos anglófonos). Aristóteles, después de *In Defence of Politics*, ya podía ser leído con más provecho. Luego vendría el sacar partido al *Segundo Tratado* de John Locke.

* * * * *

VI. NOTAS

ACERCA DEL APARTADO II “DOCE TESIS SOBRE LA POLÍTICA”

Acerca de la *tesis segunda* (“Que la política es una actividad de los hombres”)

Sobre la glorificación del Estado como objeto digno de respeto y servicio universal, véase Dyson, *The State Tradition*. En este punto se enfrentan dos concepciones de la democracia: la rousseauniana, que considera que la voluntad democrática del pueblo merece una rendición incondicional y lo puede todo, y la angloamericana, que en el fondo sigue considerando a la democracia como la menos dañina de las formas de gobierno, y el poder y la Política como males necesarios. Hasta en la actitud de la gente hacia los guardias y funcionarios se puede ver esta diferencia, que se explica porque la democracia continental, en el fondo, es estatista y nunca se deshizo totalmente del concepto de soberanía.

Sobre la confianza en el hombre, véanse las obras de Friedrich, Carl, *The New Image of the Common Man*, 1950, trad. al español en Buenos Aires, 1957, y *El hombre y el gobierno*, Madrid, 1968, pp. 62-68. Es una constante en la tradición inglesa, pues “hasta un gato puede mirar a su rey”, como dice el refrán; y más fuerte aún en la americana. Lincoln fue un ardiente defensor del hombre común. Véase también Chesterton, “Ortodoxia”, en *Obras Completas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1967, cap. IV.

Acerca de la *tesis tercera* (“Que la Política es una actividad libre, por lo que la conexión entre ella y la libertad es más estrecha de lo que parece”)

Cuando se dice que la libertad estará a salvo mientras la Política siga siendo capaz de desbordar los esquemas, nos referimos a la libertad en un sentido general, no a la personal. De entre la literatura en español, Irazusta ha insistido en el carácter histórico, empírico, no predecible científicamente, de la Política. Véanse Irazusta, Julio, *La política, cenicienta del espíritu*, Buenos Aires, Dictio, 1977, y Segovia, Juan Fernando, *Julio Irazusta*, Mendoza, EDIUM, 1992, especialmente pp. 26 y ss., 33 y ss.

Acerca de la *tesis cuarta* (“Que la Política no lo puede todo, ni está en todo”)

Mucho hay que decir acerca de esta tesis. Esa superficialidad ha sido un reproche que se me ha formulado en estos años como si fuera algo peyorativo. Pero también el derecho es superficial: en un litigio de derecho de familia, el juez realmente no sabe nada. La Política es relativamente superficial respecto de la sociedad (de ahí la autonomía de la sociedad civil) y enteramente superficial respecto de los problemas más profundos del ser humano, los cuales ni siquiera roza.

Al hablar de la jurisdicción la mencionamos como actividad estatal porque es lo corriente, pero no hay nada en la impartición de justicia entre iguales que implique necesariamente la intervención estatal, al menos mientras el juzgador no necesite la fuerza del poder para garantizar la ejecución.

La poesía *Esperando a los bárbaros*, del griego Konstantinos Kavafis, está en *Poesías completas*, versión de Álvarez, J. M., editorial Hiperión, 1996, pp. 28 y 29. La escribió en 1904. El final casi resulta cínico: que alguien —aunque sean unos bárbaros inventados—, rompa nuestra indolencia y nos obligue a redefinir

el orden político. Realmente, la base de que Kavafis parece partir —que si no se resuelve el problema político, la vida social se detiene por completo— es incorrecta, pues sin Política se puede comprar y vender, edificar y cultivar; aunque sin libertades públicas ni participación. No se debe ignorar el hecho de experiencia de que algunas personas no echan de menos la libertad política. *Esperando a los bárbaros*, nos suministra un buen ejemplo, incluso exagerado, de supremacía de la Política, pero, por lo demás, los repetitivos poemas kavafianos son decadentes sin ser excelentes así que, según mi modesta opinión, no merecen la pena.

Otros versos políticos interesantes y de mayor calidad, pero diferentes a los de Kavafis, y diferentes entre ellos, son “An Irish Airman...” de William B. Yeats (1865-1939) y “The Soldier” de Rupert Brooke (1887-1915) que se presentan a continuación:

Yeats:

“Yo sé que aquí me espera el sino,
entre estas nubes de lo alto.
Odio no tengo al enemigo,
ni amor tampoco al de mi lado.
Kilrartan Cross sólo es mi patria,
y aquellos pobres mis paisanos
son, y no pueden perder nada,
ni, en cualquier caso, ganar algo.
No por ley ni por deber lucho;
ni un jefe o plebe me han llevado;
que sólo un caprichoso gusto
a este montón de nubes trajo.
Todo en mi mente sopesado,
vano soplo me es ya mi suerte,
y mi pasado, un soplo vano:
pesan lo mismo vida y muerte”.

Brooke:

“Sólo pensad de mí, si veis que
allí he muerto,
que allí hay un rincón, en esa extraña tierra,
eternamente inglés; y que ese rico suelo
un máspreciado polvo dentro de sí encierra.
Un polvo que Inglaterra vio nacer
y formarse;
le dio conciencia, flores a las que amar, senderos
que correr respirando sus aires, y bañarse
en sus ríos, bendito por soles hogareños.
Mi corazón, pensad, libre ya de malicia,

doquiera, como pulso de alguna
mente eterna,
eco será de aquello que aprendió
en Inglaterra:
sus vistas y sonidos; felices como
el día
unos sueños, la risa de amigos
aprendida,
y, bajo un cielo inglés, en paz, la
gentileza”¹.

La desgarrada poesía de Yeats refleja su situación personal: maldice la Política y afirma que la única comunidad humana que tiene su lealtad es la remota Kiltrartan Cross. Al mismo tiempo, estaba políticamente comprometido con la causa irlandesa... con un compromiso a medias y a remolque de su amada Maud Gonne. Todo lo contrario, la perfecta armonía con la comunidad política hasta terrenos prepolíticos, se ve en el poema del joven soldado inglés Rupert Brooke.

1 “An Irish Airman Foresees his Death”, recogido en *The Wild Swans at Cole*, 1919; versión basada en la traducción española de don Álvaro d’Ors. El original dice: “*I know that I shall meet my fate / Somewhere among the clouds above; / Those that I fight I do not hate, / Those that I guard I do not love; / My country is Kiltrartan Cross, / My countrymen Kiltrartan’s poor, / No likely end could bring them loss / Or leave them happier than before. / Nor law, nor duty bade me fight / Nor public men, nor cheering crowds, / A lonely impulse of delight / Drove to this tumult in the clouds; / I balanced all, brought all to mind. / The years to come seemed waste of breath, / A waste of breath the years behind / In balance with this life, this death*”.

Y el original de Brooke: “*If I should die, think only this of me: / That there’s some corner of a foreign field / That is for ever England. There shall be / In that rich earth a richer dust concealed; / A dust whom England bore, shaped, made aware, / Gave, once, her flowers to love, her ways to roam, / A body of England’s, breathing English air, / Washed by the rivers, blest by suns of home. / And think, this heart, all evil shed away, / A pulse in the eternal mind, no less / Gives somewhere back the thoughts by England given; / Her sights and sounds; dreams happy as her day; / And laughter, learnt of friends; and gentleness, / In hearts at peace, under an English heaven*”. Estos versos se cumplieron poco después, pues Brooke moriría a los veintiocho años en Skyros, durante la Campaña de los Dardanelos. Traducción española de don Álvaro d’Ors para *El ejemplo constitucional de Inglaterra*, de donde se toma.

Acerca de la *tesis sexta* (“Que la política es por naturaleza polémica y conciliatoria al mismo tiempo”)

La importante cuestión del acuerdo, fundamental o procedimental, ha hecho correr mucha tinta. Dividiremos nuestros comentarios en varios apartados.

a) El constitucionalismo tradicional partía de la base, manifiesta o dada por supuesta, del acuerdo en lo fundamental (Tocqueville, Lord Balfour). El de nuestros días, en cambio, asocia democracia con acuerdo en lo procedimental, sobre todo en Europa, pero ahora también entre los anglófonos. Es frecuente encontrar una opinión que sostiene el segundo, si bien tomando los derechos humanos como si fueran un núcleo de acuerdo fundamental. La cuestión cobra importancia porque a pesar de la verbosidad laudatoria de los derechos, existen hoy sombras que oscurecen su universalidad, como el aborto, los rebotes de racismo y todo lo que ponga en duda que “un hombre es un hombre y tiene una dignidad igual a todos los demás hombres”.

Pero desde otro punto de vista, la discusión resulta un poco bizantina: primero, porque el uno no va contra el otro; segundo, porque aunque lo ideal sea el acuerdo fundamental, si no existe es imposible crearlo *ex novo* por coacción; tercero, porque un acuerdo procedimental químicamente puro es difícil en teoría e imposible en la práctica. Tómese la proposición “las decisiones se tomarán por el voto igual de todos”: se dirá que es sólo procedimental, pero si se analiza a fondo se verá que implica un serio pronunciamiento sobre la igualdad de la naturaleza humana. Por esta razón, resulta que, o bien o el acuerdo procedimental es algo más que procedimental, o resulta frágil; por eso la Constitución alemana de 1949 (y tras ella la española de 1978) consagra un constitucionalismo que tiene algún contenido esencial. Incluso para algo tan trivial como practicar el deporte por el deporte hace falta una adhesión más que formal a las reglas de juego. Recordemos el film de David Putnam *Carros de fuego* (*Chariots of Fire*, 1985): Eric Liddell y Lord Andrew Lindsey juegan tan limpio que sería un

placer competir con ellos; están por encima de los resultados, por encima del deporte mismo, el uno como puritano presbiteriano escocés, el otro como un *gentleman* sacado de un libro de Wodehouse. En cambio, Harold Abrahams respeta las reglas pero, como le reprochan los *principals* de Gonville and Caius College y Trinity College, quiere ganar por encima de todo; ya no estamos ante el espíritu del *sportman* sino ante el del profesional. El extremo opuesto a Liddell y Lindsey es el corredor francés que derriba a Eric: seguramente, en algún momento anterior había proclamado su respeto a las reglas procedimentales.

Otra razón por la que la controversia puede complicarse innecesariamente es la existencia de diferentes niveles de acuerdo que versarán sobre diferentes aspectos. Acerca del pluralismo político no hay mucho que decir a menos que llegue a amenazar con disolver la propia comunidad política, y aun en ese caso siempre habría que dejar lugar al derecho de autodeterminación, al derecho a desobedecer las leyes y a la objeción de conciencia. Pero el relativismo político no es lo mismo que el relativismo ético o el cognoscitivo, para no entrar ahora en el pluralismo jurídico, dentro del cual también habría que distinguir el que se refiere a las fuentes y procedimientos de producción de derecho del que se refiere a la justicia material.

b) En cuanto a si es mejor el acuerdo fundamental o el procedimental, me aparto en ese punto de mi respetado amigo el ilustre profesor Bernard Crick, cuando dice en *In Defence of Politics* que

la Política es una actividad o proceso conciliador, no un conjunto de reglas sustantivas... La Política puede cambiar las leyes pacíficamente... siempre que haya un amplio consenso sobre los procedimientos... En otro lugar he escrito sobre el concepto de “valores procedimentales”: un mínimo respeto por parte de los activistas políticos a la libertad; tolerancia, respeto a la verdad, así como empatía, y voluntad de resolver las disputas por medio de la discu-

sión” (ed. de 1992, p. 247; véase también *Consensus*, en las pp. 176-178).

Lo que ocurre en primer lugar es que esos valores, al menos vistos desde la España de hoy, no parecen sólo procedimentales (quizá sea un problema de la óptica de cada país). La sola expresión “respeto a la verdad” resultaría sospechosa a muchos relativistas españoles; recuérdese la alabanza de Kelsen al escepticismo basada en que en una democracia no podría haber tal cosa como “la verdad”. Crick argumenta contra el acuerdo fundamental diciendo que o bien “es muy fundamental... o bien es simplemente... político” (*In Defence of Politics*, p. 176). El ejemplo de consenso fundamental que pone es del tipo de “un hombre es un hombre” y “una rosa es una rosa”, y dice que de tan fundamental que es, en realidad es un presupuesto necesario de todo orden político, lo que convertiría su postulación en superflua. Ahora bien, en nuestros días son justamente esas obviedades prepolíticas como “un hombre es un hombre” las que han dejado de ser obvias. La experiencia de los años ochenta y noventa es como de haber llegado, como si de una conquista se tratara, a la pérdida del acuerdo más fundamental, que —huelga decirlo— no es el político, ni siquiera el moral, ni siquiera el cultural, sino el cognoscitivo. Un demócrata no puede estar demasiado seguro de que “una rosa es una rosa” y no un nombre, o de lo contrario puede ser acusado de fundamentalismo. Justamente, Kelsen (y otros) son ante todo relativistas cognoscitivos.

En esa línea de “conquista democrática del desacuerdo” está la letra del artículo 1.1 de la Constitución de España que “propugna como valor superior de su ordenamiento jurídico ...el pluralismo político”. Esa desafortunada redacción tiene poca importancia en la práctica pero refleja una mentalidad. Aparte del pluralismo inherente a la acción política libre y polémica, ¿es necesario ordenar la incesante búsqueda de metas siempre nuevas de pluralismo, en una especie de *never ending story*? ¿Será anti-constitucional estar conscientemente de acuerdo más allá de un

cierto tiempo? Al final, esa proclamación genérica de pluralismo, en España convive pacíficamente con un estatismo y un monismo jurídico notables; e incluso en lo político el pluralismo no es grande. La Constitución dice poco o nada sobre un mínimo acuerdo fundamental, quizá porque sea innecesario o improcedente, pero no se ve que sea más necesario ni conveniente *ordenar* el pluralismo.

c) Por causas diversas, las contemporáneas sociedades occidentales experimentan una erosión de su antiguo acuerdo fundamental que no se detiene en lo político sino que llega a lo más profundo (véase C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, existe traducción en español). Tenemos menos acuerdo fundamental que en la antigüedad, pues ellos tenían *pietas*, orden del mundo y ley moral universal. Para socavar los cimientos del consenso, basta negar la posibilidad del conocimiento y del orden del mundo. Si volvemos la vista al acuerdo fundamental que llegó a haber en las grandes democracias, comprobamos que tenían un acuerdo amplio sobre los fundamentales prepolíticos (visible en los versos de Brooke), sobre lo fundamental político, e incluso sobre muchas cosas menos fundamentales. Era como una confrontación deportiva con un sincero acuerdo en todo (a qué se juega, cómo se juega, dónde, cuándo, quién arbitra), excepto el resultado. Eso suavizaba la polémica, haciéndola verdaderamente política, pues el deporte ejemplifica la compatibilización de acuerdo y desacuerdo. Aquel consenso se había formado lentamente a base de elementos judíos, cristianos, grecorromanos y anglosajones, más la específica cultura política británica o norteamericana. La experiencia está mostrando que, aparte de los cambios inevitables, como los étnicos, erosionar es fácil; construir, lento y difícil.

En este punto hay una diferencia de perspectivas: Inglaterra y Estados Unidos vienen de un acuerdo tan amplio que abarcaba incluso muchos aspectos accidentales de la vida en sociedad. En cambio, en España en 1931-1939 no había acuerdo político sobre nada, ni sobre el terreno de juego ni sobre las reglas ni sobre a qué se jugaba... Incluso en 1975 el acuerdo era limitado y nada

universal: republicanos, monárquicos, franquistas, continuistas, reformistas, rupturistas, separatistas, centralistas, extrema derecha, extrema izquierda....

d) En cuanto a los pares de fuerzas mencionados, no están formados por fuerzas de la misma importancia. El orden y el poder pueden normalmente darse por supuestos. Lo que hace a la política ser política es la posibilidad de impedir que el gobernante imponga su deseo sin más, que necesite el consentimiento de los gobernados.

e) La referencia a Karl von Clausewitz (1780-1831) es de *Vom Kriege*, un típico enfoque alemán de la Política como poder y conflicto que respondía a la situación de las guerras napoleónicas. La frase literal, según el *Oxford Dictionary of Quotations*, era: “La guerra no es sino la continuación de la Política con la mezcla de otros medios” (ed. conmemorativa, 1952, p. 888).

f) “*H. M. Opposition*” es una frase dicha por J. Cam Hobhouse en 1826 (voz “*Opposition*” en R. Scruton, *A Dictionary of Political Thought*).

Acerca de la *tesis séptima* (Que la Política se compone de varios aspectos distintos y hasta en cierto modo opuestos, lo que explica las dificultades para captarla tanto en la práctica como en la teoría)

Al pasar el tiempo y poner las cosas en su sitio, se ve que esa obra de Ortega y Gasset no aporta una ayuda decisiva para la comprensión de nuestro problema. El personaje estudiado no es sino un animal político —en el sentido ordinario, no en el aristotélico—, y ello sólo por “supuestamente poseer una anímica o connatural aptitud para politiquear; quizá simplemente para mandar”, como escribe Paulo Ferreira da Cunha, *Arqueologías jurídicas*, Porto, 1996, p. 63.

Acerca de la *tesis octava* (“Que el sentido común y el sentido del humor importan más de lo que parece”)

Esta tesis no es una defensa de la incoherencia ni la duplicidad. La coherencia *moral* es una gran virtud personal. La coherencia *intelectual* no necesariamente ayuda al conocimiento de las ciencias prudenciales como la Política y el derecho, donde lo que importa es conocer la realidad. Pero el problema no es de coherencia moral frente a duplicidad sino de conocimiento realista, prudencial, *commonsensical*, frente a conocimiento por sistemas teóricos, como el hegeliano y, entre los influyentes ahora, el kelseniano. Al cientificista sistemático le cuesta comprender que a veces, en Política, lo que pasa es que las cosas simplemente ocurren, sin que opere tras ellas ningún espíritu absoluto en alguna de sus fases predeterminadas desde la eternidad.

Lo que estamos diciendo también se aprecia en el derecho, donde la confrontación entre ambos planteamientos se puede ver desde los juristas romanos hasta nuestros días, y explica el enfrentamiento entre judicialistas y normativistas.

En esta tesis partimos de la visión antropocéntrica de la Política y de la confianza en el hombre (tesis segunda) y en su sentido común. Ahora bien, es una experiencia ya vieja que el hombre medio, en Política, no siempre es un modelo de comportamiento racional ni de sentido común, cosa que los escritores antiliberales de los años treinta supieron explotar. Aun más, aplicamos a la Política menos racionalidad y sentido común que a la adquisición de una vivienda.

La técnica moderna, aplicada a la publicidad comercial y a la propaganda política, ha mostrado su capacidad y nuestra debilidad: casi es capaz de fabricar la opinión pública y de crear las necesidades. Por otra parte, los problemas son cada vez más complicados, con lo cual los ciudadanos no podríamos informarnos a fondo ni aunque leyéramos los programas electorales en todas sus versiones.

Pero la culpa no es sólo de las dificultades externas. En ocasiones, la gente cree al gobierno lo que jamás creería al vendedor de lavadoras. En España en 1982, bastante gente dio crédito a la promesa electoral del PSOE, manifiestamente imposible, de crear 800.000 empleos. O tómese el caso de los pensionistas y desempleados: hasta los propios interesados terminan concediendo que, en el fondo, no cabe una política económica alternativa. Las campañas electorales son para tontos y apelan a lo menos político, como el atractivo personal de los candidatos. Actuamos como simples y crédulos que no cuidaran de sus propios intereses. Al final, parece como si estuviéramos asistiendo al acabamiento de lo que fue uno de los presupuestos de la democracia: el hombre racional, interesado en la cosa pública, que se informa, delibera y vota.

El problema no tiene una solución definitiva, pero la gente no es tonta. Por un lado, es conforme a la naturaleza humana que dediquemos más tiempo a informarnos sobre nuestra futura vivienda que sobre el Tratado de Maastricht. Ni el derecho ni la Política están hechos para el héroe del interés público sino para el *bonus paterfamilias*, que se preocupará más siempre por lo que le afecta más. Por otro lado, quizá haya que admitir que la tecnología de la publicidad puede alcanzar tal sofisticación que llegue a ser más fuerte que nuestra independencia de criterio. Los expertos en publicidad lo saben, apelando al sexo para vender simples bolígrafos. Quizá haya que admitir que la seguridad que teníamos de gobernar nuestra propia inteligencia y deseos procede de otra época, cuando las técnicas de propaganda eran anteriores a los años treinta. Antes, un hombre medianamente cultivado y de criterio independiente podía asegurar el blindaje de su mente; ahora, tendría que huir al desierto o desenchufar la televisión (aparte de la escasez de hombres cultivados e independientes). Otra solución es desarrollar la propia independencia de criterio, lo cual no es fácil pero tampoco imposible.

La gente no es tonta; la prueba es que la publicidad no les engaña tan fácilmente en materia de viviendas o lavadoras. Y

también en Política podemos poner ejemplos de elección popular que resulta ser razonable y realista. Pero como es improbable que las personas corrientes vayamos a dedicar a la Política un esfuerzo grande, nos queda la solución de practicar una combinación de sentido común, desconfianza hacia los políticos y honestidad.

Sobre el comportamiento del votante y lo que deja que desear escribió ya Joseph Schumpeter en los años cuarenta, véase “Two Concepts of Democracy”, publicado en *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) y en Anthony Quinton, *Political Philosophy* (Oxford, 1967, pp. 153-188); especialmente “Human Nature in Politics”, pp. 160-169 (donde Schumpeter no trata de la naturaleza humana sino de la racionalidad del votante).

Acerca de la *tesis novena* (“Que no todos parecen tener la misma capacidad para comprender y hacer la política”)

El ejemplo de constitucionalismo que dieron Inglaterra y Estados Unidos al mundo tiene un valor intemporal, pero los visitantes del Reino Unido hoy en día no suelen protagonizar conversaciones como esa. Por otra parte, nadie ignora que a partir de los años sesenta el edificio comienza a presentar grietas. Nos basamos en A. C. Pereira Menaut, *El Ejemplo Constitucional de Inglaterra*, Madrid, 1992. También en Estados Unidos hay indicios del fin de su época clásica. Mientras tanto, las dictaduras retroceden y la democracia hace progresos en países que tenían poca o ninguna tradición constitucional, como Alemania, España y otros.

La cita de Sir Kenneth está en el comienzo de *Las Constituciones modernas*. Aparte de la ironía, quiere decir que un pueblo así no necesita Constitución escrita.

La cita de Dickens está en el capítulo XI de *Our Mutual Friend* (1865). Realmente Dickens ridiculiza a Mr. Podsnap (en el contexto de ese capítulo, titulado “Podsnappería”, está claro), pero de ahí no se puede inferir que Dickens esté contra el sistema político británico, que demuestra conocer razonablemente en ese libro y en *Pickwick Papers, A Tale of Two Cities* (donde queda

malparada la Revolución francesa) y otras de sus novelas. Sus críticas van más dirigidas a la injusticia social que a proponer un cambio de sistema constitucional. En *Casa Desolada* reciben un buen varapalo la prisión por deudas, la lentitud de los litigios y la jurisdicción de la *Court of Chancery* (ahora inexistente).

La imagen seria y reposada de los españoles era común (*cf.* Díez del Corral en Meinecke). Puede verse también en Kant.

Las citas de André Hauriou y sir M. Amos pueden verse en Hauriou, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, Barcelona, Ariel, varias ediciones.

Respecto a la desigualdad entre las personas, uno de los más clásicos y fundamentados argumentos es el de origen platónico: que gobiernen los capacitados, así como la medicina la practican los médicos (ejemplo típico de Platón) y deciden sobre medicinas y tratamientos con o sin el consentimiento de los pacientes. Por esto el cientificismo es uno de los mayores enemigos de la democracia (me remito a A. C. Pereira Menaut, *Política y educación*, Pamplona, EUNSA, 1993, pp. 25-40).

Acerca de la *tesis décima* (“Que la política no es universal”)

Under Western Eyes, de Conrad, se publicó en 1911. El autor, polaco de nacimiento pero naturalizado inglés, conocía bien el “alma rusa” y expuso a sus lectores el contraste entre ambos mundos (la cita es de las pp. 135-136 de la edición de Penguin, 1985; véanse también 131, 134, 300 y *passim*). La sociedad rusa que Conrad expone en su novela no es política, al revés de lo que a Marx le molestaba de Inglaterra, que era un país político. En la mentalidad rusa de *Bajo la Mirada de Occidente*, aparte del rechazo expreso de la Política, se aprecia una extraña combinación de misticismo, fatalismo e irracionalidad; todo inmerso en un pensamiento totalizante sin lugar para distinciones ni matices. Cuando se habla de resolver los problemas de Rusia, el derecho no es mencionado; las cosas no pueden arreglarse por medios políticos; no se habla de la libertad individual. La confrontación y el

pluralismo son malos en sí, la visión política occidental es irremediablemente superficial, la solución a los problemas rusos sólo puede venir de un baño de sangre. En un prólogo a una edición de 1920, ya después de la Revolución, Conrad añadía una conclusión pesimista: “oprimidos y opresores son todos rusos; y... el tigre no puede cambiar sus rayas ni el leopardo sus manchas” (ed. española de Madrid, Alianza, 1984, p. 10).

En ese mundo poco político se hace igualmente poco aprecio de lo jurídico. Un profesor norteamericano que viajó a la URSS en los años sesenta, encontró la misma actitud frente al derecho: un planteamiento no jurídico, quizá oriental, según él (G. Feifer, *Justice in Moscow*, 1964, p. 343; *cit.* por Lon Fuller, *Anatomía del derecho*, trad. esp., Caracas, 1969, pp. 13-15).

Acerca de la *tesis decimosegunda* (“Que existen posturas antipolíticas”)

Las cosas han cambiado algo desde 1980. La efervescencia política, entonces incluso exagerada a veces, ha dejado paso a una especie de *idioteia* o huida generalizada de lo político: millones de hombres *light* viviendo vidas triviales, adheridos a las televisiones en sus casas; conformistas, acríticos. Viene aquí al caso la conocida profecía de Tocqueville:

Veo una muchedumbre innumerable de hombres parecidos o iguales, los cuales giran sin cesar sobre ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares... Por encima de esa masa se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga en exclusiva de garantizar los goces de todo y controlar su destino. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave (*La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1980, t. II, pp. 264 y ss.).

Sobre esto véase también García-Huidobro, Massini y Bravo, *Reflexiones sobre el socialismo liberal* (Santiago de Chile, Editio-

rial Universitaria, 1988, pp. 131-134), donde se comenta la profecía tocquevilleana con más detalle.

Aristóteles decía que la Política consistía en hombres libres deliberando y decidiendo sobre cómo ordenar su vida en comunidad. Si eso es así, la Política se bate en retirada, aunque sea por razones distintas de las de Dostoievski y Conrad. No hay discusión pública; el debate está secuestrado por los periodistas, los políticos y los tecnócratas, únicos que pueden opinar sobre las complejidades de la Unión Europea y problemas similares. (Tal vez esta visión esté sesgada por la experiencia española de estos años).

ACERCA DEL APARTADO III “LO QUE LA POLÍTICA NO ES”

1. *Acerca de la confusión entre Política y educación*

Aunque aquí criticamos la postura del discípulo de Sócrates que ha pasado a la posteridad como “platónica”, la Política también debe mucho a Platón, que vivió largos años y en *Las leyes* moderó su postura. Bernard Crick incluso dice que

“Platón fue la primera persona conocida que estableció una clara distinción entre lo que se nos ordena como ley y lo que por medio del razonamiento podemos percibir como justo, y argumentó que los hombres pueden construir una comunidad política ideal (como hizo en su diálogo *La República*) o, por lo menos, una comunidad política mejor (como en *Las leyes*)” (véase Crick, “La tradición clásica...”, en este mismo vol.).

También Sócrates mantuvo algunas posiciones realistas acerca de la Política y la imposibilidad de transmitirla por medio de la educación (me remito a *Protágoras* 318 e-320 b y a lo que se comenta en A. C. Pereira Menaut, *Política y educación*, Pamplona, EUNSA, 1993, pp. 33 y 34).

“¿Puede ser la Política una ciencia?”, de David Hume, está publicado en sus *Ensayos Políticos* (Madrid, IEP, 1955; pp. 435-461). Allí aparece también la cita de A. Pope, “Essay on Man”, libro III (véase Hume, p. 435).

Acerca de la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, hay que acudir a las obras de Álvaro d’Ors, en especial “Autoridad y potestad” (1964), publicado en *Foro Gallego* (1969) y en *Escritos varios sobre el derecho en crisis* (Madrid, CSIC, 1973). Véase también el libro del d’orsiano Rafael Domingo, *Auctoritas* (Barcelona, Ariel, 1999). La referencia de Friedrich sobre la autoridad está en el capítulo doce de *El hombre y el gobierno* (trad. esp., Madrid, Tecnos, 1968). Coincide con d’Ors en uno de los ejemplos, consultar a un médico o ingeniero (p. 255). Friedrich cita a Bertrand de Jouvenel, que concibe la autoridad como la “capacidad del hombre de conseguir que sus propuestas sean aceptadas” (*De la souveraineté*, 1955, hay traducción en español; la cita está en Friedrich, p. 248).

Las citas de Weber son de “La política como vocación” (*El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967, pp. 81-179), p. 115, y de “La ciencia como vocación” (pp. 180-231 del mismo volumen), p. 220.

2. Acerca de Política y economía

La cita de Adam Smith es de *Riqueza de las Naciones*, V, I, II, 2. Puede encontrarse la misma idea en la lección del 22 de febrero de 1763 de sus *Lectures on Jurisprudence*.

La cita de Weber está en *Economía y sociedad* (México, FCE, 2 vols., 1964), vol. 1, p. 273; véanse también pp. 46 y ss.

Sobre la independencia (relativa) de los aparatos burocráticos soviéticos respecto de la dinámica de la economía puede verse el análisis que hacía el autor marxista N. Poulantzas, conocido entre nosotros en los años setenta.

3. *Acerca de Política, administración y tecnocracia*

El original de Pope dice: “*For forms of government let fools contest, / whate’er is best administered is best*”.

La cita de Albert Schäffle es de “Über den wissenschaftliche Begriff der Politik”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften* 53 (1897), 579 ss.

La cita de Alexandre Koyré está en su librito *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza, 1966.

4. *Acerca de Política y derecho*

Sobre el derecho en general recomendamos siete libros, todos breves: Sergio Cotta, *Perché il diritto* (hay traducción en español, Madrid; Rialp), L. B. Curzon, *Jurisprudence* (Plymouth, M&E, 1988); C. J. Friedrich, *La filosofía del derecho* (México, FCE, 1964); Álvaro d’Ors, *Nueva introducción al estudio del derecho* (Madrid, Civitas, 1999); *Derecho y sentido común* (Madrid, Civitas, 1995); Sir Paul Vinogradoff, *Introducción al derecho* (México, FCE, 1964) y Jorge Adame, *Filosofía social para juristas* (México, McGraw-Hill, 1998).

Las citas de Robert L. Stevenson son de *Catriona* (1893), parte primera, cap. 4, y parte primera, cap. 18, pp. 41, 42 y 156, respectivamente, en la edición de la editorial Anaya, Madrid, 1985.

La cita de Spinoza es del *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) cap. XVI, 2. Es un capítulo bastante crudo. El parágrafo 2 dice que los peces están determinados por la naturaleza a comerse los grandes a los chicos y que así actúan conforme al derecho natural. En el parágrafo 24 insiste en la idea de que el derecho natural sólo depende del poder de cada uno.

En cuanto a los valores, Richard Stith explica que

El problema radica en que un valor es una *meta*, un estado de ser que queremos. No nos indica exactamente la conducta que sea ne-

cesaria para llegar a la meta. En cambio, un derecho es una relación humana, una conducta o una omisión ya exigida específicamente.

Aduce los ejemplos siguientes:

El “valor de la vida” puede avanzarse a veces a través de la muerte, el “derecho a la vida”, nunca; ... y sobre todo si decimos que el valor tiene que ser “efectivo” (como dice el Tribunal [Constitucional] español), puede llevarnos incluso a afirmar que sería anti-constitucional que el Estado *no* matara a los asesinos (Stith, “Los límites de la comunidad humana en la jurisprudencia constitucional occidental”, 1990).

Stith va al centro del problema al señalar el efecto perturbador de los valores, que aumenta si se pretende que hayan de ser efectivos.

Respecto a la difícil judicialización de lo político, en los primeros meses de 1997 hubo en España un nuevo ejemplo. En el curso de un litigio, un juez reclamó unos documentos que un gobierno anterior había clasificado como secretos porque se referían a la guerra sucia contra ETA (los llamados “papeles del CE-SID”). Los jueces del Tribunal Supremo celebraron sesiones larguísimas durante varios días antes de tomar la decisión de ordenar al gobierno la desclasificación de gran parte de dichos documentos. Es interesante notar que los argumentos en favor de la entrega de los papeles eran jurídicos (que los documentos eran necesarios para resolver un pleito), mientras que los argumentos contrarios eran políticos: el daño para la seguridad del Estado e incluso el daño para la imagen de los servicios secretos españoles en el exterior. Los políticos del gobierno implicado, socialista, que había estado presidido por Felipe González, defendían la desobediencia a la sentencia, y en general, la incompetencia de los jueces para tomar tales decisiones, argumentando que la función de defensa es competencia del Ejecutivo, y que la intervención

judicial rompería el equilibrio de los poderes. Pudo verse cómo los criterios políticos introducían un elemento extraño en el razonamiento jurisdiccional, pues no tenían nada que ver con la resolución justa del caso; antes bien, tendían a bloquearla. No entramos ahora en cuestiones marginales aquí, como el hecho de que muchos de esos documentos ya eran conocidos por la prensa y otros no eran realmente relevantes para la seguridad del Estado. Y tampoco existía realmente equilibrio entre los poderes, roto desde hace mucho tiempo en favor del Ejecutivo.

5. *Acerca de Política, moral y democracia*

En general, hay bastante que decir. Montesquieu, en el *Espíritu de las leyes* (libro III, V y VI; libro V, II-IV, VI-VII), insistía en la necesidad de la virtud para la democracia y se extendía al tratar de la frugalidad, que consideraba muy importante. Por cierto que ese planteamiento contribuye a ponernos en la pista de lo asimétricas que son las relaciones entre Política y economía. En efecto, la libertad política favorece a los débiles, mientras la económica favorece a los fuertes; el liberalismo político garantiza a todos un mínimo, el económico, no. No hay una relación necesaria entre constitucionalismo y capitalismo, aunque hoy lo parezca por no existir otra alternativa económica.

Sobre el origen cristiano de la dignidad véase lo que opina Martin Kriele en su artículo “Libertad y dignidad de la persona humana” (*Persona y Derecho* 9 (1982), 39-46). En la p. 45 se lee:

En la tradición cristiana se hablaba de la imagen divina del hombre. Los ilustrados del siglo XVIII eran... anticlericales frente al Estado confesional, y muchos de ellos se confesaban deístas o ateístas. Pero vivían como algo perfectamente natural dentro del clima de la *ética de la tradición* [cursiva en el original], que era el que conformaba la cultura moral y política de su época... La idea de la dignidad humana contenía para los ilustrados del siglo XVIII una tradición religiosa; la sensación de que el hombre es un ser eterno, indestructible en su dimensión espiritual....

La misma idea aparece también en su libro *Liberación e Ilustración. Defensa de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 1982, pp. 52-56. Desde esta perspectiva, la discusión sobre si la dignidad contemporánea es cristiana o kantiana (como sostiene Álvaro d'Ors en su conocido artículo sobre la dignidad publicado en *La Ley* de Buenos Aires) pasa a segundo plano: aunque fuera kantiana, no por ello dejaría de ser cristiana, de alguna manera. Además, nunca sería kantiana la dignidad de los personajes calderonianos (“al rey la hacienda y la vida se ha de dar, pero el honor es patrimonio del alma”), ni la de los que discutían en las asambleas del ejército de Cromwell (todo hombre en Inglaterra tiene derecho a vivir su vida). Los segundos son muy conocidos; sobre los primeros, véase Alberto Gil, “La dignidad de la persona humana en el auto sacramental ‘La vida es sueño’”, *Persona y Derecho* 9 (1982), pp. 225-235. Consúltese también Eduardo Soto Kloss, *Derecho administrativo. Bases fundamentales* (Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1996, 2 ts.), pp. 50-79 del t. I (estudia incluso los antecedentes de la dignidad humana en el Antiguo Testamento).

La cita de Fieschi está en Weber, *La Ética protestante*, 152 n. 79 (Barcelona, Península, 1969). Cromwell, a pesar de su sincera religiosidad, supo actuar en ocasiones como un político expeditivo que acometía líneas de acción de dudosa moralidad, aunque estuvo lejos de elevar la inmoralidad a norma de la conducta política. Fue una persona suficientemente complicada como para esas incoherencias.

L'Ethocratie de Paul Henri Thiry, barón de Holbach, es difícil de encontrar ahora (afortunadamente no es mucho lo que se pierde). Sus ideas pueden verse en su obra *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 3 ts., Amsterdam, 1776, t. 2, secc. 4a, pp. 21 y ss. (ed. facsímil: Friedrich Frommann (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970).

Las referencias a Hermann Heller son de su *Teoría del Estado*, p. 205: “... mal iría el cuidado y educación de los hijos si hubiera sólo de depender de las disposiciones de derecho de Familia

que el Estado establece...”. Y, un poco más adelante: “pero cuanto menos pueden los ordenamientos y órganos extraestatales establecer y mantener la necesaria ordenación de la vida social, tanto más imperiosa será la urgencia de que el Estado se encargue de crear normas y de velar por su cumplimiento”.

Entre los angloamericanos se está produciendo en estos últimos cuarenta años un cambio mayor que en los anteriores tres siglos: de la democracia liberal con contenido moral, a la democracia procedimental. El pragmatismo les lleva con facilidad hacia lo segundo, pero también les lleva a no expulsar de la Política ni del derecho todo contenido moral, como hace Kelsen. Entre los planteamientos de 1956 (por poner la fecha del coloquio de Griffith, Plamenatz y Pennock, antes citado) y los de Rorty en nuestros días, hay gran diferencia. Richard Rorty lleva su planteamiento bastante al extremo, más que otros como Popper, porque lo encuadra en el general ataque a la filosofía que lleva a cabo. Como Kelsen, es relativista cognoscitivo primero y relativista ético después. De Rorty, véase “The Priority of Democracy to Philosophy” (en Peterson y Vaughan (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987). Contra Rorty, Vittorio Possenti (*Le società liberali al bivio*, Génova, 1991; pp. 292-295) y Joseph Ratzinger, (*Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 1995; pp. 92-95).

El cuadro de Possenti de las contemporáneas teorías democráticas es muy completo; clasifica cuatro teorías según nueve criterios. Está en las pp. 312 y 313 de *Le società liberali al bivio*.

De cara a la democracia, Possenti parece dar notable importancia a la filosofía. En eso no podemos estar de acuerdo, pues la experiencia prueba que los pueblos más cultos no siempre han sido los más libres. La democracia moderna no fue obra de filósofos sino de hombres comunes dotados de mucho sentido común, no muchas letras, una razonable moralidad, y mucha desconfianza hacia el gobierno.

El hecho que merece mención aparte es que, en los Estados Unidos, el último medio siglo ha presenciado un cambio sin pre-

cedentes, del “republicanismo” al “procedimentalismo”. Según Sandel, la “biblia” de ese movimiento ha sido la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, pero los pasos hacia la *Procedural Republic* comenzaron en torno a los años 50, a menudo con motivo de litigios sobre materias como el culto religioso en las escuelas públicas, la pornografía o el aborto. El cambio en el lenguaje ha sido también importante.²

Ahora bien, Rawls, según entiendo, es “anti perfeccionista” pero no procedimentalista “puro” (en el mismo sentido, Farrelly, pp. 31-33), como lo es Kelsen, aunque ambos compartan un trasfondo de origen kantiano caracterizado por una cierta visión del yo y por un cierto procedimentalismo y normativismo. Rawls, por ser minoritario en los países hispanoparlantes, no puede ser responsable de nuestras actuales tendencias a la democracia procedimental. Lo importante es que, por Rawls, por Kelsen, por herencia de la Ilustración o por los medios de comunicación, también España ha viajado en muy poco tiempo hacia la democracia procedimental, y ha pasado del liberalismo político³ —con su énfasis en los derechos, el control del poder, el autogobierno— al liberalismo ético —con su énfasis en la neutralidad ética, la tolerancia casi como indiferencia, el acuerdo sólo procedimental—. Esto ilustra la retirada de la Política, la disminución del “civis-

2 Así lo cree Michael Sandel, autor de *Democracy's Discontent*, Harvard, University Press, 1996. Sobre Sandel y su crítica al procedimentalismo de Rawls, véase Colin Farrelly, “Does Rawls Support the Procedural Republic? A critical response to Sandel's *Democracy's Discontent*”, *Politics*, 1999, núm. 19, pp. 29-35.

3 Que nunca llegó a ser una posición realmente importante en la sociedad española. Por otra parte, nótese que aquí distinguimos el liberalismo político de otros, como el económico, el filósofo o el ético. Interesante es la distinción de D'Ors, “Liberalismo moral y liberalismo ético”, *Razón española*, 75, 1996, pp. 10-19, diferenciando *mos* y *ethos*, virtud personal y norma social. Que los diversos liberalismos no coinciden no es nuevo: en el despotismo ilustrado, lo “despótico” —aceptación del poder, escaso liberalismo político— convivía con lo “ilustrado” —una especie de liberalismo filosófico o ético; “felicidad”—, produciendo una situación que tenía algo que ver, en ese sentido, con la de hoy. Chesterton también distinguía liberalismos y liberalismos: “en el trestrecto sentido político popular... santo Tomás más bien tendía a ser un liberal, especialmente para su tiempo”, pero “en el sentido teológico en el que Newman y otros teólogos usan (la palabra liberalismo)”, no (G. K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, Nueva York, Sheed & Ward, 1933; hay traducción española, pero es más fácil entenderse las con el original).

mo” y el desplazamiento del debate político hacia problemas culturales y morales. Como resultado, el control sobre el poder disminuye; la pasividad política, la aceptación acrítica del pensamiento único y la autocomplacencia en el afortunado modelo político que disfrutamos, aumentan.

En España los gobiernos y los medios de comunicación han combatido el acuerdo fundamental pre político de una forma que la sociedad civil no pedía. Los objetivos políticos se han visto preteridos y la democracia se nos ha presentado como una masa de hombres *light* viviendo vidas privadas en un clima de indiferentismo ético y votando cada cuatro años; más que como un concurso de hombres libres autogobernándose y debatiendo cómo ordenar la *polis*. No tiene sentido producir un liberalismo que descuide la libertad política, socave los estímulos de autogobierno, erosione el sentido común⁴ y termine por proteger a los gobiernos, al desviar las energías de los ciudadanos de la crítica política.

6. *Acerca de Kelsen, la democracia y el relativismo ético*

El artículo de Kelsen es “Forma de Estado y filosofía”, 1933; hay traducción española en *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 1977. También, más o menos en los mismos términos, en *¿Qué es justicia?*, trad. esp. Barcelona, Ariel, 1982, 113-125.

La crítica de Possenti a Kelsen está en las pp. 315 y ss. de su *op. cit.* Otra reciente crítica al filósofo y jurista austríaco puede verse en Hugo Herrera, “Democracia y relativismo en Hans Kelsen”, *Ius Publicum*, Santiago de Chile, 2, 1999, pp. 29-47.

En ese artículo trata Hans Kelsen de oponer dos mentalidades (pp. 150-153) y dos criterios filosóficos (pp. 153-159), uno necesariamente favorable a la autocracia y otro a la democracia, se-

4 Por alguna razón misteriosa, el sentido común es una de las primeras víctimas de esta república procedimental del liberalismo ético.

gún él. Es un objetivo difícil, por no decir imposible, sobre todo en tan pocas páginas, así que el trabajo no da la talla y se queda en mera muestra de pensamiento tan caliginoso y poco científico como partidista. Kelsen convoca a los pensadores que a él le parece y los coloca en los bandos que él diseña, y a continuación sienta cátedra dando por demostradas algunas complicadas cuestiones filosóficas y psicológicas en las que él no tenía una particular *auctoritas*. Tratando de democracia, no menciona a Aristóteles ni a ningún inglés (en la versión de *Esencia y valor...*). Al argumentar sin matizar junta campos tan distintos como la “antítesis de actitudes íntimas humanas” (p. 152) con la oposición de sistemas filosóficos; mezcla lo político, lo moral y lo religioso. Con frases como “quien en su[s]... actuaciones políticas puede invocar... el apoyo sobrenatural, puede tener el derecho... de imponer su voluntad” (p. 157), descalifica a sus contrarios por autócratas sin remedio. No deja sitio para los que se sientan seguros en lo religioso, lo filosófico o lo moral pero perplejos en lo político; para los que admitan dogmas sobrenaturales pero no ideológicos.

Si intentamos profundizar en este punto, Kelsen nos decepciona. Las razones de fondo no aparecen. Rebusca nombres antiguos y medievales y, sin respeto por el contexto histórico, sin profundizar en su pensamiento, les hace enarbolar la bandera de lo que él, en 1930, entiende por democracia. Su asociación de psicología, filosofía, religión y Política es indemostrable, contraria al sentido común y no soporta el contraste con la realidad. En particular, la vinculación de filosofía y Política recuerda la “beatería iluminista” europea continental del siglo XVIII, tan difundida en España e Hispanoamérica hasta bien entrado el siglo XX. Uno no puede reprimir la conclusión de que todo eso no es más sólido que si lo dijera un doctorando osado.

Kelsen es considerado (entre nosotros) como un apóstol de la democracia. Difícil que lo sea, porque niega la libertad, no cree en el hombre y favorece el poder frente al ciudadano. Bobbio escribió: “hay que reconocer que lo que cierra el sistema [kelseniano] no es la norma [de normas] sino el poder” (Bobbio, “Kelsen

e il problema del potere”, *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1981, 569; *apud* Possenti, p. 330, núm. 31). Que Kelsen favorece el poder y no la libertad ya lo habían señalado hace tiempo otros como Friedrich en su *Filosofía del derecho*. En la práctica, la difusión del kelsenianismo ha venido a producir una democracia formalista con aceptación del poder.

La interpretación que hace de la escena evangélica de Jesús y Pilato no es muy tranquilizadora para aquellos que nos confesamos seguidores del Condenado. ¿Daría ello a los relativistas un derecho a imponernos su postura *velis nolis*? Y si en un plebiscito supervisado por un observador kelseniano se nos negara un juicio justo, o la propia vida, ¿deberíamos, según Kelsen, soportarlo sin queja?

También hay otras razones por las cuales lo que sostiene Kelsen resulta extraño, pues él conocía el derecho romano. Y Pilato sería, quizá, escéptico, pero no demócrata, ni Roma era democrática en aquellos momentos. Los romanos no convocaban plebiscitos para averiguar la verdad; menos aún para condenar sin juicio. En el Nuevo Testamento, que Kelsen cita, san Pablo es custodiado por una fuerza romana de dos centuriones, doscientos soldados, setenta jinetes y doscientos lanceros, para conducirlo a Cesarea ante el procurador Félix para ser juzgado en juicio regular. En otro lugar, Festo dice a la muchedumbre que persigue a san Pablo que no era costumbre romana condenar a un hombre sin que pudiera carearse con sus acusadores y defenderse de los crímenes que se le imputaban (*Hechos de los Apóstoles*, 23, 23; 25, 16-17).

La cita de Crick es de la p. 154 de *In Defence of Politics*. Su reproducción (y los comentarios) de la declaración de Lincoln de 15 de octubre de 1858 está en las pp. 145-155. El ataque de Popper al “esencialismo metodológico” se inscribe en su dura crítica a Platón y al historicismo. Lo contrapone al “nominalismo metodológico”. *Cfr. La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1957, pp. 61-63 y 475, notas 27 y 30 (“los argumentos típicos en favor del esencialismo están ligados al histori-

cismo”; se remite a su *Pobreza del historicismo*). También incluye en la nómina de esencialistas a Aristóteles por buscar las causas profundas de las cosas. Para nosotros, tratar igual a Aristóteles y a Platón (sobre todo en *La República*) no tendría sentido (si bien Popper no los trata enteramente igual).

* * * * *

VII. LECTURAS RECOMENDADAS

En cuanto a la bibliografía recomendada, he seguido el criterio de mencionar solamente los autores más significativos en que me he apoyado para responder a la cuestión central de este trabajo, con la intención de hacer una lista lo más breve posible. Tampoco se incluyen otras obras, aquí citadas, que se ocupan de cuestiones marginales, como las relaciones entre Política y educación, por ejemplo. Esto explica la ausencia en ese elenco de autores importantes que aparecen en otros lugares del texto. Otra cosa hubiera sido demasiado larga e impropia de este opúsculo. Existen diversos elencos bibliográficos y trabajos descriptivos del *status quaestionis* de las opiniones de los principales autores, recientes o no. En ellos suelen quedar fuera las obras denominadas “no académicas”, de las cuales yo he procurado incluir algún representante.

ARISTÓTELES, *La Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951. Un clásico no superado.

—, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959. Como la *Política*, es lectura obligada

AYER, Sir A. J., *Metaphysics and Common Sense*, Londres, MacMillan, 1973; véase “Philosophy and Politics”, pp. 240 y ss.

BELL, DEUTSCH, LIPSET, *Issues in Politics and Government*, Boston, Houghton Mifflin, 1970.

BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954. Otro clásico.

CHESTERTON, Gilbert K., “Ortodoxia”, en *Obras Completas*, ed. de Barcelona, Plaza & Janés, 1967. La traducción es mejorable.

- , “Herejes”, en *Obras Completas* (misma edición).
- CRICK, Bernard, *In Defence of Politics*, 4a. ed. revisada y aumentada, Londres, 1992 (nueva edición en preparación).
- , “On Theory and Practice”, del libro-homenaje a Friedrich *Theory and Politics*, K. von Beyme *et alii*, La Haya, Nijhoff, 1971, pp. 275 y ss.
- , “La tradición clásica de la política y la democracia contemporánea”, *Revista de las Cortes Generales*, trad. española de A. C. Pereira Menaut, 1991, núm. 23, pp. 7-25 (originalmente una conferencia pronunciada en la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Chile, 1988, reproducida en este volumen).
- , *Political Thoughts and Polemics*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- DAHL, *Modern Political Analysis*, N. J., Prentice-Hall, 1970.
- , “What is Politics?”, *op. cit.* de Bell, Deutsch y Lipset, pp. 7 y ss.
- DYSON, Robert, *The State Tradition in Western Europe*, Oxford, Martin Robertson, 1980. El estatismo no es universal.
- EASTON, David, *The Political System*, Nueva York, Knopf, 1960.
- , *A System Analysis of Political Life*, Nueva York, Wiley, 1965.
- , “Ciencia política”, *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1974, t. II.
- FRIEDRICH, Carl J., *El hombre y el gobierno* Madrid, Tecnos, 1968.
- , *La democracia como forma política y como forma de vida*, Madrid, Tecnos, 1961.
- , *Gobierno constitucional y democracia*, Madrid, IEP, 1975. Una obra excelente.
- HELLER, Hermann, *Teoría del Estado*, 1934 (ed. usada aquí: trad. de Luis Tobío de la versión preparada y prologada por Gerhart Niemeyer, reimpresa muchas veces), México, FCE, 1942.

- HOBHOUSE, Leonard T., *Liberalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1964.
- HUME, *Ensayos políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.
- IRAZUSTA, Julio, *La política, cenicienta del espíritu*, Buenos Aires, Dictio, 1977.
- JOUVENEL Bertrand de, “L’essence de la Politique”, *Revue Française de Science Politique*, 1952, t. II, pp. 641 y ss.
- , “The Essence of Politics”, pp. 16 y ss. de Bell, Deutsch y Lipset (coincide en lo esencial con la anterior).
- LEIBHOLZ, Gerhard, “Le sens de la politique et la conscience chretienne”, en *Le Pouvoir*, París, Inst. Int. de Philosophie Politique, PUF, 1956, 1957, t. II, pp. 121-130.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil* (versión española, Madrid, Aguilar, 1969). Locke es incoherente pero excelente.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1958, y México, FCE, 1941; véase el cap. III.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970. Véase la edición comentada por Federico de Prusia y la comentada por Napoleón Bonaparte.
- MILNE, “Reason, Morality and Politics”, en Parekh y Berki (eds.), *The Morality of Politics*, Londres, Allen & Unwin, 1972, pp. 31 y ss.
- OAKESHOTT, sir Michael, *Rationalism in Politics, and other Essays*, Londres, Methuen, 1962, pp. 1 y ss., 111 y ss., 301 y ss.
- , *On Human Conduct*, pp. 108-326.
- QUINTON, Anthony, et al. (eds.), *Filosofía política*, México, FCE, 1974. Consta de diez capítulos, muchos de ellos excelentes, escritos por Plamenatz, Hart, Brian Barry, Carritt, sir Isaiah Berlin y Schumpeter, entre otros. La versión usada aquí es la de Oxford, OUP, 1967.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *El antiguo régimen y la Revolución*.
- , *La democracia en América*. Lectura imprescindible.

LECTURAS RECOMENDADAS

100

WEBER, Max, *El político y el científico*, 3a. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1972.

——, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964.

* * * * *

LA TRADICIÓN CLÁSICA DE LA POLÍTICA
Y LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA

BERNARD CRICK*

* Emérito de Birkbeck College, Londres.

PRÓLOGO

Este trabajo fue originalmente el texto de una conferencia pronunciada en la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Chile. Se reproduce aquí respetando su oralidad. Fue traducida al español por Antonio-Carlos Pereira Menaut y publicada en la *Revista de las Cortes Generales*. Como verá el lector, es difícil decir más cosas en tan pocas páginas, y de una manera más sencilla.

Bernard Crick es biógrafo de Orwell. Ha sido profesor de Teoría e instituciones políticas en la *London School of Economics*, en la Universidad de Sheffield y en Birkbeck College (Londres). Ha dado conferencias en todos los continentes. Retirado de la universidad para dedicar más tiempo a escribir, es autor de *In Defence of Politics*, 1962 (traducida al español), *The Reform of Parliament*, 1964, y otras obras de su especialidad. También ha publicado *Crime, Rape and Gin* y artículos numerosos en *The New Statesman* y otros periódicos y revistas como *The Times Higher Educational Supplement*, en el que escribió artículos sobre teatro. Es miembro de la Fabian Society y firmante del documento *Charter 88* en favor de una Constitución escrita, una lista de derechos rígida, reforma electoral y gobiernos regionales. Ahora vive en Edimburgo y colabora regularmente en *The Scotsman*. Hace algunos años la *Political Studies Association* del Reino Unido creó un *Premio Bernard Crick*.

Agradezco al profesor Crick su generosidad al permitirme incluir su espléndido trabajo en este modesto librito mío. De esta manera quizá su obra, tan poco conocida entre nosotros, se difunda un poco más entre los lectores de habla hispana. La disponibilidad y apertura intelectual de Bernard Crick cobran mayor relieve

ve porque no todo es coincidencia entre nuestras posturas. Mi manera de ver la Política es, desde luego, seguidora de la suya, pero hay puntos —y trascendentes— en los que algunas de las discrepancias subsisten; de las que aparecen aquí mencionaré la que se refiere al acuerdo (procedimental o fundamental) y a los importantes temas conectados con él.

I. LA TRADICIÓN

Siempre resulta difícil hablar con sencillez, tanto en la ciencia política como en la actividad política, especialmente si ello implica moralizar. Pero en esta conferencia vamos a tratar de recordar las razones básicas de por qué la civilización debería tratar de conservar y cultivar una manera “política” de tratar los problemas por muy desilusionados que estemos de los políticos o de que se nos impida actuar en Política. El argumento que voy a desarrollar es que una teoría específicamente política nos da razones para creer que algo así como un “gobierno parlamentario”, “democracia representativa” o “gobierno republicano” será, a la larga y en todas partes, la forma más adecuada y estable de ordenar las instituciones humanas.¹

Antes de continuar, conviene advertir que la especulación y el pensamiento políticos no son en absoluto asuntos universales, sino tan específicos como la visión científica de las cosas y, por cierto, igualmente occidentales en sus orígenes, aunque no en sus aplicaciones, y cada aplicación es diferente. Hasta donde sabemos, la especulación libre sobre lo que se puede hacer por medio de la Política no es más antigua que los griegos. Platón fue la primera persona conocida que estableció una clara distinción entre lo que se nos ordena como ley y lo que por medio del razonamiento podemos percibir como justo, y argumentó que los hombres pueden construir una comunidad política ideal (como hizo en su diá-

1 N. del t.: Crick parte de la base de que hay maneras no políticas de gobernar. “República” y “republicano” no significan aquí opuesto a la monarquía, sino democrático, basado en la libertad e igualdad, “político” en el mismo sentido de Crick. *Cfr. In Defence of Politics.*

logo *La República*), o por lo menos una comunidad política mejor (como en *Las leyes*).

¿Cómo sucedió esto? No lo sabemos; pero hay un contraste claro entre la especulación de los griegos, que reconocen una variedad de formas de gobierno y de sociedad y creen que los hombres pueden elegir entre ellas, y la casi universal aceptación de una diferencia de naturaleza entre gobernante y gobernados como parte de un orden divino del mundo o de un determinismo objetivo. En el pensamiento antiguo de India y Persia y en los primeros escritos chinos y japoneses sobre gobierno encontramos muchos prudentes consejos a los gobernantes sobre cómo mantenerse en el poder —usar más espías y menos elefantes e incluso gobernar con justicia y no violar ellos mismos las leyes tradicionales—, así como una cantidad de homilías a los gobernados instándoles a mantenerse en su lugar predestinado y cumplir sus deberes. Sin embargo, no encontramos una especulación sobre cómo ordenar mejor las cosas, ni en las estructuras del gobierno ni en la propia sociedad. La creencia de que es posible mejorar las cosas por medios políticos no se da por supuesta ni siquiera en la actualidad.

Pero fue Aristóteles quien fundó y modeló el pensamiento político. Cuatro siglos antes del comienzo de la era cristiana, hizo tres afirmaciones básicas y partió de un supuesto importante. Las afirmaciones fueron: primera, que el hombre es por naturaleza un animal social: “el hombre que piensa que puede vivir fuera de la *polis* es una bestia o un dios” (ser autosuficiente es no ser humano); segunda, que las sociedades están compuestas por elementos diferentes: él dice que su maestro Platón cometió el error de pensar que una *polis* sin una norma única de rectitud sería inestable, mientras que Aristóteles sostiene que cualquier intento de aplicar una norma única provocaría su destrucción; y tercera, que el mejor gobierno es el mixto: ni monarquía, ni aristocracia, ni únicamente democracia, siendo preferible la democracia a la monarquía y a la aristocracia si no hubiera otra elección, pero mejor que el gobierno de la sola mayoría sería la combinación del principio aristocrático de conocimiento y *auctoritas* con los princi-

pios democráticos de consentimiento y poder, es decir, “los muchos eligiendo a los pocos”.

El supuesto del que parte, implícitamente, es que todas las formas de régimen político necesitan justificarse, que no existe el poder desnudo, sin consentimiento racional, y que si no se justifican pueden y deben cambiarse.

La única justificación de la monarquía o gobierno de un hombre es que éste sea perfectamente sabio y bueno, lo cual en la práctica, decía Aristóteles, haría de él un dios, cosa posible pero no probable, ni siquiera entre profesores, políticos, soldados o burócratas. La única justificación de la aristocracia es la sabiduría y la experiencia, pero en la práctica la aristocracia suele degenerar en plutocracia o gobierno de los ricos. La única justificación de la democracia o gobierno de la mayoría es la igualdad, pero para Aristóteles la justificación democrática *per se* es una falacia, “la creencia de que como los hombres son iguales en algunas cosas, son iguales en todas”. Sigue razonando que es mucho mejor unir la *auctoritas* de los pocos con la necesidad de obtener el consentimiento de los muchos. Hacer que la mayoría se sienta implicada en las tareas de gobierno es crear la forma de gobierno más fuerte posible.

Gran parte del pensamiento y de la práctica política de los romanos fue sólo una nota a pie de página de este punto fundamental: *auctoritas in Senatu, potestas in populo*.

Poco agregaron los romanos a las prácticas y descubrimientos de los griegos excepto en dos puntos importantes. El primero: demostraron que las instituciones republicanas o políticas eran posibles en gran escala territorial, mientras que los griegos habían pensado sólo en sociedades pequeñas, en las que las personas se relacionaban *vis á vis*; segundo, mostraron también que la ciudadanía de una comunidad política podía basarse no sólo en lo étnico, como habían creído los griegos, sino también en la conformidad deliberada con una cultura adquirida, en la fidelidad racional hacia las leyes y el espíritu de la *res publica*.

En otras palabras, tanto la cultura griega como la romana atribuían gran importancia a la Política. El superior derecho a la inmortalidad, es decir, a ser eternamente recordado, correspondía a los fundadores, salvadores y reformadores de ciudades. Y Cicerón se hace eco de aquella afirmación de Aristóteles, que hoy suena tan fantástica, de que la Política es la “ciencia maestra”; obviamente, no porque incluya o explique todas las restantes “ciencias”, todas las formas de conocimiento, profesiones, actividades sociales e intereses del grupo, sino porque sólo los procedimientos y decisiones políticas pueden establecer prioridades, dar alguna orientación a las diversas demandas rivales acerca de los siempre escasos recursos de toda sociedad. La economía puede decirnos que el precio de una cosa es aquello de lo cual tenemos que privarnos para obtenerla, pero no nos puede decir si vale la pena pagar dicho precio.

El mundo medieval aportó poco a la tradición política, aparte de añadir a las ideas romanas sobre el derecho las ideas cristianas al respecto. Fueron interminables las disputas acerca de lo que era propiamente materia de ley divina o de ley natural y quién debía decidirlo. Pero lo esencial es que el Cristianismo, bajo casi todas sus formas, enfoques, revisiones y redescubrimientos, ha sido siempre dualista, ha permitido la existencia de un ámbito secular de la razón que constituye el terreno propio de la Política y de las ciencias naturales. El propio Cristo dijo enigmáticamente: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. A pesar de haber dado, a veces, prueba de gran ignorancia, animosidad y soberbia, la Iglesia nunca se empeñó en destruir totalmente la autonomía de la ciencia y de la Política, al revés que algunas religiones universales e ideologías modernas. Que exista o no algo más allá del mundo secular de nuestros sentidos es especulación o convicción que nada tiene que ver con la tradición del conocimiento histórico y político.

Para que el conocimiento político se dé, solamente hace falta que exista algún ámbito para las consideraciones puramente seculares, aunque sea dentro de un marco religioso, y que haya cabida

para una discusión racional sobre cómo ciertas creencias religiosas o morales pueden ser impuestas a la sociedad, o, si se producen discrepancias, cómo se puede llegar en la práctica a un compromiso, arreglo o reconciliación. Si los hombres han de seguir viviendo juntos, las propias religiones, sean trascendentes o ideológicas, tienen que llegar a acuerdos políticos en el terreno de la conducta humana, aún cuando haya quien se salve o se condene, se perfeccione o se deteriore.

Maquiavelo, aunque los ignorantes dicen que lo hizo, nunca negó las ideas corrientes del bien y del mal, para él ideas cristianas. Al contrario, él dice que para preservar el Estado a veces es necesario ser malvado, pero a la inversa de Hegel, no sostiene que las acciones en beneficio del Estado sean ya, sólo por eso, acciones buenas en sentido absoluto. Maquiavelo ilumina el dilema moral y político fundamental: la agonía de cometer una mala acción por una buena causa o la agonía, más sutil, de tratar de vivir decente y tranquilamente bajo un régimen malo. No hay nada capaz de garantizar que las consideraciones de supervivencia y las de moralidad no puedan entrar en conflicto en ciertas ocasiones, excepcionales pero muy posibles. Maquiavelo es un gran escritor político, principalmente, porque nos recuerda cuál suele ser el precio moral del orden. En muchos aspectos, fue un republicano romano convencional, pero puede ser considerado fundador de la ciencia política moderna, o de su estudio, por dos motivos. El reconoció dos formas básicas de gobierno, hasta cierto punto como Aristóteles, si bien las llamó “gobierno del príncipe” y “gobierno republicano”, siendo la república una mezcla de aristocracia y democracia porque pensaba que ninguna de ellas por separado podía ser estable.

El problema de Maquiavelo en su gran libro *Discursos* es, en primer lugar, saber en qué circunstancias es mejor el gobierno del príncipe o el republicano, y muestra que hay circunstancias en que la elección es casi imposible, pues una de las dos formas no podría ser creada o no podría sobrevivir sin una voluntad y un esfuerzo fuera de lo común. En segundo lugar: ¿cuál es la mejor

forma de combinar los elementos que componen el régimen político para asegurar su supervivencia a largo plazo? Su respuesta es clara: en general, no puede fundarse una república donde no hay tradición, memoria o práctica de vida ciudadana; pero por el contrario, donde tal tradición exista, un principado sólo podría establecerse por medio de una violencia, crueldad y habilidad extraordinarias. Maquiavelo piensa que, por lo general, los principados son de por sí inestables: la mejor forma de crear o reformar un estado es por medio de un príncipe, pero para conseguir que dure mucho tiempo, el poder debe ser compartido y el estado debe convertirse en república. Y en cuanto a la combinación de elementos, intentó un análisis dinámico a partir del pensamiento, un tanto estático, de Aristóteles. Qué inútil —dice— resulta ser un estado que no puede confiar armas a su propio pueblo. La República romana era tan fuerte, afirma, porque deliberadamente asumió los desórdenes e inconvenientes derivados de tener algunos representantes populares, los tribunos, pues sin ellos el pueblo nunca se habría sentido parte del estado, el cual se habría debilitado.

Todo lo que se necesita añadir a la consideración, casi exclusivamente militar, del poder del pueblo por Maquiavelo, es la aparición, durante la Revolución Industrial, del obrero especializado como nueva clase de persona de la cual dependen el poder y bienestar de los estados. Los estados modernos pueden prescindir de él, pero pagando un precio terrible en debilidad, pobreza o a veces ambas; o bien pueden controlarlo, pero al terrible precio de un constante aumento de controles burocráticos y opresión. Algunos de esos controles son vulnerables a la forma más eficaz de oposición política, que no es un discurso o rebelión abiertos sino, como se vio en toda la Europa del este, hosca apatía e indiferencia en vez de mucho trabajo y bien hecho.

Si yo terminara aquí, ustedes pensarían que les había aburrido con esta rápida y simple lección histórica o sermón secular. ¿Y si ahora hablamos de nuestro propio tiempo? Mi opinión es, simplemente, que la teoría básica de Aristóteles y Maquiavelo sobre la Política y la libertad se ve mucho menos realizada por el capitalis-

mo y el industrialismo modernos que lo que ordinariamente se supone. Tanto los economistas marxistas como los liberales han subestimado los factores políticos y sobrestimado los económicos. Estoy de acuerdo con Hannah Arendt en *The Human Condition* en que Marx y Hayek, en su desconfianza hacia los problemas políticos, son dos caras de la misma moneda. Si la Política no puede considerarse separadamente de la economía, ni la economía aparte de la Política, es evidente que la distribución de recompensas en una sociedad será, al final, una cuestión política. Y los factores “políticos” son, sencillamente, una mezcla siempre cambiante de intereses económicos y puntos de vista morales. La tarea de la Política no es encontrar el mejor, más fuerte o más eficaz interés económico o punto de vista moral, sino mostrar cómo pueden ser combinados o reconducidos a un tipo de competencia que discurra dentro de límites aceptables y convencionales.

De acuerdo con la tradición de la teoría política, estoy convencido de que lo que tendríamos que hacer los hombres para lograr un consenso total sería un precio siempre demasiado alto. Y tampoco existen principios organizativos únicos y dominantes, pues si admitimos un principio que dé lugar a la explotación incontrolada de los recursos naturales, como el de libre empresa o el de soberanía nacional, podríamos estar destruyendo la fertilidad del propio planeta. Y si el principio de igualdad prevaleciera absolutamente sobre el de iniciativa individual, en vez de moderarlo se derrotaría a sí mismo, al destruirlo por completo; y digo esto personalmente como socialdemócrata.

La tradición de libertad política no nos dice que para sobrevivir necesitemos un acuerdo sobre los fines morales, que es el único argumento teórico que algunos políticos parecen utilizar. Por el contrario, necesitamos un acuerdo sólo sobre los procedimientos y los medios, no sobre los objetivos y los fines. Podemos sobrevivir y causarnos menos daño a nosotros mismos y a nuestro hábitat aceptando que hay de hecho una pluralidad de fines morales en el mundo del hombre. El estudioso de la historia y de la Política no puede pedirle a la gente que acepte que todos los fines

son igualmente buenos, lo cual sería un contrasentido; ahora bien, si razona de manera política afirmará que todos los fines morales deben ser comprendidos, apreciados y tolerados en cierta medida aunque no se los apruebe.

En consecuencia, el conocimiento histórico y político es muy importante porque si hemos de dominar los conflictos, es preciso que comprendamos las motivaciones de los contendientes y las condiciones sociales en que se producen. Si, por el contrario, sólo queremos lograr el triunfo de lo que creemos que es lo mejor, necesitaremos únicamente un conocimiento mínimo de los otros puntos de vista, y —como buenos revolucionarios— fuerza, valor y suerte para los aspectos tácticos más concretos. En otras palabras, un conocimiento exacto de las motivaciones políticas y las circunstancias de las demás personas es una condición general para lograr la tolerancia y la paz, y un tal conocimiento normalmente desaconseja las soluciones extremas o por lo menos las hace parecer demasiado arriesgadas.

El conocimiento político es también un moderador interno. La mayoría de las autocracias modernas han dejado de ser arbitrarias, es decir, que sus habitantes pueden descubrir *grosso modo* qué es y qué no es legal, y los gobiernos se someten en medida sorprendente a las normas que heredan o que ellos mismos han dictado. Pero la mayoría de las autocracias modernas aún tienen que ocultar las razones de sus decisiones porque éstas no se toman tras una averiguación general de los intereses de todos los grupos que forman una sociedad, sino de acuerdo con los intereses de grupos particulares. Pues el sello de una sociedad libre no consiste necesariamente en altos niveles de participación de los ciudadanos, sino en un conocimiento público de por qué se toman las principales decisiones: para el académico consistirá en la existencia de una historia contemporánea objetiva con acceso a las fuentes de información, y para la gente corriente consistirá en una prensa libre, pluralista y competitiva. La participación sólo puede ser intensa y universal en comunidades políticas del tamaño de las ciudades-estado griegas, lo cual es el sueño de los *commu-*

nards y anarquistas. Pero la información puede ser abierta, libre y razonablemente cierta en comunidades políticas de cualquier dimensión. Los problemas de digerir la información resultarán entonces formidables, pero, en principio, puramente técnicos. Así, el conocimiento político, que de por sí prospera sólo en sociedades relativamente libres, permite deducir que a la larga es más difícil gobernar sociedades grandes y complejas de una forma autocrática que de una forma política.

La tradición política de Occidente es, en cierto sentido, obviamente conservadora porque nos lleva a ver la continuidad existente entre los diversos sistemas sociales, a comprobar que la tradición es a veces más influyente que las ideologías, que el orden y la supervivencia son requisitos previos de la civilización y la vida, y nos hace ser escépticos respecto a la posibilidad de alcanzar la revolución, es decir, un estado de cosas totalmente nuevo o cualitativamente diferente, en vez de contentarnos con las revoluciones que ocurren en la tecnología, la producción alimenticia, el aumento de la población o la medicina. Pero en otro sentido la tradición política es perpetuamente radical: no ve motivo racional alguno por el cual tengamos que conformarnos con soportar los poderes existentes o los agobios de la pobreza. Un cambio racional es posible; estudiar los factores políticos del cambio social no significa aceptarlos todos por igual, sino simplemente comprobar que será más fácil cambiarlos si uno los conoce mejor (y si desea cambiarlos). Pero en mi opinión, las orientaciones reales del cambio social no son tarea propia del historiador ni del filósofo de la Política. Son labor específica de los ciudadanos. Pero si no hay ciudadanos o hay pocos, como en las autocracias y dictaduras, los académicos toman de hecho cierta importancia política. Aunque no podamos actuar, podemos mantener vivas las llamas gemelas de la esperanza y de la crítica. El estudio de la Política es casi el sello de la libertad, aunque nos resulte políticamente más prudente disfrazarnos de historiadores.

* * * * *

II. EL FUTURO DEL GOBIERNO PARLAMENTARIO¹

¿Qué nos depara el futuro? En materia de formas de gobierno, el mundo moderno no ha demostrado en absoluto la inventiva de que ha dado prueba en la producción industrial y agrícola, la conducción de la guerra, la ciencia y la tecnología. Y si nos fijamos en los componentes de los sistemas políticos, lo que algunos llaman en sentido estricto “instituciones”, como los parlamentos, los partidos, las burocracias y los sistemas electorales, igualmente encontramos una gran ausencia de inventiva. En este siglo las únicas ideas originales sobre gobierno han sido los totalitarismos como sistema político, la idea de un control total de la sociedad (aunque después tienden a recaer en algo más parecido a la antigua autocracia), y el partido político, especialmente el partido único entendido como partido que es el único en cada estado y está en todas las instituciones.

Antes de este siglo los partidos no pretendían realmente gobernar sino sólo influir sobre los gobiernos.

Pero aun sin nuevas invenciones y con continuas y altas tasas de cambio social y tecnológico puede lograrse una razonable estabilidad gubernamental simplemente utilizando viejos mecanismos y principios, como el Parlamento y el parlamentarismo, para nuevos fines. Los mecanismos y principios, tales como las elecciones o la información al público de por qué se toman las decisiones, a diferencia de los gobiernos secretos de las antiguas autocracias, variarán mucho en cada caso, tanto formal como materialmente. El Parlamento no es el rival del equipo gobernante en Gran Bre-

1 En esta conferencia, “gobierno parlamentario” no es usado por Bernard Crick como la forma de gobierno opuesta al presidencialismo, sino como el gobernar contando con órganos representativos y deliberantes, parlamentos, cortes o congresos (n. del t.).

ña, sino más bien su condición fundamental; el Parlamento apoya, a la vez que limita, a los gobiernos. El sistema de gobierno parlamentario ha sido estable cuando ha sabido combinar un gobierno fuerte con una oposición fuerte. Los gobiernos deben gobernar, pero gobiernan mejor cuando están sujetos al escrutinio y crítica que hacen los parlamentos, aunque provengan de los medios de comunicación o del mundo académico. Las teorías políticas deberían considerar los parlamentos modernos, no como gobiernos, ni rivales de los gobiernos, sino como sistemas de comunicación que vinculan los gobiernos con los electorados.

La libertad depende del derecho a criticar a los gobiernos, la capacidad de hacerlo y el hacerlo realmente. Y la libertad opera a través de muchas instituciones además del Parlamento: en realidad, si todo llega a depender del Parlamento, la libertad se perderá; pero sin él no funcionará bien. Lo decisivo para que haya un régimen libre no es la posibilidad de que un gobierno sea derrocado cada vez que dicta una legislación impopular, sino de que sea derrocado en las urnas y que tenga que concurrir a elecciones que serán efectuadas limpiamente. Las elecciones generales competitivas son tan importantes como el Parlamento, y en este punto Schumpeter tenía razón. Los gobiernos se ven moderados tanto porque la gente pueda saber por qué se está tomando una decisión como por los votos formales; temen a la opinión pública a medida que empieza a cristalizar en forma de perspectivas para las siguientes elecciones. Los parlamentos pueden tener en eso gran influencia, mucho mayor de la que comúnmente tienen, o deberían tener, en elaborar una determinada legislación.

Por lo tanto, los parlamentos deben ser considerados como una parte, necesaria pero no suficiente por sí misma, del gobierno político o republicano. Después de los fracasos de algunos parlamentos en los años treinta, y con la total ausencia de instituciones parlamentarias en las vidas de la mayoría de los habitantes del mundo, uno debe ser cuidadoso y no exigir demasiado. Aunque describamos ciertos tipos de regímenes como “gobiernos parlamentarios”, debemos recordar que cuando el gobierno cae no hay

Parlamento que pueda sobrevivir mucho tiempo. Por tanto, debemos convertir la expresión “gobierno parlamentario” en “régimen de gobierno a través del Parlamento”, porque lo esencial es que exista una gran diferencia entre un gobierno que para mantener su apoyo tiene que discutir su acción en las sesiones públicas de un Parlamento y otro que puede guardarse para sí sus razones y proyectos, y a veces hasta sus intenciones fundamentales.

Se observa con creciente frecuencia que los parlamentos no representan una opinión, sino que, según la frase de Samuel Beer, tienen que “movilizar el consentimiento”, como el partido único en un régimen totalitario. Pero los parlamentos son, por lo general, instrumentos más eficaces para influenciar a la opinión pública, porque en las repúblicas proceden por controversia. Una persona persuadida es más efectiva que una persona obligada, y además los parlamentos pueden advertir a los gobiernos a tiempo si la persuasión fracasa. Tal vez en esos casos, como suele ocurrir, se cambie la legislación y no la gente.

Como los parlamentos están ahora más preocupados por la función de comunicación de doble vía (influenciar a los ciudadanos y ser influenciados por ellos), lo que Bagehot llamaba funciones “expresivas”, “educativas” e “informativas”, más que legislativas, resulta que la representación de otros grupos distintos de los partidos se vuelve más importante. Los partidos siguen siendo la esencia de los regímenes parlamentarios, al mantener cierta consistencia, tanto en las líneas políticas como en los debates, pero tal vez ahora cuenten menos que en el pasado, y los miembros de las legislaturas que representan intereses sectoriales, como *lobbies* comerciales o movimientos de reforma, merecen una atención especial. La función de representación y conciliación de los intereses de los grupos es ahora más abierta, menos disimulada, lo cual es mucho mejor. Algunos escritores de los años treinta como Sidney y Beatrice Webb pensaban incluso que los parlamentos reformados deberían tener una composición profesional o sindical, al menos una de sus partes o cámaras, así como representantes de distritos territoriales. Esto no ha ocurrido formal-

mente en ninguna parte, pero en la práctica e informalmente sucede, en cierta medida, en todas partes.

Si se ha renunciado al mito de la supremacía legislativa, lo cual realmente refuerza las instituciones libres, lo mismo debería hacerse con el de la soberanía parlamentaria.² El Parlamento de Europa está en una etapa aún temprana de desarrollo y hasta ahora posee escasos poderes reales que, según las tradiciones francesas o americanas, lo hagan digno de ser llamado asamblea soberana, pero según la tradición inglesa, especialmente remontándonos a sus orígenes feudales, es una asamblea que tiene derecho al debate, que debe ser consultada y cuyas actas son publicadas. Por medio de dichos poderes políticos puede producir un efecto totalmente desproporcionado con respecto a sus poderes legales, y por muy débiles que sean la Comisión y el Parlamento europeos, su propia existencia significa que la soberanía parlamentaria, en sentido legal, ya no existe para los demás parlamentos de la Comunidad Europea. Ciertamente, el Tratado de Roma, el Consejo de Ministros y la Comisión han retirado muchas cosas del control de las legislaturas nacionales, pero en todo caso su soberanía ya era cada vez más débil como poder real.

Los países europeos se unieron para conseguir resultados que no podían alcanzar por separado, y ojalá que eso pudiera ocurrir en África Oriental y Occidental y en otros lugares. En realidad, la pérdida de la soberanía formal significa mayor poder real. Confundir la soberanía formal con el poder real y el derecho a ejercerlo es, en realidad, disminuir el auténtico poder político, como descubrió el gobierno británico en la crisis de las Malvinas-Falklands. A medida que el poder pasa de los antiguos estados soberanos a las instituciones europeas se produce también la tendencia a transferir muchas funciones de gobierno a las regiones y entes locales, al igual que en casi todos los países industriales

2 De acuerdo con el constitucionalismo inglés el Parlamento reúne la supremacía legislativa y la soberanía que en otros países se atribuye al estado, al pueblo o a la nación. Por tanto, la referencia del profesor Crick a la crisis de la soberanía parlamentaria vale para la crisis de la soberanía de nuestros estados (n. del t.).

avanzados. El federalismo formal puede crecer o no, pero ciertamente existe un mayor realismo acerca de las diferentes funciones de gobierno: para ciertas cosas la mayoría de los estados nacionales son demasiado pequeños, pero para otras son demasiado grandes.

Parece probable que las instituciones representativas aumenten sus actividades tanto a nivel nacional como supranacional. Los parlamentos nacionales serán los puentes entre los gobiernos locales y regionales y el europeo. Las teorías y prácticas modernas de planificación, tanto económica como política, admiten la necesidad, no una simple conveniencia liberal, de aumentar la participación pública en la planificación. Con algunas excepciones, está surgiendo una nueva red de instituciones representativas que refuerza el gobierno parlamentario aunque reste alguna importancia al Parlamento tradicional, el cual aparece ahora como la institución representativa predominante pero ya no omnipotente.

Los poderes tradicionales de los parlamentos, considerados como soberanos, disminuirán, pero si, siendo realistas, los consideramos como parte de un conjunto complejo de instituciones representativas dentro de unas sociedades muy pluralistas, en las que el poder efectivo no podrá encontrarse en un solo punto, las instituciones parlamentarias en general se verán probablemente reforzadas y no debilitadas. Y la información al público puede adoptar la forma de un gobierno que se ve políticamente obligado por el Parlamento y la prensa a divulgar información —quizá sobre sus propios sistemas de seguridad—, lo que no habría hecho en otro caso; o simplemente, puede tomar la forma de propaganda del gobierno. Pero las autocracias y totalitarismos modernos no pueden ignorar a las masas, no pueden medrar simplemente sobre su pasividad, como las viejas autocracias: necesitan electores leales, elecciones y propaganda, por engañosa que sea, para movilizar a las masas, porque, sencillamente, todas las poblaciones del mundo se preocupan por la posibilidad de un nivel de vida siempre creciente y creen en ella. Ya nadie piensa, como pensó la huma-

nidad durante gran parte de su historia, que el futuro se parecerá al pasado.

Uno de los grandes problemas del presente y futuro de los regímenes parlamentarios es su dimensión y escala. A primera vista existe una clara diferencia entre los que opinan que la eficiencia exige unidades grandes, el mundo de las superpotencias; y aquellos que sólo ven aseguradas la libertad y la justicia en los pequeños grupos: anarquistas, sindicalistas, pluralistas y federalistas. Pero la profecía más probable sobre las tendencias generales en el futuro es que las cosas serán a la vez más grandes y más pequeñas. No parece probable que desaparezcan los gobiernos centrales pero cada vez se entregan más decisiones a los entes locales, sindicatos, industrias y profesiones; decisiones sujetas a un control central final pero cuya iniciativa y forma son locales. Las políticas de vivienda, planificación urbana, educación, bienestar y empleo se volverán cada vez más regionales, con el estado aplicando normas mínimas mediante el control financiero pero permitiendo más variaciones en la práctica. Pero al mismo tiempo, y eso reviste la misma importancia, algunas funciones de gobierno que tradicionalmente competían al estado nacional están ahora exigiendo unidades más amplias. En Europa Occidental ya estamos presenciando una gran preocupación por dichas transferencias administrativas, al mismo tiempo que ciertas funciones gubernamentales clave han ido a parar más allá de la competencia de los gobiernos nacionales. La política exterior, las de defensa, monetarias, industriales y comerciales básicas están controladas supranacionalmente, pero los argumentos en favor de entregar más libertad de decisión a nivel de fábrica son cada vez más fuertes.

Tal vez no sea demasiado arriesgado generalizar aquí diciendo que todos los países grandes del mundo moderno están tratando de resolver los problemas derivados de conciliar orden y progreso económico, es decir, estabilidad e innovación, de las tres formas que siguen. Primera, permitiendo el crecimiento e influencia de la representación de grupos dentro del estado, grupos que están fuera de los partidos formales o de los sistemas parlamentarios y

electorales. Segunda, institucionalizando estos grupos de modo que puedan obtener una autonomía relativa, incluso en regímenes monopartidistas, pues ciertamente son herramientas para la movi- lización industrial, y ya que son más eficaces en este aspecto que el partido (o incluso los partidos), hay que reconocerles alguna libertad, alguna diversidad, y por ende, tolerar algunas dificultades políticas. Tercera, mediante procesos formales o informales de consulta entre el gobierno y esos grupos antes de tomar grandes decisiones.

A los líderes les gusta saber que se les sigue. Porque cada vez se reconoce más que la clase de políticas económicas y sociales necesarias en un estado moderno no pueden ejecutarse, o no tienen éxito, si los obreros especializados y los ejecutivos las aplican sin convicción, y por tanto, “arrastran los pies”. Los cambios industriales necesitan ciertas respuestas positivas, y si muchas veces, incluso en regímenes liberales, la Política es algo que la gente soporta o acepta, más que responder positivamente a ella, hay sin embargo ciertos límites que el obrero especializado no va a tolerar. La sanción última o la más realista contra un gobierno despótico no siempre es la rebelión, sino, más bien, el trabajo lento, mal hecho e inefectivo, ya se trate del obrero especializado o del gerente con título universitario. Los húngaros, checos y polacos habían ensayado distintas respuestas a la opresión, pero quizá todas ellas fueron demasiado claras y aparecieron como poderes rivales del régimen oficial; sin embargo, desde otra perspectiva, se puede decir que toda Europa Oriental, ya antes de los dramáticos cambios de 1989, era un vasto movimiento informal y no planificado de “marcha lenta” que limitaba severamente los poderes de los regímenes.

Es difícil que este tipo de presión, que surge de la dependencia de los gobiernos respecto a los tecnólogos y expertos, pueda lograr resultados democráticos en el sentido convencional de participación política abierta y creciente. Pero sí puede conseguir algo casi igual de importante y que también forma parte de la democracia: un aumento radical en la eficacia de la comunicación.

Parece que lo que básicamente modera a los gobiernos de las sociedades industriales avanzadas y los hace perseguir objetivos populares es, probablemente, lo que sigue: primero, saber que sus decisiones serán conocidas, como fue el caso de la batalla de los siglos XVIII y XIX contra la ineficacia e injusticia de la autocracia arbitraria; segundo, que las razones de sus tomas de decisión serán conocidas, por lo menos por una élite ejecutiva cuya inteligente capacidad es necesaria; tercero, saber que las consecuencias de sus decisiones serán valoradas críticamente y dadas a conocer al público de tal forma que los trabajadores especializados, de quien dependen tanto las civilizaciones capitalistas como las socialistas, puedan ser educados, movilizados e integrados en las élites gobernantes.

* * * * *

III. TEORÍA E INSTITUCIONES

Hay, pues mucho que decir a favor de la primera teoría general de las comunidades políticas. Aristóteles estableció dos criterios para la estabilidad de la *polis*. El primero es famoso: que los hombres deberían a la vez gobernar y ser gobernados. Pero el segundo es menos conocido: que la comunidad política no debería ser tan grande que la voz del *estentor* (heraldo) no se oyera de punta a punta, o dicho de otro modo pero con el mismo sentido, no tan grande que los ciudadanos no puedan conocerse entre sí. Podría dejarse de lado este segundo criterio, ya que parecería limitar la democracia a grupos pequeños, como la veía Rousseau, pero una parte del moderno *estentor* son la prensa, la radio y la televisión, y por medio de ellos es posible “conocerse entre sí” también entre estados cuyas poblaciones rara vez se encuentran, si es que se encuentran alguna vez. Algunas sociedades pueden pensar que han llegado todo lo lejos que se puede en la exploración de las inferencias de la primera afirmación de Aristóteles, pero pocas han empezado a apreciar la segunda ni a traducirla a las circunstancias de las modernas sociedades de masas y estados industriales.

Así, los parlamentos serán más importantes que nunca, aunque pareciera que sus poderes formales disminuyen. Por sí mismos, dictarán cada vez menos leyes y serán incapaces de frenar a un gobierno eficaz, pero serán el centro de todo el sistema de comunicaciones de la sociedad moderna, el elemento clave en el *feedback* no sólo entre gobernantes y gobernados, sino también entre todo tipo de grupos de interés. Los partidos seguirán allí, en el Parlamento, para inyectar una tendencia o una corriente y para asegurar, entre tantas y tan crecientes diversidades de intereses,

alguna línea política consistente, pero serán menos importantes que en la primera mitad del siglo XX. La influencia política de los parlamentos crecerá en la medida que los políticos aprendan y vuelvan a aprender, a través de las duras lecciones de la historia, que los gobiernos más fuertes, los capaces de hacer más —en términos de nuevas políticas sociales dirigidas no sólo a disfrutar de ese poder negativo que frustra el cambio y perpetúa el *statu quo*—, son los que arrastran consigo el apoyo activo del pueblo, como enseñó Maquiavelo, y el más fuerte entre los fuertes será el que reciba tal apoyo voluntaria y espontáneamente, no por la propaganda ni por la restricción de la libertad de elección. Pocos países pueden ahora ocultar a sus habitantes cómo se gobiernan los otros, y ninguno puede evitar que sus élites administrativas y técnicas lo sepan.

Aunque a menudo pueda resultar más fácil gobernar sin parlamentos, a la larga, las repúblicas parlamentarias son más fuertes que las autocracias, debido al poder del pueblo, a su mayor flexibilidad, y a que sus planes sociales y económicos están abiertos a la crítica pública. La Roma republicana, decía Maquiavelo en los *Discursos*, podía haber evitado los constantes tumultos y conflictos entre las clases si hubiera suprimido la función de los tribunos de la plebe. Roma podía haber vivido más tranquila siendo una república meramente aristocrática o senatorial, pero, argumentaba Maquiavelo, habría sido mucho más débil. Con toda seguridad que la gente corriente no se habría enrolado en las legiones si no se sintiera parte de la comunidad política. Hoy en día el futuro de la civilización no gira alrededor del ciudadano-soldado, sino de la satisfacción y energía del ciudadano-trabajador industrial. Los rusos, por ejemplo, creen que es más fácil gobernar para el pueblo que dejarlo gobernarse a sí mismo. Cualquier país que compromete su lealtad y sus energías con un sistema político libre se verá agitado por muchas más crisis y conmociones que la antigua Unión Soviética, pero será mucho más fuerte para llevar adelante nuevos programas que necesiten el apoyo popular. No es fácil gobernar por medio de parlamentos o asambleas populares,

pero a la larga es la única alternativa al estancamiento burocrático o a la opresión ideológica. Paradójicamente, una de las cosas que pueden desacreditar el sistema son los intentos de gobernar por parte de los propios parlamentos.

* * * *

Esta descripción de obviedades puede haber resultado tediosa, pero a veces es necesario hacer que las obviedades adquieran sentido, como dije al principio de *En defensa de la Política*. El intento sociológico de reducir el liberalismo a un producto instrumental de las estructuras capitalistas, incluso en sus formulaciones históricas más sutiles, contiene algunas verdades, pero ha confundido negativamente la tradición republicana con la capitalista, y termina por mezclar lo malo junto con lo bueno, perdiendo así de vista que los argumentos morales en favor del republicanismo preceden a los argumentos teóricos en favor del capitalismo. La teoría del parlamentarismo es una síntesis de las ideas clásicas republicanas con las feudales pluralistas, pero puede ser utilizada y modificada para muchos fines diferentes: precedió al sistema de partidos competitivos y podría suministrar la base institucional para gobiernos sin partido o de un solo partido, y hasta cierto punto así ocurre ya. Ciertamente, las instituciones parlamentarias pueden extenderse a la industria, a la vida laboral, al gobierno local o descentralizado, y de hecho así sucede en cierta medida, con distintas funciones, según las circunstancias. No hay razones teóricas para que los parlamentos existentes sientan celos de la democracia extraparlamentaria, como tampoco la democracia extraparlamentaria debe ser antiparlamentaria. Los parlamentos no deben exigir soberanía, sino una mínima primacía de coordinación. Los sindicalistas empiezan atacando el parlamentarismo burgués y terminan recreando una asamblea nacional representativa.

La libertad es materia de relaciones e interacciones sociales, no simplemente de liberación de la personalidad individual.

Marcuse y otros seguidores de Rousseau produjeron tanta confusión como los individualistas económicos. La libertad necesita formas institucionales; el hablar de “desinstitucionalización” es anarquismo, o retórica para reemplazar las instituciones malas por otras mejores, pero en este caso los polemistas deberían aclarar las derivaciones prácticas de sus teorías por triviales que sean.

Al final de la jornada, si trabajamos tanto con medios como con fines, con instituciones orientadas hacia mayor libertad, fraternidad e igualdad, ¿qué alternativas existen aparte de los parlamentos o asambleas republicanas? ¿La vaguedad del “movimiento”? ¿O la concreción de un gobierno de un solo partido, probablemente dominado por burócratas? Aunque se tratara de estados nacionales, no sometidos al dominio de gobiernos extranjeros, y aunque lograran elevar el nivel de vida de sus pueblos absoluta y relativamente, ¿podemos realmente creer que tales gobiernos pueden a largo plazo sostenerse sin volver a crear algo parecido a las asambleas libres de la tradición republicana? Maquiavelo fue muy claro en *El Príncipe* al explicar por qué era necesaria una concentración de poder para crear o restaurar un estado, pero con igual claridad plantea en los *Discursos* por qué el poder necesita después difundirse, y por qué los estados deben adoptar instituciones republicanas si pretenden sobrevivir mucho tiempo. Sólo retrayéndose deliberadamente de la Política ordinaria como si fuera contaminante pueden los intelectuales sostener la creencia de que los estados de emergencia pueden prolongarse indefinidamente.

El científico teórico y el activista, aunque sean personajes diferentes, seguramente deberían estar dispuestos a diferenciar distintos niveles en la teoría y distintos momentos u oportunidades para la acción. No todas las instituciones e ideas están al servicio de los intereses de cualquier sistema social. La sociología política debería tratar de condiciones, no de causas, y dejar de pretender ser solamente descriptiva. Pero abandonar tal pretensión es reconocer la primacía del vínculo entre la indagación in-

telectual libre y los valores e instituciones de la política republicana, cosa que, si en toda forma de gobierno tiene al menos un mínimo valor, en el tipo ideal de una república igualitaria-libertaria llega al máximo.



ÍNDICE TÓPICO Y DE NOMBRES

- A**uerdo fundamental y procedimental: 17-19, 56, 75-78, 108, 109, 111-112
- Aristóteles: 29, 68-70, 106-109 y *passim*
- Auctoritas*: 34, 36, 50, 86 y 106-107
- Autocracias: 112 y 119
- Brooke**: 73-74
- Catlin**: 65
- Clausewitz: 17 y 79
- Comunidad política: 26, 29 y 106 y ss.
- sus dimensiones ideales: 112, 113, 129 y 123
- Conrad: 27 y 83-84
- Derecho**: 44
- leyes y Política: 44
- sentencias judiciales y Política: 44-45, 48 y 50
- Dickens: 23-24 y 82-83
- Dignidad: 89-90
- D'Ors, Álvaro: 1, 36, 44, 86 y 87
- Duverger: 16 y 64-65
- Estado; actitud hacia él: 7-8
- Federalismo**: 119-120
- Fuentes de conocimiento de la Política: 66-68
- Formas de gobierno (en sentido amplio): 105-107 y 109-110
- Friedrich: 36, 87 y 95
- Gobierno**; desconfianza en él y confianza en el hombre: 7-8
- Hegel**: 52 y 109
- Heller: 5, 14, 68, y 90-91
- Hombre común, confianza en el hombre, visión antropocéntrica (no estatocéntrica) de la Política: 7-8 y 80
- Hume: 35, 40 y 86
- Información**, conocimiento político: 112-117
- Jueces**, judicialización de la Política: 45, 48-50 y 88-89
- Kelsen**: 18, 53-54, 56-60 y 91-95
- Kriele: 89-90
- Leibholz: 5, 14 y 19

- Liberalismo, liberalismos (político, económico, ético): 67, 89, 92 y 125
- Libertad: 8-9, 66, 116 y *passim*
— y necesidad, libertad y determinismo: 8-9 y 35-36
- Locke: 28
- Maquiavelo, maquiavelismo: 6, 51-52, 109-110 y 124
- Marx, marxismo: 13, 28, 30, 36 y 111
- Montesquieu: 55 y 89
- Ortega y Gasset: 19 y 79
- Parlamento, parlamentarismo: 115-119 y 123-126
- Pensamiento político:
— griego: 105-107
— romano: 107-108
— medieval: 108
- Platón, platonismo: 29, 34-35, 37, 41-42, 56, 85 y 105-106
- Poder: no es el centro de la Política: 27 y 66
— como *potestas*: 50 y 86
- Política:
— y animales: 27 y 65
— condiciones para el conocimiento político: 108-109
— y fenómenos naturales: 64-65
— sus límites: 13-15
- origen específicamente occidental: 26, 33 y 105-106
- Politización: 14
- Popper: 60, 91 y 95-96
- Possenti: 53 y 91
- Procedimentalismo, «república procedimental»: 75-78 y 91-92
- Progreso económico y sus consecuencias políticas: 38-39 y 120-121
- Racionalidad y sentido común del votante medio: 80-81
- Rawls: 67 y 92
- «Republicanismo» (en sentido de Sandel): 67
— «gobierno republicano» (en sentido de Crick): 105, 109, 116 y 125-127
- Revoluciones:
— francesa: 14
— inglesa: 13-14
- Rorty: 53 y 91
- Rousseau: 123 y 126
- Sandel: 67 y 92
- Schumpeter: 82 y 116
- Smith: 37-38 y 86
- Soberanía, su pérdida: 118
- Sociología, Sociología política: 64-65
- Sócrates: 29, 34 y 85
- Spinoza: 43 y 87

ÍNDICE TÓPICO Y DE NOMBRES

131

Stith: 49 y 87-88

Valores: 87-88

Tecnocracia: 41-42

Weber: 10, 15, 22, 36-38, 67 y
69-70

Tocqueville: 84-85

Yeats: 73-74

Totalitarismos: 14, 22, 26-27,
115 y 119

Doce tesis sobre la política, editada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de mayo de 2008 en J. L. Servicios Gráficos, Monrovia 1101 bis, colonia Portales, delegación Benito Juárez, 03300 México, D. F. Se utilizó tipo *Times New Roman* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 57 x 87 de 37 kilos para los interiores y cartulina couché de 162 kilos para los forros; consta de 500 ejemplares.