

MONTESQUIEU ◆ CARLOS
IRANDA ◆ ALEXANDER HAMILTON
JAMES MADISON Y JOHN JAY ◆
S JUAN XXIII ◆ SS JUAN PABLO II ◆
ALEXIS DE TOCQUEVILLE ◆ MAX
BER ◆ ROBERT DAHL ◆ SEYMOUR
MARTIN LIPSET ◆ KARL POPPER ◆
CARL FRIEDRICH Y ZBIGNIEW
ZEZINSKI ◆ GIOVANNI SARTORI ◆
S SILVA-HERZOG ◆ VÁCLAV HAVEL ◆
WILLERMO O'DONNELL Y PHILIPPE
HMITTER ◆ JUAN LINZ ◆ VÍCTOR
PÉREZ-DÍAZ ◆ FELIPE AGÜERO ◆
TEI JINGSHENG ◆ MARTIN LUTHER
ING JR ◆ MOHANDAS GANDHI ◆
EO TOLSTOI ◆ HENRY THOREAU ◆
MANUEL GUTIÉRREZ MELLADO

LAS IDEAS DEMOCRÁTICAS: ARMAS DE LA LIBERTAD

EDICIÓN A CARGO
DE
JUAN BARNIOL

**LAS IDEAS DEMOCRÁTICAS:
ARMAS DE LA LIBERTAD**

Edición a cargo de
Juan Barniol

1998

**LAS IDEAS DEMOCRÁTICAS:
ARMAS DE LA LIBERTAD**

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	4
Juan Barniol	
Primera Parte: Teorías Clásicas sobre el Origen del Estado Democrático	
<i>Del Espíritu de las Leyes</i> (1748)	8
Montesquieu	
<i>La Idea del Contrato Social en la Tradición Inglesa</i>	13
Carlos Miranda	
<i>El Federalista</i> (1787)	19
Alexander Hamilton, James Madison y John Jay	
Segunda Parte: Los Derechos en la Democracia	
<i>Declaración Universal de los Derechos Humanos</i> (1948)	41
Naciones Unidas	
<i>Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano</i> (1789)	49
Asamblea Nacional Francesa	
<i>Encíclica Pacem in Terris</i> (1961)	53
S.S. Juan XXIII	
<i>La Constitución Española</i> (1978)	73
<i>Centesimus Annus</i> (1991)	83
S.S. Juan Pablo II	
<i>Compromiso de Santiago con la Democracia y la Renovación del Sistema Interamericano</i> (1991)	90
Organización de Estados Americanos	
<i>Resolución sobre la Democracia Representativa</i> (1991)	94
Organización de Estados Americanos	

El editor agradece el permiso para republicación de los autores y casas editoriales que aparecen en la lista de "Fuentes" al final de este libro.

© 1998 pertenece a esos autores y casas editoriales.

Tercera Parte: Las Bases de la Democracia

<i>Democracia en América</i> (1835)	97
Alexis de Tocqueville	
<i>El Papel de las Ideas en la Historia</i> (1904)	107
Max Weber	
<i>La Rutinización del Carisma</i> (1922)	111
Max Weber	
<i>Prefacio a la Democracia Económica</i> (1985)	125
Robert Dahl	
<i>El Hombre Político: las Bases Sociales de la Política</i> (1959)	151
Seymour Martin Lipset	

Cuarta Parte:**Las Dictaduras y las Democracias en el Siglo XX**

<i>La Sociedad Abierta y sus Enemigos</i> (1939)	159
Karl Popper	
<i>Las Características Generales de la Dictadura Totalitaria</i> (1954)	169
Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski	
<i>Aspectos de la Democracia</i> (1962)	178
Giovanni Sartori	
<i>Ley y Poder (Democrático)</i> (1996)	199
Jesús Silva-Herzog	

Quinta Parte: Oposición y Sociedad Civil

<i>El Poder de los sin Poder</i> (1978)	207
Václav Havel	
<i>Transiciones desde un Gobierno Autoritario: Conclusiones Tentativas sobre Democracias Inciertas</i> (1986)	222
Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter	
<i>Las Diversas Formas de Estado y Sociedad Civil</i> (1988)	232
Juan Linz	
<i>España Puesta a Prueba, 1976-1996</i> (1996)	240
Víctor Pérez-Díaz	
<i>Democratización, Ejército e Incertidumbre</i> (1995)	251
Felipe Agüero	

<i>La Quinta Modernización</i> (1978)	261
Wei Jingsheng	
<i>Declaración de la Federación por una China Democrática</i> (1989)	265
Federación por una China Democrática	

Sexta Parte: La Violencia Como Política

<i>Amanecer en Birmingham</i> (1964)	269
Martin Luther King, Jr.	
<i>Carta desde la Cárcel de Birmingham</i> (1963)	286
Martin Luther King, Jr.	
<i>El Autogobierno de la India</i> (1908)	306
Mohandas Gandhi	
<i>El Hombre y la Máquina</i> (1908)	312
Mohandas Gandhi	
<i>El Reino de los Cielos está en Vosotros</i> (1894)	319
Leo Tolstoi	
<i>Desobediencia Civil</i> (1849)	340
Henry Thoreau	
<i>Un Soldado de España</i> (1976)	345
Manuel Gutiérrez Mellado	

Séptima Parte: Conclusión

<i>Tarea para Políticos</i> (1995)	348
Václav Havel	

INTRODUCCIÓN

Existe un fantasma que horroriza a los regímenes dictatoriales. Es la extensión y fuerza pujante de la idea de la libertad. Este libro tiene como propósito la presentación, a los lectores en Cuba, de diversas lecturas sobre la democracia. No ha habido un criterio exclusivista en la selección. Encontrará el lector pensadores tan diversos como Gandhi, Martin Luther King o Alexis de Tocqueville. La gran mayoría de los autores y textos seleccionados no son contemporáneos. Algunos se remontan a las grandes luchas por la democracia del siglo XVIII. Así, el lector se encontrará con Montesquieu y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, emitida por la Asamblea Nacional en Francia en 1789. Otros textos son recientes, como los que provienen de los disidentes chinos que en la actualidad sufren penas de prisión.

¿Qué nos revelan los autores cuyos textos aquí presentamos? Nada más y nada menos que la universalidad de nuestro anhelo por la libertad. Todos los autores abogan a favor de los derechos de las personas, a favor de la necesidad de que la sociedad se organice para contrapesar el enorme poderío del estado. Es cierto que el estado es necesario, pero no es menos cierto que sólo tiene verdadero valor cuando respeta nuestros derechos y libertades, cuando sirve a todos los ciudadanos. El siglo XX ha sido testigo de un fenómeno insólito: el desarrollo de estados y regímenes rapaces, que ambicionan controlar la vida y el pensamiento de las personas. Algunos han intentado tal control bajo la aureola de doctrinas racistas. Otros han utilizado el nacionalismo y/o doctrinas supuestamente científicas. El denominador común es la arrogancia, la idea de que unos pocos siempre saben más que la masa, la idea de que aquellos que controlan el estado saben lo que nosotros queremos mejor que nosotros mismos. Intentan encubrir esta realidad con un

discurso pseudo-igualitario, pero manejan al estado y sus organismos como si fueran propiedad privada.

La democracia no resuelve automáticamente los graves problemas económicos, sociales y políticos de un país, pero sí crea un marco, quizás el más eficaz que se haya encontrado hasta ahora, para la resolución pacífica de los problemas, debates y controversias de la sociedad. Tal como su anhelo, el valor de la democracia es universal.

¿Cuáles son las características esenciales de un gobierno democrático? Una primera condición necesaria son las elecciones. Pero todos conocemos de casos donde han habido elecciones, incluso supuestamente con una alta participación, que no tenían nada que ver con la democracia. Pensemos en la antigua Unión Soviética o en China, por no decir Cuba, donde los candidatos oficiales recibían el 99% de los votos. Las elecciones son democráticas sólo cuando existen libertades públicas y el contraste de ideas, es decir, la democracia requiere de la existencia de una verdadera oposición, protegida por la ley. La democracia también implica el respeto por la minorías, no solamente porque los derechos de todo individuo deben ser igualmente respetado—independiente de si es miembro de la mayoría o de una minoría—sino que además porque una minoría puede tener una parte o quizás la totalidad de la razón con respecto a diversos temas. Perseguir o atacar a las minorías no solamente viola los más esenciales derechos humanos y cívicos, sino que al mismo tiempo deja a la sociedad sin valiosas ideas alternativas, que en el largo plazo contribuirán al desarrollo del país.

La verdadera democracia exige la alternancia en el poder y por lo tanto el riesgo activo de que los que ostentan ese poder puedan perderlo. El dictador sabe que siempre va a ganar. El político en un sistema democrático no puede tener esa seguridad, es más, si de algo está seguro es de que buena parte de las veces va a perder. En países democráticos no es extraño que los gobernantes sean sorprendidos y castigados durante las elecciones. En fin, las verdaderas democracias se caracterizan porque los gobernantes pierden elecciones.

La verdadera democracia exige el imperio de la ley. Las constituciones no son meramente frases bonitas. Tienen un contenido. Reflejan la fuerza de la sociedad civil. Esta última necesita marcos estables para el desarrollo de la actividad política,

económica y social. La sociedad no puede prosperar bajo la irracionalidad de los máximos dirigentes que viven haciendo lo que les dé la gana.

El imperio de la ley implica instituciones judiciales independientes. Si no, las arbitrariedades y las venganzas son la orden del día. Entre los derechos que son protegidos por la ley en una democracia están los de la propiedad. ¿Por que? Algunos dirán que esto es así para proteger a los monopolios. Es verdad, las grandes empresas se benefician de tales leyes. Pero también se beneficia el ciudadano normal y corriente.

Los llamados regímenes socialistas nunca eliminaron la propiedad privada. Ahí están los mercados negros. Mas importante aún, esos sistemas, supuestamente socialistas, no eliminaron el capitalismo. Lo transformaron en capitalismo de estado. No ha habido propiedad privada en sentido tradicional, pero sí han habido unos pocos que ostentaban el control sobre los bienes económicos y utilizaban éstos para beneficio propio. En un esquema donde se respeta la ley y los derechos el más poderoso es responsable y debe responder ante los más humildes.

La tragedia de Cuba no es simplemente los últimos casi cuarenta años. El problema es, desafortunadamente, más profundo. En el curso del siglo XX no ha habido proyecto nacional que haya logrado un auténtico desarrollo político y económico en condiciones de soberanía nacional. No lo hubo durante el periodo de la Emienda Platt. No lo hubo con los Auténticos. No lo hubo con Batista. Y no lo ha habido con Fidel.

Este es el gran reto para Cuba en el siglo XXI y a la resolución de este reto esperamos contribuir con la preparación de estos documentos y textos. Las ideas son las armas de la libertad.

Juan Barniol
invierno, 1998

DEL ESPÍRITU DE LAS LEYES (1748)

Montesquieu

Introducción

La presente selección proviene del libro *Del Espíritu de las Leyes* de Charles-Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755). El libro es uno de los clásicos del pensamiento democrático y del desarrollo del constitucionalismo. En los párrafos aquí reproducidos, Montesquieu nos proporciona una definición de la verdadera igualdad: la igualdad de los hombres ante las leyes, la igualdad como ciudadanos. Elaborando este tema, el autor destaca que la libertad no consiste en hacer lo que uno quiere sino en "poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse". Montesquieu afirma que "todo hombre investido de autoridad abusa de ella" y, por lo tanto, destaca la importancia de elaborar unas leyes y una constitución capaces de controlar esos abusos del poder. Para Montesquieu una correcta elaboración de las leyes consagraría la división y equilibrio entre los poderes del ejecutivo, legislativo y los cuerpos judiciales. En sus escritos Montesquieu enfatizó la importancia de un poder judicial independiente como contrapeso a la acumulación de poder y la corrupción.

* * *

De la Corrupción de los Principios en los Tres Gobiernos

De la Igualdad Extremada

No está más lejos el cielo de la tierra que la verdadera igualdad de la igualdad extremada. El espíritu de la primera no consiste en hacer de modo que todo el mundo mande o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus iguales. La libertad verdadera no estriba en que nadie mande, sino en estar mandados por los iguales.

En la Naturaleza, los hombres nacen iguales; pero esa igualdad no se mantiene. La sociedad se la hace perder y sólo vuelven a ser iguales por las leyes. Tal es la diferencia entre la democracia ordenada y la que no lo está, que en la primera todos son iguales como ciudadanos, y en la segunda lo son también como magistrados, como senadores, como jueces, como padres, como maridos, como patronos.

PRIMERA PARTE

TEORÍAS CLÁSICAS SOBRE
EL ORIGEN DEL ESTADO DEMOCRÁTICO

El asiento natural de la virtud se encuentra al lado de la libertad; pero no está tan distante de la libertad extrema como de la servidumbre.

De la Corrupción del Principio del Gobierno Despótico

El principio del gobierno despótico se corrompe sin parar, porque está corrompido por su naturaleza. Los demás gobiernos perecen, porque accidentes particulares violan su principio; el despótico sucumbe por su vicio interno, si causas accidentales no impiden que el principio se corrompa. No subsiste, pues, sino cuando circunstancias derivadas del clima, de la religión o del genio del pueblo han tenido fuerza bastantes para imponerle orden, o una regla. Estas cosas pesan, influyen en su naturaleza, pero sin cambiarla: conserva su ferocidad, aunque por algún tiempo esté domesticada.

En Qué Consiste la Libertad

Es verdad que en las democracias el pueblo, aparentemente, hace lo que quiere; mas no consiste la libertad política en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad que tiene leyes, la libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse.

Es necesario distinguir lo que es independencia de lo que es libertad. La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes permiten, y si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, no tendrá más libertad, porque los demás tendrían el mismo poder.

Continuación del Mismo Asunto

La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no reside fuera de los gobiernos moderados. Pero en los Estados moderados tampoco la encontramos siempre; sería indispensable para encontrarla en ellos que no se abusara del poder, y nos ha enseñado una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella. No hay poder que no incite al abuso, a la extralimitación. ¡Quién lo diría! ni la virtud puede ser ilimitada. Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza

misma de las cosas. Una constitución puede ser tal, que nadie sea obligado a hacer lo que la ley no manda expresamente ni a no hacer lo que expresamente no prohíbe.

De la Constitución de Inglaterra

En cada Estado hay tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil.

En virtud del primero, el príncipe o jefe del Estado hace leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y prevée las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. Se llama a este último poder judicial, y al otro poder ejecutivo del Estado.

La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad: para que esta libertad exista, es necesario un gobierno tal que ningún ciudadano pueda temer a otro.

Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el Senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos: como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre particulares.

Si el poder ejecutivo no tiene el derecho de contener los intentos del legislativo, éste será un poder despótico, porque pudiendo atribuirse toda facultad que se le antoje, anulará todos los demás poderes. Pero no conviene la recíproca; el poder legislativo no debe tener la facultad de poner trabas al ejecutivo, porque la ejecución tiene sus límites en su naturaleza y es inútil limitarla; por otra parte, el poder ejecutor se ejerce siempre en

cosas momentáneas. Y el poder de los tribunales de Roma era vicioso, porque no se paraba solamente en la legislación, sino que se extendía a la ejecución, de lo que resultaban grandes males.

Pero si el poder legislativo, en un Estado libre, no debe inmiscuirse en las funciones del ejecutivo ni paralizarlas, tiene el derecho y debe tener la facultad de examinar de qué manera las leyes que él ha hecho han sido ejecutadas. Es la ventaja que tiene este gobierno sobre el de Creta y el de Lacedemonia, donde el cosmos y los éforos no daban cuenta de su administración.

De la Libertad del Ciudadano

La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la propia voluntad, o a lo menos (si ha de hablarse de todos los sistemas) en la creencia de que se ejerce la propia voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o a lo menos en creer que se tiene la seguridad.

Esta seguridad no está nunca más comprometida que en las acusaciones públicas o privadas. Por consecuencia, de la bondad de las leyes criminales depende principalmente la libertad del ciudadano.

Las leyes criminales no se han perfeccionado de una vez. En los lugares mismos en que más se ha buscado la libertad, no siempre la han encontrado. Aristóteles nos dice que en Cumas podían ser testigos los parientes del acusador. En Roma, en tiempo de los reyes, era tan imperfecta la ley que Servio Tulio pronunció la sentencia contra los hijos de Anco Marcio, acusado de haber asesinado al rey su suegro. Uno de los primeros reyes de los francos hizo una ley para que ningún acusado pudiera ser condenado sin ser oído, lo que prueba que se hacía lo contrario en algún pueblo bárbaro. Charondas fue quien introdujo los juicios contra los falsos testimonios. Cuando la inocencia no está asegurada, la libertad no existe.

Los conocimientos que se han de adquirir en diferentes países y los que se vayan adquiriendo en otros, acerca de las reglas que deben observarse en las causas criminales, interesan al género humano más que cuanto haya en el mundo.

No más que en la práctica de tales conocimientos se funda la libertad; y en un Estado que tenga buenas leyes y se cumplan, un hombre acusado y que deba ser ahorcado al día siguiente es más libre que en Turquía el bajá más poderoso.

LA IDEA DEL CONTRATO SOCIAL EN LA TRADICION INGLESA

Carlos Miranda

Introducción

Autor de *La Idea del Contrato Social en la Tradición Inglesa*, Carlos Miranda, fue un importante filósofo político español del siglo XVII. Su análisis respecto de la importancia de las leyes y de un poder judicial independiente que las aplique con imparcialidad, sigue teniendo gran vigencia en nuestros tiempos. Como él bien dice: "Siempre que encontremos un cierto número de hombres que...no dispongan de ese poder decisivo al cual apelar, podemos decir que ellos permanecen viviendo en el estado de naturaleza". Con estas frases Miranda también le habla a esos dictadores modernos que insisten en que las restricciones sobre las libertades cívicas y personales son necesarias porque permiten un mayor y superior desarrollo de la sociedad. Nada más contrario a la verdad, piensa Miranda. El que ostenta el poder absoluto, según Miranda, "cualquiera que sea el título que ostente, Zar, Gran Señor o el que sea", no hace más que sumir a la sociedad en el estado primario y salvaje de naturaleza. Condición para el desarrollo político es la extensión del imperio de la ley, "una ley establecida, fija y conocida, aceptada y aprobada por consenso general".

* * *

Capítulo VII: De la Sociedad Política o Civil

87. El hombre, según lo hemos ya demostrado, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o número de hombres que haya en el mundo, poder no sólo para defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y ataques de los otros hombres, sino que tiene poder para juzgar y castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos

por otros, conforme a lo que en su parecer merece la ofensa, e incluso para castigar con la muerte cuando la atrocidad del crimen, en su opinión, así lo exige. Sin embargo, debido a que una sociedad política no puede existir ni subsistir si no posee en sí misma poder para defender la propiedad, y, por tanto, para castigar las faltas de los miembros de esa sociedad. Resulta que una sociedad política únicamente puede existir allí, y sólo allí, donde cada uno de los miembros ha renunciado a su poder natural poniéndolo en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que puede recurrir en demanda de protección a la ley establecida por esa sociedad. Así, al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad se convierte en árbitro mediante el establecimiento de reglas permanentes, imparciales e iguales para todas las partes; y, por intermedio de hombres autorizados por la comunidad para la ejecución de esas normas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de esa sociedad en cualquier asunto de derecho, y castiga los delitos que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicando las penas que la ley establece. De ese modo resulta fácil discernir quienes están reunidos en sociedad política y quienes no. Aquellos que se encuentran unidos formando un mismo cuerpo, y que poseen una ley común sancionada y un organismo judicial al cual recurrir, con autoridad para resolver las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros: empero, aquellos que no disponen de una instancia de apelación común, quiero decir, de una instancia de apelación en la tierra, aún permanecen en estado de naturaleza, y cada uno de ellos, a falta de otro juez, es juez y ejecutor por sí solo, lo que constituye como lo he manifestado anteriormente, el estado de naturaleza perfecto.

88. El Estado, de esa manera, viene a disponer del poder para establecer qué castigo habrá de aplicarse a las diferentes transgresiones que considera merecen una sanción, cometidas por los miembros de la sociedad (este es el poder de hacer leyes); así como tiene el poder de castigar cualquier daño infligido a uno de sus miembros por alguien que no lo es (es decir, el poder de la guerra y de la paz). Y el objeto de esos poderes no es otro que la defensa de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, tanto como sea posible. Pero aunque cada hombre

que entra en sociedad renuncia a su poder de castigar, de acuerdo a su particular y propio juicio, los atropellos contra la ley de la naturaleza, resulta que, por el hecho mismo de haber entregado a la legislatura el poder de juzgar las ofensas, en todos aquellos casos en que se puede apelar al magistrado, ha puesto también su fuerza a disposición del Estado, concediéndole el derecho de emplearla cada vez que fuera necesario, para la ejecución de las sentencias dictadas por la comunidad; sentencias que, en efecto, son sus propios juicios, pues son dictadas por él mismo o por su representante. Allí se encuentra el origen del poder legislativo y ejecutivo de la sociedad civil, a saber, el poder de juzgar, conforme a leyes establecidas, en qué grado se han de castigar las ofensas cuando éstas se cometen dentro del Estado: así como allí radica el poder de juzgar en determinadas ocasiones, sobre la base de las circunstancias presentes del hecho, en qué grado se han de vindicar los daños cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello es necesario, la sociedad civil puede emplear la fuerza de todos sus miembros.

89. Por consiguiente, siempre que un número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos a su poder para ejecutar la ley de la naturaleza, cediéndoselo a la comunidad, allí, y sólo allí existe una sociedad civil o política. Y eso ocurre siempre que cierto número de hombres que viven en el estado de naturaleza se unen en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político, bajo un gobierno supremo; o cuando alguien se asocia e incorpora a un gobierno ya establecido. Pues, con ello, un hombre autoriza a la sociedad, o lo que es lo mismo, a su poder legislativo, para hacer leyes en su nombre, conforme lo exija el bien público de la sociedad, y para ejecutarlas cuando se necesite su ayuda (como si se tratase de sus propias resoluciones). Eso es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca dentro de la sociedad civil, es decir, el hecho de establecer un juez en la tierra con autoridad para resolver todas las controversias y reparar los daños que pueda sufrir cualquiera de los miembros de esa sociedad. Ese juez es el poder legislativo o lo son los magistrados que el mismo designe. Siempre que encontremos un cierto número de hombres que no obstante hallarse asociados entre sí, no dispongan de ese poder decisivo al cual apelar, podemos decir que ellos permanecen viviendo en el estado de naturaleza.

90. De ahí que resulte evidente que la monarquía absoluta, a la que algunas personas consideran como el único gobierno del mundo, en realidad, es incompatible con la sociedad civil y que, en consecuencia, no pueda ser considerada de ninguna manera como una forma de gobierno civil. Porque, en efecto, la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen necesariamente cuando cada hombre es juez de su propia causa, mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que cualquier miembro de dicha sociedad puede recurrir cuando sufre algún atropello o cuando se produce una controversia, y a la cual todos los miembros de la sociedad tengan la obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a la cual recurrir para que decida acerca de las diferencias surgidas entre ellas, esas personas se encuentran todavía viviendo en el estado de naturaleza. Y en esa misma situación se halla todo príncipe absoluto con respecto a todos aquellos que están sometidos a su dominio.

91. Si se parte del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne exclusivamente en sí mismo tanto el poder legislativo como el poder ejecutivo, no existe juez ni posibilidad de apelar a nadie con autoridad para decidir con justicia e imparcialidad y de cuya decisión pueda esperarse remedio y compensación contra cualquier atropello o daño que pudiera provenir del príncipe o de una orden suya. De manera que tal hombre, cualquiera sea el título que ostente, Zar, Gran Señor o el que sea, se encuentra tan en estado de naturaleza respecto de todos aquellos que se hallan bajo su dominio, como lo está respecto del resto del género humano. En efecto, allí donde existen dos hombres que carecen de una ley fija y de un juez común a quien apelar en este mundo para que resuelva las controversias sobre derechos que surjan entre ellos. Tales hombres permanecen en estado de naturaleza y bajo todos sus inconvenientes. La única lamentable diferencia para el súbdito, o mejor dicho, para el esclavo del príncipe absoluto, es que en el estado de naturaleza ordinario él tiene la libertad para juzgar por sí mismo su derecho y para defenderlo con todo su poder; cuando, en cambio, su propiedad es atropellada por la voluntad y las órdenes de su monarca, no sólo no tiene a quien apelar, recurso que deben tener todos los que viven en sociedad, sino que, como si lo hubieran rebajado de su

condición común de criatura racional, se le niega la libertad de juzgar su causa o de defender su derecho, y de ese modo queda expuesto a todas las miserias e inconvenientes que un hombre puede temer de quien, encontrándose sin restricciones en el estado de naturaleza, se ve además corrompido por la adulación e investido de poder.

Capítulo IX: De las Finalidades de la Sociedad Política y del Gobierno

123. Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como se ha dicho, señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones, igual al hombre más grande y súbdito de ninguno ¿por qué habría de renunciar a su libertad? ¿Por qué habría de abandonar ese poder supremo y someterse a la autoridad y al gobierno de algún otro poder? La respuesta, obviamente, es que si bien en el estado de naturaleza el hombre posee ese derecho, el disfrute de dicho poder y de esa libertad es allí muy incierto, encontrándose permanentemente expuesto a ser atropellado por los demás. En efecto, siendo todos los hombres reyes como él, siendo todos sus iguales, y dado que la mayor parte de ellos no observan estrictamente las normas de la equidad y de la justicia, el disfrute de la propiedad en el estado de naturaleza es muy incierto, muy inseguro. Esa es la causa de que los hombres deseen abandonar tal condición que, si bien es de libertad, está llena de temores y de continuos peligros. No sin motivo ellos procuran salir de ese estado natural y están dispuestos a entrar en sociedad con otros que ya se habían asociado, o desean unirse para la defensa mutua de sus vidas, libertades y bienes, cosas a las que designo con el nombre genérico de propiedad.

124. Por consiguiente, la mayor y principal finalidad que persiguen los hombres al reunirse en Estados, sometiéndose a un gobierno, es la protección de su propiedad, protección que es incompleta en el estado de naturaleza. En primer lugar, se necesita una ley establecida, fija y conocida, aceptada y aprobada por consenso general, que sirva de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para la resolución de todas las controversias que se susciten entre los hombres. Aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales,

los hombres, sin embargo, llevados por sus propios intereses, así como por su ignorancia de la misma por falta de estudio, tienden a no reconocerla como ley que los obliga cuando tienen que aplicarla en sus casos particulares.

125. En segundo lugar, en el estado de naturaleza hace falta un juez conocido e imparcial con autoridad para decidir todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida. Como en el estado de naturaleza cada hombre es juez ejecutor de la ley natural, y puesto que los hombres son parciales cuando se trata de sí mismos, es muy posible que las pasiones y el rencor los lleven demasiado lejos, induciéndoles a tomar con excesivo celo sus propios casos, en tanto son proclives a mostrarse negligentes e indiferentes en los de los demás.

126. Tercero, en el estado de naturaleza suele faltar un poder que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente. Por cierto, quienes han cometido una injusticia y transgredido con ello la ley, rara vez se verán impedidos de mantener esa injusticia si disponen de la fuerza para hacerlo. La resistencia que ellos oponen hace peligroso muchas veces el castigo, pudiendo ser incluso destructivo para aquellos que intentan aplicarlo.

EL FEDERALISTA (1787)

Alexander Hamilton, James Madison y John Jay

Introducción

Estos textos, escritos durante los debates en torno a la ratificación de la Constitución estadounidense a finales del siglo XVIII, han sido seleccionados de una recopilación más amplia cuyo título es *El Federalista* y entre cuyos autores estaban James Madison, Alexander Hamilton y John Jay. Aunque ellos discrepaban entre sí sobre importantes temas políticos, todos estaban de acuerdo respecto de las líneas globales que debería tener el nuevo estado norteamericano. Aquí presentamos tres artículos de *El Federalista*, los números 10, 39 y 51. El autor del primer artículo, James Madison, parte de la idea de que los partidos (o "facciones"), aunque necesarios para el desarrollo democrático, pueden terminar, si no se les controla, imponiendo una dictadura. El *Federalista* #10 explora las virtudes de la república y de un gobierno representativo, y compara estas virtudes con los peligros inherentes en una democracia pura o directa. Esta última es peligrosa, ya que es propensa a favorecer los intereses de una facción mayoritaria y tiende a sacrificar los intereses de los partidos o grupos más débiles, por no hablar de la libertades personales. Detrás del apoyo a una democracia directa late la arrogancia del poder, la cual pone en peligro la seguridad personal y los derechos de propiedad. Para Madison, la república debe organizarse en torno a un número de representantes elegidos periódicamente por los ciudadanos, lo cual permite la formación de un gobierno que efectivamente representa a un número mayor de individuos e intereses.

En el *Federalista* #39 Madison define con más precisión las condiciones de una república. Son más importantes las limitaciones sobre los que tienen el poder que el sistema electoral a través del cual se expresa el pueblo. Insiste en que la condición esencial para una república es que el gobierno proceda de la decisión mayoritaria y que solamente ostente el poder por un plazo fijo. Según Madison, es condición meramente suficiente

que las personas que administran el gobierno sean elegidas directa o indirectamente por el pueblo. Por otra parte, Madison también insiste sobre la importancia del poder judicial. Este debe ser independiente y el juez debe conservar su puesto mientras sea buena su conducta.

El Federalista #51, escrito bien por Madison o Alexander Hamilton, considera cual debería ser la distribución de poderes en una república federal y hace hincapié en la necesidad de equilibrar el poder de cada una de las ramas del gobierno (ejecutiva, legislativa y judicial) al contraponer los poderes de cada uno contra el otro. Uno de los primeros objetivos de la separación de poderes es evitar la concentración de poderes. Si esto no se logra, sufre la república y sus ciudadanos.

* * *

El Federalista #10

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

Entre las numerosas ventajas que ofrece una Unión bien estructurada, ninguna merece ser desarrollada con más precisión que su tendencia a suavizar y dominar la violencia del espíritu de partido. Nada produce al amigo de los gobiernos populares más inquietud acerca de su carácter y su destino, que observar su propensión a este peligroso vicio. No dejará, por lo tanto, de prestar el debido valor a cualquier plan que, sin violar los principios que profesa, proporcione un remedio apropiado para ese defecto. La falta de fijeza, la injusticia y la confusión a que abre la puerta en las asambleas públicas, han sido realmente las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular; y hoy siguen siendo los tópicos predilectos y fecundos de los que los adversarios de la libertad obtienen sus más plausibles declaraciones. Nunca admiraremos bastante el valioso adelanto que representan las constituciones americanas sobre los modelos de gobierno popular, tanto antiguos como modernos; pero sería de una imperdonable parcialidad sostener que, a este respecto, han apartado el peligro de modo tan efectivo como se deseaba y esperaba. Los ciudadanos más prudentes y virtuosos, tan amigos de la buena fe pública y privada como de la libertad pública y personal se quejan de que nuestros gobiernos

son demasiado inestables, de que el bien público se descuida en el conflicto de los partidos rivales y de que con harta frecuencia se aprueban medidas no conformes con las normas de la justicia y los derechos del partido más débil, impuestas por la fuerza superior de una mayoría interesada y dominadora. Aunque deseáramos vivamente que esas quejas no tuvieran fundamento, la evidencia de hechos bien conocidos no nos permite negar que son hasta cierto grado verdaderas. Es muy cierto que si nuestra situación se revisa sin prejuicios, se encontrará que algunas de las calamidades que nos abruma se consideran erróneamente como obra de nuestros gobiernos; pero no se descubrirá al mismo tiempo que las demás causas son insuficientes para explicar, por sí solas, muchos de nuestros más graves infortunios y, especialmente, la actual desconfianza, cada vez más intensa, hacia los compromisos públicos, y la alarma respecto a los derechos privados, que resuenan de un extremo a otro del continente. Estos efectos se deben achacar, principalmente si no en su totalidad, a la inconstancia y la injusticia con que un espíritu faccioso ha corrompido nuestra administración pública.

Por facción entiendo cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o en minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada como conjunto. Hay dos maneras de evitar los males del espíritu de partido: consiste una en suprimir sus causas, la otra en reprimir sus efectos.

Hay también dos métodos para hacer desaparecer las causas del espíritu de partido: destruir la libertad esencial a su existencia, o dar a cada ciudadano las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses.

Del primer remedio puede decirse con verdad que es peor que el mal perseguido. La libertad es al espíritu faccioso lo que el aire al fuego, un alimento sin el cual se extingue. Pero no sería menor locura suprimir la libertad, que es esencial para la vida política, porque nutre a las facciones, que el desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animal, porque comunica al fuego su energía destructora.

El segundo medio es tan impracticable como absurdo el primero. Mientras la razón humana no sea infalible y tengamos libertad para ejercerla, habrá distintas opiniones. Mientras exista

una relación entre la razón y el amor de sí mismo, las pasiones y las opiniones influirán unas sobre otras y las últimas se adherirán a las primeras.

La diversidad en las facultades del hombre, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de los intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad, produce inmediatamente la existencia de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos.

Como se demuestra, las causas latentes de la división en facciones tienen su origen en la naturaleza del hombre; y las vemos por todas partes que alcanzan distintos grados de actividad según las circunstancias de la sociedad civil. El celo por diferentes opiniones respecto al gobierno, la religión y muchos otros puntos, tanto teóricos como prácticos; el apego a distintos caudillos en lucha ambiciosa por la supremacía y el poder, o a persona de otra clase cuyo destino ha interesado a las pasiones humanas, han dividido a los hombres en bandos, los han inflamado de mutua animosidad y han hecho que estén mucho más dispuestos a molestar y oprimirse unos a otros que a cooperar para el bien común. Es tan fuerte la propensión de la humanidad a caer en animadversiones mutuas, que cuando le faltan verdaderos motivos, los más frívolos e imaginarios pretextos han bastado para encender su enemistad y suscitar los más violentos conflictos. Sin embargo, la fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades.

Los propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales. Entre acreedores y deudores existe una diferencia semejante. Un interés de los propietarios raíces, otros de los fabricantes, otro de los comerciantes, uno más de los grupos adinerados y otros intereses menores, surgen por necesidad en las naciones civilizadas y las dividen en distintas clases, a las que mueven diferentes sentimientos y puntos de vista. La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación

moderna, pero hace intervenir al espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno.

Ningún hombre puede ser juez en su propia causa, porque su interés es seguro que privaría de imparcialidad a su decisión y es probable que también corrompería su integridad. Por el mismo motivo, más aún, por mayor razón, el conjunto de hombres no puede ser juez y parte a un tiempo; y, sin embargo, ¿qué son los actos más importantes de la legislatura sino otras tantas decisiones judiciales, que ciertamente no se refieren a los derechos de una sola persona, pero interesan a los dos grandes conjuntos de ciudadanos? ¿Y qué son las diferentes clases de legislaturas, sino abogados y partes en las causas que resuelve? ¿Se propone una ley con relación a las deudas privadas? Es una controversia en que de un lado son parte los acreedores y de otro los deudores. La justicia debería mantener un equilibrio entre ambas. Pero los jueces lo son los partidos mismos y deben serlo; y hay que contar con que el partido más numeroso o, dicho en otras palabras, el bando más fuerte, prevalezca. ¿Las industrias domésticas deben ser estimuladas, y si es así, en qué grado, imponiendo restricciones a las manufacturas extranjeras? He aquí asuntos que las clases propietarias decidirán de modo diferente que las fabriles, y en que probablemente ninguna de las dos se atendería únicamente a la justicia ni al bien público. La fijación de los impuestos que han de recaer sobre las distintas clases de propiedades parece requerir la imparcialidad más absoluta; sin embargo, tal vez no existe un acto legislativo que ofrezca al partido dominante mayor oportunidad ni más tentaciones para pisotear las reglas de la justicia. Cada chelín con que sobrecarga a la minoría, es un chelín que ahorra en sus propias bolsillos.

Es inútil afirmar que estadistas ilustrados conseguirán coordinar estos opuestos intereses, haciendo que todos ellos se plieguen al bien público. No siempre llevarán el timón estos estadistas. Ni en muchos casos puede efectuarse semejante coordinación sin tener en cuenta remotas e indirectas consideraciones, que rara vez prevalecerán sobre el interés inmediato de un partido en hacer caso omiso de los derechos de otro o del bien de todos.

La conclusión a que debemos llegar es que las causas del espíritu de facción no pueden suprimirse y que el mal sólo puede evitarse teniendo a raya sus efectos.

Si un bando no tiene la mayoría, el remedio lo proporciona el principio republicano que permite a esta última frustrar los siniestros proyectos de aquél mediante una votación regular. Una facción podrá entorpecer la administración, trastornar a la sociedad; pero no podrá poner en práctica su violencia ni enmascararla bajo las formas de la constitución. En cambio, cuando un bando abarca la mayoría, la forma del gobierno popular le permite sacrificar a su pasión dominante y a su interés, tanto el bien público como los derechos de los demás ciudadanos.

Poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de una facción semejante y preservar a la vez el espíritu y la forma del gobierno popular, es en tal caso el magno término de nuestras investigaciones. Permítaseme añadir que es el gran desiderátum que rescatará a esta forma de gobierno del oprobio que tanto tiempo la ha abrumado y la encomendará a la estimación y la adopción del género humano.

¿Qué medios harán posible alcanzar este fin? Evidentemente que sólo uno de dos. O bien debe evitarse la existencia de la misma pasión o interés en una mayoría al mismo tiempo, o si ya existe tal mayoría, con esa coincidencia de pasiones o intereses, se debe incapacitar a los individuos que la componen, aprovechando su número de situación local, para ponerse de acuerdo y llevar a efecto sus proyectos opresores. Si se consiente que la inclinación y la oportunidad coincidan, bien sabemos que no se puede contar con motivos morales ni religiosos para contenerla. No son frenos bastantes para la injusticia y violencia de los hombres, y pierden su eficacia en proporción al número de éstos que se reúnen, es decir, en la proporción en que esta eficacia se hace necesaria.

Este examen del problema permite concluir que una democracia pura, por la que entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno, no puede evitar los peligros del espíritu sectario. En casi todos los casos, la mayoría sentirá un interés o una pasión comunes; la misma forma de gobierno producirá una comunicación y un acuerdo constante; y nada podrá atajar las circunstancias que incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado. Por eso estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia

y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes. Los políticos teóricos que han patrocinado estas formas de gobierno, han supuesto erróneamente que reduciendo los derechos políticos del género humano a una absoluta igualdad, podrían al mismo tiempo igualar e identificar por completo sus posesiones, pasiones y opiniones.

Una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos. Examinemos en qué puntos se distingue de la democracia pura y entonces comprenderemos tanto la índole del remedio cuanto la eficacia que ha de derivar de la Unión.

Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio.

El efecto de la primera diferencia consiste, por una parte, en que afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema, es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin. Por otra parte, el efecto puede ser el inverso. Hombres de natural revoltoso, con prejuicios locales o designios siniestros, pueden empezar por obtener los votos del pueblo por medio de intrigas, de la corrupción o por otros medios, para traicionar después sus intereses. De aquí se deduce la siguiente cuestión: ¿son las pequeñas repúblicas o las grandes quienes favorecen la elección de los más aptos custodios del bienestar público? Y la respuesta está bien clara a favor de las últimas por dos evidentes razones:

En primer lugar, debe observarse que por pequeña que sea una república sus representantes deben llegar a cierto número para evitar las maquinaciones de unos pocos, y que, por grande

que sea, dichos representantes deben limitarse a determinada cifra para precaverse contra la confusión que produce una multitud. Por lo tanto, como en los dos casos el número de representantes no está en proporción al de los votantes, y es proporcionalmente más grande en la república más pequeña, se deduce que si la proporción de personas idóneas no es menor en la república grande que en la pequeña, la primera tendrá mayor campo en que escoger y consiguientemente más probabilidad de hacer una selección adecuada.

En segundo lugar, como cada representante será elegido por un número mayor de electores en la república grande que en la pequeña, les será más difícil a los malos candidatos poner en juego con éxito los trucos mediante los cuales se ganan con frecuencia las elecciones; y como el pueblo votará más libremente, es probable que elegirá a los que posean más méritos y una reputación más extendida y sólida.

Debo confesar que en éste, como en casi todos los casos, hay un término medio, a ambos lados del cual se encontrarán inconvenientes. Ampliando mucho el número de los electores, se corre el riesgo de que el representante este poco familiarizado con las circunstancias locales y con los intereses menos importantes de aquéllos; y reduciéndolo demasiado, se ata al representante excesivamente a estos intereses, y se le incapacita para comprender los grandes fines nacionales y dedicarse a ellos. En este aspecto la constitución federal constituye una mezcla feliz: los grandes intereses generales se encomiendan a la legislación nacional, y los particulares y locales a la de cada estado.

La otra diferencia estriba en que el gobierno republicano puede regir a un número mucho mayor de ciudadanos y una extensión territorial más importante que el gobierno democrático; y es principalmente esta circunstancia la que hace menos temibles las combinaciones facciosas en el primero que en este último. Cuando más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses que la componen; cuando más escasos son los distintos partidos e intereses, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuando menor es el número de individuos que la componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueve, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera

de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar todos de concierto. Fuera de otros impedimentos, debe señalarse que cuando existe la conciencia de que se abriga un propósito injusto o indigno, la comunicación suele ser reprimida por la desconfianza, en proporción al número cuya cooperación es necesaria.

De lo anterior se deduce claramente que la misma ventaja que posee la república sobre la democracia, al tener a raya los efectos del espíritu de partido, la tiene una república grande en comparación a una pequeña y la posee la Unión sobre los estados que la componen. ¿Consiste esta ventaja en el hecho de que sustituye representantes cuyos virtuosos sentimientos e ilustrada inteligencia los hacen superar los prejuicios locales y los proyectos injustos? No puede negarse que la representación de la Unión tienen mayores probabilidades de poseer esas necesarias dotes. ¿Consiste acaso en la mayor seguridad que ofrece la diversidad de partidos, contra el advenimiento de uno que supere y oprima al resto? La creciente variedad de los partidos que integran la Unión, aumenta en igual grado esta seguridad. ¿Consiste, finalmente, en los mayores obstáculos que se oponen a que se pongan de acuerdo y se realicen los deseos secretos de una mayoría injusta e interesada? Aquí, una vez más, la extensión de la Unión otorga a ésta su ventaja más palpable.

La influencia de los líderes facciosos puede prender una llama en su propio estado, pero no logrará propagar una conflagración general en los restantes. Una secta religiosa puede degenerar en bando político en una parte de la Confederación; pero las distintas sectas dispersas por toda su superficie pondrán a las asambleas nacionales a salvo de semejante peligro. El entusiasmo por el papel moneda, por la abolición de las deudas, por el reparto de la propiedad, o a favor de cualquier otro proyecto disparatado o pernicioso, invadirá menos fácilmente el cuerpo entero de la Unión que un miembro determinado de ella; en la misma proporción que esa enfermedad puede contagiar a un solo condado o distrito, pero no a todo un estado.

En la magnitud y en la organización adecuada de la Unión, por tanto, encontramos el remedio republicano para las

enfermedades más comunes de ese régimen. Y mientras mayor placer y orgullo sintamos en ser republicanos, mayor debe ser nuestro celo por estimar el espíritu y apoyar la calidad de Federalistas.

El Federalista #39

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

Habiendo concluido en el último artículo las observaciones que creíamos necesarias que precedieran a un examen imparcial del plan de gobierno sobre el que ha presentado dictamen la convención, procedemos ahora a dicha parte de la empresa que hemos acometido.

La primera cuestión que se presenta es la relativa a si la forma y disposición del gobierno son estrictamente republicanos. Es evidente que ninguna otra forma sería conciliable con el genio del pueblo americano, con los principios fundamentales de la Revolución o con esa honrosa determinación que anima a todos los partidarios de la libertad a asentar todos nuestros experimentos políticos sobre la base de la capacidad del género humano para gobernarse. Consiguientemente, si el plan de la convención se desviara del carácter republicano, sus partidarios deben abandonarlo como indefendible.

¿Cuáles son, entonces, las características de la forma republicana? Si al buscar la respuesta a esta pregunta no recurriéramos a los principios, sino a la aplicación que han hecho del término los escritores políticos, a las Constituciones de diferentes Estados, no hallaríamos ninguna que resultase satisfactoria. Holanda, a donde ni un átomo de la autoridad suprema procede del pueblo, es conocida casi universalmente con el nombre de república. El mismo título se ha otorgado a Venecia, donde un pequeño cuerpo de nobles hereditarios ejercita sobre la gran masa del pueblo el más absoluto de los poderes. A Polonia, que es una mezcla de aristocracia y monarquía en sus peores formas, se le ha dignificado con el mismo apelativo. El gobierno inglés, que posee únicamente una rama republicana, combinada con una aristocracia y una monarquía hereditarias, ha sido incluido frecuentemente y con igual impropiedad en la lista de las repúblicas. Estos ejemplos, tan distintos unos de otros como de una verdadera república, demuestran la

extraordinaria inexactitud con que se ha usado el vocablo en las disquisiciones políticas.

Si buscamos un criterio que sirva de norma a los diferentes principios sobre los que se han establecido las distintas formas de gobierno, podemos definir una república, o al menos dar este nombre a un gobierno que deriva todos sus poderes directa o indirectamente de la gran masa del pueblo y que se administra por personas que conservan sus cargos a voluntad de aquél. durante un período limitado o mientras observen buena conducta. Es esencial que semejante gobierno proceda del gran conjunto de la sociedad, no de una parte inapreciable, ni de una clase privilegiada de ella; pues si no fuera ése el caso, un puñado de nobles tiránicos, que lleven a cabo la opresión mediante una delegación de sus poderes, pueden aspirar a la calidad de republicanos, y reclamar para su gobierno el honroso título de república. Es suficiente para ese gobierno, que las personas que lo administren sean designadas directa o indirectamente por el pueblo, y que la tenencia de sus cargos sea alguna de las que acabamos de especificar; ya que, de otro modo, todos los gobiernos que hay en los Estados Unidos, así como cualquier otro gobierno popular que ha estado o pueda estar organizado o bien llevado a la práctica, perdería su carácter de república. Conforme a la constitución de todos los Estados de la Unión, algunos funcionarios del gobierno son nombrados tan sólo indirectamente por el pueblo. Según la mayoría de ellas el mismo primer magistrado es designado de este modo. Y según una de ellas, esta manera de nombrar se extiende a una de las ramas coordinadas de la legislatura. De acuerdo también con todas las constituciones, la posesión de ciertos altos puestos se prolonga por un período definido, y en muchos casos, tanto en el departamento ejecutivo como en el legislativo, por cierto número de años. Conforme a las cláusulas de casi todas las constituciones, una vez más, y a las opiniones más respetables y aceptadas en esta materia, los miembros del departamento judicial deben conservar sus puestos de acuerdo con el estable sistema de la tenencia mientras sea buena su conducta.

Al comparar la constitución proyectada por la Convención con la norma que fijamos aquí, advertimos en seguida que se apega a ella en el sentido más estricto. La Cámara de Representantes, como ocurre cuando menos con uno de los

cuerpos de las legislaturas locales, es elegida directamente por la gran masa del pueblo. El Senado, como el Congreso actual y como el Senado de Maryland, debe su designación indirectamente al pueblo. El Presidente procede indirectamente de la elección popular, siguiendo el ejemplo que ofrecen casi todos los Estados. Hasta los jueces, como los demás funcionarios de la Unión, serán también elegidos, aunque remotamente, por el mismo pueblo, como ocurre en los diversos Estados. La duración de los nombramientos se apega a la norma republicana y al modelo que proporcionan las constituciones de los Estados. La Cámara de Representantes se elige periódicamente como en todos los Estados, y por períodos de dos años, como en el Estado de Carolina del Sur. El Senado se elige por un período de seis años; lo que es únicamente un año más que el período del Senado de Maryland y dos más que en los de Nueva York y Virginia. El Presidente debe permanecer en su cargo durante cuatro años, de la misma manera que en Nueva York y Delaware el primer magistrado es elegido por tres años y en Carolina del Sur por dos, y en los demás Estados la elección es anual. En varios Estados, sin embargo, las constituciones no prevén la posibilidad de acusaciones contra el primer magistrado, y en Delaware y Virginia no se permite acusarlo hasta que no deje su cargo. El Presidente de los Estados Unidos puede ser acusado en cualquier época, mientras desempeña sus funciones. Los jueces conservarán sus puestos mientras dure su buena conducta, tal y como debe ser sin lugar a duda. La duración de los empleos secundarios se arreglará por ley, de conformidad con lo que exija cada caso y con el ejemplo de las constituciones de los Estados.

Si se necesitare otra prueba del carácter republicano de este sistema, ninguna más decisiva que la absoluta prohibición de los títulos de nobleza, tanto en los gobiernos de los Estados como en el federal, y que la garantía expresa de conservar la forma republicana, que se da a estos últimos.

“Pero no era suficiente —dicen los adversarios de la constitución propuesta— con que la Convención adoptase la forma republicana. Debería haber conservado con igual esmero la forma federal, que considera a la Unión como una Confederación de Estados soberanos; y en vez de esto ha trazado un gobierno nacional, que considera a la Unión como una consolidación de los Estados”. Y se nos pregunta, ¿con qué

derecho se ha procedido a esta audaz y radical innovación? Las maniobras que se han hecho con esta objeción exigen que la examinemos con cierta escrupulosidad.

Sin indicar la exactitud de la distinción en que esta objeción se funda, para estimar su fuerza será necesario primeramente determinar el verdadero carácter del gobierno en cuestión; segundo, inquirir hasta qué punto la convención estaba autorizada para proponer ese gobierno; y tercero, hasta dónde su deber para con el país podría suplir una supuesta ausencia de facultades regulares.

Primero: Para descubrir el verdadero carácter del gobierno, puede considerarse en relación con la base sobre la cual debe establecerse, con la fuente de la que han de surgir sus poderes normales, con la actuación de esos poderes, con la extensión de ellos y con la autoridad que ha de introducir en el gobierno futuros cambios.

Al examinar la primera relación, aparece, por una parte, que la constitución habrá de fundarse en el asentimiento y la ratificación del pueblo americano, expresados a través de diputados elegidos con este fin especial; pero, por la otra, que dichos asentimientos y ratificación deben ser dados por el pueblo, no como individuos que integran una sola nación, sino como componentes de varios Estados, independientes entre sí, a los que respectivamente pertenecen. Será el asentimiento y la ratificación de los diversos Estados, procedentes de autoridad suprema que hay en cada uno: la autoridad del pueblo mismo. Por lo tanto, el acto que instituirá la constitución, no será un acto nacional, sino federal.

Que el acto ha de ser federal y no nacional, tal como entienden estos términos los impugnadores; el acto del pueblo en tanto que forma determinado número de Estados independientes, no en tanto que componen una sola nación, se ve obviamente con esta única consideración, a saber, que no será resultado ni de la decisión de una mayoría del pueblo de la Unión, ni tampoco de la mayoría de los Estados. Debe resultar del asentimiento unánime de los distintos Estados que participen en él, con la única diferencia respecto a su consentimiento ordinario, de que no será expresado por la autoridad legislativa, sino por el pueblo mismo. Si en esta ocasión se considerara el pueblo como una sola nación, la voluntad de la mayoría del

pueblo de los Estados Unidos obligaría a la minoría, del mismo modo que la mayoría de cada Estado obliga a la minoría; y la voluntad de la mayoría tendría que determinarse mediante la comparación de los votos individuales, o bien considerando la voluntad de la mayoría de los Estados como prueba de la voluntad de una mayoría del pueblo de los Estados Unidos. Ninguna de estas dos normas se ha adoptado. Cada Estado, al ratificar la constitución, es considerado como un cuerpo soberano, independiente de todos los demás y al que sólo puede ligar un acto propio y voluntario. En este aspecto, por consiguiente, la nueva constitución será una constitución federal y no una constitución nacional, en el caso de que se establezca.

En seguida nos referimos a las fuentes de las que deben proceder los poderes ordinarios del gobierno. La Cámara de Representantes derivará sus poderes del pueblo de América, y el pueblo estará representado en la misma proporción y con arreglo al mismo principio que en la legislatura de un Estado particular. Hasta aquí el gobierno es nacional y no federal. En cambio, el Senado recibirá su poder de los Estados, como sociedades políticas y coiguales, y éstas estarán representadas en el Senado conforme al principio de igualdad, como lo están ahora en el actual Congreso. Hasta aquí el gobierno es federal y no nacional. El Poder Ejecutivo procederá de fuentes muy complejas. La elección inmediata del Presidente será hecha por los Estados en su carácter político. Los votos que se les asignarán forman una proporción compuesta, en que se les considera en parte como sociedades distintas y coiguales y en parte como miembros desiguales de la misma sociedad. La elección eventual ha de hacerse por la rama de la legislatura que está compuesta de los representantes nacionales; pero en este acto especial deben agruparse en la forma de delegaciones singulares, procedentes de otros tantos cuerpos políticos, distintos e iguales entre sí. En este aspecto, el gobierno aparece como de carácter mixto, por lo menos con tantas características federales como nacionales.

La diferencia entre un gobierno federal y otro nacional, en lo que se refiere a la actuación del gobierno, se considera que estriba en que en el primero los poderes actúan sobre los cuerpos políticos que integran la Confederación, en su calidad política; y en el segundo, sobre los ciudadanos individuales que componen la nación, considerados como tales individuos. Al aprobarse la

constitución con este criterio, adquiere el carácter de nacional y no de federal, aunque quizás no a un grado tan completo como se ha creído. En varios casos, y particularmente al juzgar sobre las controversias en que sean partes los Estados, debe considerárseles y procederse contra ellos solamente en su calidad política y colectiva. Hasta aquí el aspecto nacional del gobierno, visto de este lado, parece desfigurado por unas cuantas características federales. Pero esta imperfección es posiblemente inevitable en cualquier plan; y el hecho de que el gobierno actúe sobre el pueblo o, mejor dicho, sobre sus miembros considerados como individuos, en sus actos ordinarios y más esenciales, permite designar al gobierno en conjunto como nacional en lo que se refiere a este aspecto.

Pero si el gobierno es nacional en cuanto al funcionamiento de sus poderes, cambia nuevamente de aspecto cuando lo consideramos en relación con la extensión de esos poderes. La idea de un gobierno nacional lleva en sí no sólo una potestad sobre los ciudadanos individuales, sino una supremacía indefinida sobre todas las personas y las cosas, en tanto que son objetos lícitos del gobierno. En el caso de un pueblo consolidado en una sola nación, esta supremacía está íntegramente en posesión de la legislatura nacional. En el caso de varias comunidades que se unen para finalidades especiales, se encuentra en parte depositada en la legislatura general y en parte en las legislaturas municipales. En el primer supuesto, todas las autoridades locales están subordinadas a la autoridad suprema y pueden ser vigiladas, dirigidas o suprimidas por ésta según le plazca. En el segundo, las autoridades locales o municipales forman porciones distintas e independientes de la supremacía y no están más sujetas, dentro de sus respectivas esferas a la autoridad general, de lo que la autoridad general está subordinada a ellas dentro de su esfera propia. En relación con este punto, por tanto, el gobierno propuesto no puede calificarse de nacional, ya que su jurisdicción se extiende únicamente a ciertos objetos enumerados y deja a los Estados una soberanía residual e inviolable sobre todos los demás. Es cierto que en las controversias relativas a la línea de demarcación entre ambas jurisdicciones, el tribunal que ha de decidir en última instancia se establecerá dentro del gobierno general. Pero esto no varía la esencia de la cuestión. La decisión ha de pronunciarse imparcialmente, conforme a las reglas de la

constitución, y todas las precauciones habituales y que son más eficaces, se toman para asegurar esta imparcialidad. Un tribunal de esa índole es claramente esencial para impedir que se recurra a la espada y se disuelva el pacto; y no es probable que nadie impugne la conveniencia de que se establezca dentro del gobierno general más bien que dentro de los gobiernos locales o, para hablar con más propiedad, que lo único seguro es que forma parte del primero.

Si ponemos a prueba la constitución en lo referente a la autoridad facultada para reformarla, descubriremos que no es totalmente nacional ni totalmente federal. Si fuera totalmente nacional, la autoridad suprema y final residiría en la mayoría del pueblo de la Unión y esta autoridad sería competente para alterar o abolir en todo tiempo el gobierno establecido, como lo es la mayoría de toda sociedad nacional. Si, en cambio, fuese totalmente federal, la concurrencia de cada Estado de la Unión sería esencial para todo cambio susceptible de obligar a todos los Estados. El sistema que previene el plan de la convención no se funda en ninguno de estos principios. Al requerir más de una mayoría, y singularmente al computar la proporción por Estados y no por ciudadanos, se aparta del carácter nacional, aproximándose hacia el federal; al hacer que sea suficiente la concurrencia de un número de Estados menor que el total, de nuevo pierde el carácter federal y participa del nacional.

Como consecuencia de lo anterior, la constitución propuesta no es estrictamente una constitución nacional ni federal, sino una combinación, un acomodamiento de ambas. Desde el punto de vista de su fundamento, es federal, no nacional; por el origen de donde proceden los poderes ordinarios del gobierno, es en parte federal y en parte nacional; por la actuación de estos poderes, es nacional, no federal; por la extensión de ellos es, otra vez, federal y no nacional, y, finalmente, por el modo que autoriza para introducir enmiendas, no es totalmente federal ni totalmente nacional.

El Federalista #51

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

¿A qué expediente recurriremos entonces para mantener en la práctica la división necesaria del poder entre los diferentes

departamentos, tal como la estatuye la constitución? La única respuesta que puede darse es que como todas las precauciones de carácter externo han resultado inadecuadas, el defecto debe suplirse ideando la estructura interior del gobierno de tal modo que sean sus distintas partes constituyentes, por sus relaciones mutuas, los medios de conservarse unas a otras en su sitio. Sin que ello tenga la presunción de emprender una exposición completa de esta importante idea, arriesgaré unas cuantas observaciones generales, que quizás la hagan más clara y nos capaciten para formarnos un juicio más seguro sobre los principios y la estructura del gobierno proyectado por la convención.

Con el fin de fundar sobre una base apropiada el ejercicio separado y distinto de los diferentes poderes gubernamentales, que hasta cierto punto se reconoce por todos los sectores como esencial para la conservación de la libertad, es evidente que cada departamento debe tener voluntad propia y, consiguientemente, estar constituido en forma tal que los miembros de cada uno tengan la menor participación posible en el nombramiento de los miembros de los demás. Si este principio se siguiera rigurosamente, requeriría que todos los nombramientos para las magistraturas supremas, del ejecutivo, el legislativo y el judicial, procediesen del mismo origen, o sea del pueblo, por conductos que fueran absolutamente independientes entre sí. Quizá este sistema de constituir los diversos departamentos resultase en la práctica menos difícil de lo que parece imaginárselo. Como quiera que sea, algunas complicaciones y gastos suplementarios serían consecuencia de que se llevase a efecto, por lo cual hay que admitir ciertas variaciones respecto del principio. Especialmente por lo que hace a la integración del departamento judicial, puede ser inoportuno insistir rigurosamente en dicho principio: primero, porque siendo indispensable que sus miembros reúnan condiciones peculiares, la consideración esencial debe consistir en escoger el sistema de elección que mejor garantice que se logren estos requisitos; segundo, porque la tenencia permanente de los cargos que existe en ese departamento debe hacer desaparecer bien pronto toda sensación de dependencia respecto de la autoridad que los confiere.

Es igualmente evidente que los miembros de cada departamento deberían depender lo menos posible de los otros

por lo que respecta a los emolumentos anexos a sus empleos. Si el magistrado ejecutivo y los jueces no fueran independiente de la legislatura en este punto, su independencia en todos los demás sería puramente nominal.

Pero la mayor seguridad contra la concentración gradual de los diversos poderes en un solo departamento reside en dotar a los que administran cada departamento de los medios constitucionales y los móviles personales necesarios para resistir las invasiones de los demás. Las medidas de defensa, en este caso como en todos, deben ser proporcionales al riesgo que se corre con el ataque. La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar a la ambición. El interés humano debe entrelazarse con los derechos constitucionales del puesto. Quizás pueda reprochársele a la naturaleza del hombre el que sea necesario todo esto para reprimir los abusos del gobierno. ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernaran a los hombres, saldría sobrando lo mismo las contralorías externas que las internas del gobierno. Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo.

El hecho de depender del pueblo es, sin duda alguna, el freno primordial indispensable sobre el gobierno; pero la experiencia ha demostrado a la humanidad que se necesitan precauciones auxiliares.

Esta norma de acción que consiste en suplir, por medio de intereses rivales y opuestos, la ausencia de móviles más altos, se encuentra en todo el sistema de los asuntos humanos, tanto privado como públicos. La vemos especialmente cada vez que en un plano inferior se distribuye el poder, donde el objetivo constante es dividir y organizar las diversas funciones de manera que cada una sirva de freno a la otra para que el interés particular de cada individuo sea un centinela de los derechos públicos. Estos inventos de la prudencia no son menos necesarios al distribuir los poderes supremos del Estado.

Pero es imposible darle a cada departamento el mismo poder de autodefensa. En el gobierno republicano predomina necesariamente la autoridad legislativa. El remedio de este

inconveniente consiste en dividir la legislatura en ramas diferentes, procurando por medio de diferentes sistemas de elección y de diferentes principios de acción, que estén tan poco relacionadas entre sí como lo permita la naturaleza común de sus funciones y su común dependencia de la sociedad. Inclusive puede ser indispensable tomar todavía otras precauciones para defenderse de peligrosas usurpaciones. De la misma manera que el peso de la autoridad legislativa requiere que se divida en la forma que explicamos, la debilidad de la ejecutiva puede exigir, en cambio, que se la fortalezca. Un veto absoluto frente a la legislatura se presenta a primera vista como la defensa natural de que debe dotarse al magistrado ejecutivo. Pero quizá esto no resulte ni del todo seguro ni suficiente por sí solo. En ocasiones ordinarias tal vez no se ejerza con bastante energía y en las extraordinarias se preste a pérfidos abusos. ¿No sería posible que este defecto del veto absoluto se obviara estableciendo una relación entre el departamento más débil y la rama menos poderosa del departamento más fuerte, por virtud de la cual se induzca a esta última a apoyar los derechos constitucionales del primero, sin verse demasiado desligada de los derechos del departamento a que pertenece?

Si los principios en que se fundan estas observaciones son exactos, como estoy convencido de que lo son, y se aplicaran como norma a las constituciones de los diversos Estados, y a la constitución federal, se vería que si la última no se apega perfectamente a ellos, las primeras son aún menos capaces de soportar una prueba de esa clase.

Hay, además, dos consideraciones especialmente aplicables al sistema federal americano, que lo colocan bajo una perspectiva interesantísima.

Primera: En una república unitaria, todo el poder cedido por el pueblo se coloca bajo la administración de un solo gobierno; y se evitan las usurpaciones dividiendo a ese gobierno en departamentos separados y diferentes. En la compleja república americana, el poder de que se desprende el pueblo se divide primeramente entre dos gobiernos distintos, y luego la porción que corresponde a cada uno se subdivide entre departamentos diferentes y separados. De aquí surge una doble seguridad para los derechos del pueblo. Los diferentes gobiernos se tendrán a raya unos a otros, al propio tiempo que cada uno se regulará por sí mismo.

Segunda: En una república no sólo es de gran importancia asegurar a la sociedad contra la opresión de sus gobernantes, sino proteger a una parte de la sociedad contra las injusticias de la otra parte. En las diferentes clases de ciudadanos existen por fuerza distintos intereses. Si una mayoría se une por obra de un interés común, los derechos de la minoría estarán en peligro. Sólo hay dos maneras de precaverse contra estos males: primero, creando en la comunidad una voluntad independiente de la mayoría, esto es, de la sociedad misma; segundo, incluyendo en la sociedad tantas categorías diferentes de ciudadanos que los proyectos injustos de la mayoría resulten no sólo muy improbables sino irrealizables. El primer método prevalece en todo gobierno que posee una autoridad hereditaria o que se designa a sí misma. Sin embargo, esta precaución es precaria en el mejor de los casos; porque un poder independiente de la sociedad tanto puede hacer suyos los designios injustos del partido mayoritario como los justos intereses del minoritario, e inclusive alzarse contra los dos partidos.

Del segundo método tenemos un ejemplo en la república federal de los Estados Unidos. Mientras en ella toda autoridad procederá de la sociedad y dependerá de ella, esta última estará dividida en tantas partes, tantos intereses diversos y tantas clases de ciudadanos, que los derechos de los individuos o de la minoría no correrán grandes riesgos por causa de las combinaciones egoístas de la mayoría. En un gobierno libre la seguridad de los derechos civiles debe ser la misma que la de los derechos religiosos. En el primer caso, reside en la multiplicidad de intereses, y en el segundo, en la multiplicación de sectas. El grado de seguridad depende en ambos casos del número de intereses y de sectas; y éste puede aventurarse que dependerá de la extensión del país y del número de personas sometidas al mismo gobierno.

La opinión que expongo sobre este asunto debe hacer que todos los amigos sinceros y sensatos del régimen republicano encuentren especialmente digno de elogio un sistema federal apropiado, ya que demuestra que los proyectos opresores de la mayoría resultarán más fáciles mientras más reducidos sean los Estados o Confederaciones en que se divida el territorio de la Unión, que disminuiría la mejor garantía que tienen los derechos de todos los ciudadanos bajo los modelos republicanos de

gobierno y, en consecuencia, que es preciso aumentar proporcionalmente la estabilidad e independencia de algún miembro del gobierno, que es la única otra garantía que existe. La justicia es la finalidad del gobierno, así como de la sociedad civil. Siempre nos hemos esforzado por alcanzarla y seguiremos esforzándonos hasta establecerla, o hasta perder la libertad en su búsqueda.

En una sociedad cuya organización deja al partido más fuerte en aptitud de unirse al más débil, se puede decir que reina la anarquía tan ciertamente como en el Estado de naturaleza, en que el individuo más débil carece de protección contra la violencia de los más fuertes; y de la misma manera que en el último caso, incluso éstos se ven inducidos por lo inseguro de su situación a someterse a un gobierno que proteja igualmente a unos y a otros; así, en el primer caso, el partido o fracción más poderoso se encontraría arrastrado, por el mismo motivo, a desear un gobierno que protegiese a todos los partidos, fuertes o débiles. Es indudable que si el Estado de Rhode Island se separara de la Confederación y tuviera que valerse por sí solo, la inseguridad de los derechos bajo la forma popular de gobierno dentro de límites tan estrechos, facilitaría de tal modo la opresión por parte de mayorías facciosas, que algún poder totalmente independiente del pueblo sería pronto llamado por las mismas facciones cuyo desgobierno había demostrado que era necesario.

En la vasta república de los Estados Unidos y entre la gran diversidad de intereses, partidos y sectas que abarca, una coalición integrada por la mayoría de toda la sociedad rara vez podría formarse sobre la base de principios que no fuesen los de la justicia y el bien general; a la vez que, estando los partidos minoritarios menos amenazados por el capricho de los mayoritarios, también habrá menos pretexto para proteger su seguridad, introduciendo en el gobierno una voluntad independiente de los segundos o, en otras palabras, una voluntad independiente de la propia sociedad. No es menos cierto que importante el que, pese a las opiniones contrarias que se han sustentado, cuando más amplia sea una sociedad, con tal de mantenerse dentro de una esfera factible, más capacitada se hallará para gobernarse a sí misma. Y felizmente para la causa republicana, la esfera factible puede ampliarse a una gran extensión, modificando y combinando discretamente el principio federal.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1948)

Organización de las Naciones Unidas

SEGUNDA PARTE

LOS DERECHOS EN LA DEMOCRACIA

Introducción

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) es una organización internacional creada al cierre de la Segunda Guerra Mundial con la misión de proteger la paz mundial, promover el desarrollo socioeconómico, y proteger los derechos humanos. Desde su fundación, el número de miembros de la ONU se ha triplicado, llegando hoy en día a más de 180 países.

El documento que presentamos a continuación fue adoptado por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948 y representa una enfática descripción de los derechos del ciudadano con respecto al Estado, sin distinción de qué tipo de régimen gobierna.

La Declaración establece que todos los individuos nacen libres e iguales y tienen garantizados los derechos que la Declaración describe, sin discriminación de ningún tipo. Se enumeran derechos civiles y políticos, incluyendo el derecho a la vida, a la libertad, y a la seguridad de la persona. También se incluyen los derechos a igual protección ante la ley, la libertad de movimiento, y la libertad de asociación y asamblea. Esta declaración es mundialmente reconocida y se utiliza como el código de conducta y la norma para medir cómo los gobiernos aseguran los derechos de sus ciudadanos.

Queremos destacar que estos derechos subrayan la importancia de un poder jurídico independiente y libre de injerencias de otros poderes. Si bien otros autores que ya hemos analizado —incluyendo los escritos de la Iglesia Católica— destacan que el derecho a la propiedad privada es un derecho inalienable del individuo, el Artículo 17 de la Declaración de los Derechos Humanos defiende este concepto de la manera más clara posible. Por último, el Artículo 21 en su inciso 3 presenta una categórica opción a favor de las elecciones y la democracia: este inciso declara que la voluntad del pueblo es la base de la

autoridad y que la única expresión válida de esa voluntad ocurre cuando hay elecciones libres, periódicas y por voto secreto.

* * *

Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias,

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión,

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General proclama:

La presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como

las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2

1) Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2) Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1) Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2) Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13

1) Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2) Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14

1) En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2) Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15

1) Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2) A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16

1) Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2) Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3) La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17

1) Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2) Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1) Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2) Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21

1) Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

2) Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3) La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1) Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2) Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3) Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4) Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25

1) Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2) La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26

1) Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2) La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3) Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27

1) Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2) Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29

1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de

los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3) Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30

Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO (1789)

(Adoptada por la Asamblea Nacional Constituyente de Francia el 26 de agosto de 1789 y aceptada por el Rey Luis XVI el 5 de octubre de 1789)

Introducción

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente de Francia el 26 de agosto de 1789 tras el derrocamiento de la monarquía absolutista francesa, representa un hito fundamental en el reconocimiento universal de los derechos individuales. Desde la Declaración, el concepto de derechos humanos se considera inseparable de la idea de un Estado de derecho. Junto con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, la Declaración representa uno de los primeros y más grandes hitos en el desarrollo de la democracia moderna. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano forma la base intelectual para la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948.

* * *

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido y el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una Declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta Declaración, teniéndola siempre presente todos los miembros del cuerpo social, les recuerde constantemente sus derechos y deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del ejecutivo, pudiendo ser, en todo instante, comparados con el objeto de toda institución política, sean más respetados; y a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundándose desde ahora en

principios simples e incontestables, tiendan siempre al mantenimiento de la constitución y a la felicidad de todos.

En consecuencia, la Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano.

Artículo 1

Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.

Artículo 2

El objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Artículo 3

El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ninguna corporación ni individuo puede ejercer autoridad que no emane expresamente de aquélla.

Artículo 4

La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a otro; por lo tanto, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que aquéllos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

Artículo 5

La ley no tiene derecho a prohibir más acciones que las nocivas a la sociedad. Todo lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a hacer lo que ella no ordena.

Artículo 6

La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir, personalmente o por medio de representantes, a su formación. Debe ser la misma para todos, sea que proteja o sea que castigue. Todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos.

Artículo 7

Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido sino en los casos determinados por la ley y con las formalidades

prescritas en ella. Los que soliciten, expidan, ejecuten o hagan ejecutar órdenes arbitrarias, deben ser castigados; pero todo ciudadano llamado o preso en virtud de la ley debe obedecer al instante y si resiste se hace culpable.

Artículo 8

La ley no debe establecer otras penas que las estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y legalmente aplicada.

Artículo 9

Debiendo presumirse todo hombre inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable arrestarlo, todo rigor que no sea necesario para asegurar su persona, debe ser severamente reprimido por la ley.

Artículo 10

Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aunque sean religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley.

Artículo 11

La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los más preciosos derechos del hombre; por lo tanto, todo ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad por el abuso de esta libertad, en los casos determinados por la ley.

Artículo 12

La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza se halla instituida en beneficio de todos, y no para la particular utilidad de aquéllos a quienes es confiada.

Artículo 13

Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, es indispensable una contribución común. Esta debe ser repartida por igual entre todos los ciudadanos, en razón de sus medios.

Artículo 14

Todos los ciudadanos tienen el derecho de comprobar por sí mismos o por medio de sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, seguir su empleo, y determinar la cualidad, la cuota, el sistema de cobro y la duración.

Artículo 15

La sociedad tienen derecho a pedir cuenta de su administración a todo empleado público.

Artículo 16

Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución.

Artículo 17

Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, sino cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente y a condición de una justa y previa indemnización.

ENCÍCLICA PACEM IN TERRIS (1961)
(Con Comentarios del Centro de
Investigación y Acción Social)

S.S. Juan XXIII

Introducción

Reproducimos a continuación extractos de la encíclica *Pacem in Terris*, cuyo autor fue S.S. Juan XXIII. Dedicada a "todos los hombres de buena voluntad" esta encíclica trata de varios temas políticos, incluidos el papel de la ONU y la relación de la Iglesia con los regímenes de los entonces países comunistas. A pesar de su breve período como Papa (desde 1958 hasta su muerte en 1963), Juan XXIII fue quizá el más influyente pontífice de la Iglesia Católica desde la Edad Media. En su primer discurso difundido por radio, Juan XXIII enunció los principales temas de su pontificado: paz y unidad. Estos principios efectivamente guiaron a Juan XXIII en sus esfuerzos por lograr la libertad de presos políticos en la antigua Unión Soviética y en sus exitosas meditaciones en diversas crisis mundiales.

Este documento destaca también la importancia y el derecho innegable del ciudadano a profesar la religión en forma tanto pública como privada, a participar en la elección libre de los dirigentes políticos, y a disfrutar de la propiedad privada. Esta última tendría para el Papa no solamente una función social, sino también un aspecto importante de responsabilidad social.

Subraya en esta encíclica Juan XXIII "la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias . . . Tales entidades y asociaciones deben considerarse como absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y la libertad de la persona humana asegurando así su responsabilidad". Tomando prestada la idea esbozada en el Artículo 21 de la Carta Internacional de Derechos Humanos, la Encíclica insiste sobre el derecho del ciudadano de participar activamente en la vida pública, contribuyendo así a la consecución del bien común.

Por último, el documento cita al Papa Pío XII (1939-1958) quien escribió: "Del orden jurídico querido por Dios deriva

el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica y, con esto, a una esfera concreta de derechos defendida de todo ataque arbitrario”.

* * *

Texto de la Encíclica

Todo ser humano es persona, sujeto de derechos y de deberes.

8. En toda humana convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es persona, es decir una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre y que por tanto de esa misma naturaleza directamente nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables.

La doctrina sociopolítica de la Iglesia es eminentemente personalista. En la persona humana tiene su fundamento y su fin. Parte del hecho de que el hombre es persona; es decir, un ser dotado de inteligencia y voluntad que debe realizar sus propio destino, bajo su propia responsabilidad, por obra de su libertad e iniciativa. Y tiende a crear un ordenamiento social, político, económico y cultural que posibilite y facilite al hombre su desarrollo integral por asunción de responsabilidades, realización de iniciativas y ejercicio de libertad. Para quien no admite este supuesto y ve en el hombre un momento dialéctico, o el resultado de determinismos sociales, históricos o biológicos —o para quien subordina el destino individual a realizaciones grupales, estirpe, nación o humanidad— la posición cristiana no puede dejar de aparecer incomprensible y contradictoria.

La persona humana constituye un fin en sí misma, y debe realizarse responsablemente viviendo en sociedad. Tal es la verdad y supuesto fundamental. La sociedad es respuesta a una exigencia de la naturaleza personal del hombre. Su objeto es ser apoyo y ayuda para la realización personal de sus miembros. El hombre es fin, y la sociedad es medio. La sociedad existe para servir al individuo. Pero el individuo a su vez debe servicio a la sociedad, como cumplimiento de deberes, y expresión de solidaridad, que surgen de la naturaleza misma de

su ser personal. La sociedad no está para disminuir la esfera de la libertad, iniciativa o responsabilidad personales, sino para protegerlas, promoverlas, armonizarlas.

Ni puede el individuo desarrollar su ser personal aislado sobre sí mismo, sino en la medida en que se hace co-responsable de la realización y del destino de los otros hombres. El hombre “se personaliza” en la medida que acepta y cumple las obligaciones comunitarias surgidas de las raíces de su ser individual, dotado de una profunda dimensión social.

El hombre es social por naturaleza; pero tiene realidad y destino individual. No puede realizarse plenamente sin recibir ayuda, apoyo y protección de la sociedad, y si al mismo tiempo no asume sus responsabilidades societarias. Las consecuencias de esta posición individual son obvias: un culto a la libertad y la dignidad personales, sin individualismo; y un culto a la solidaridad societaria, que es sentido de comunión y excluye todo colectivismo.

La convivencia, pues, “ordenada y fecunda”, tiene como fundamento:

1) el hombre es persona social por naturaleza, con destino individual que debe asumir y realizar por obra de su libertad;

2) de su misma naturaleza surgen derechos y deberes individuales y sociales que deben ser respetados y promovidos;

3) por brotar de la misma naturaleza, estos derechos y deberes son anteriores a toda estructuración político-jurídica de una sociedad. Su raíz primera está en la naturaleza humana personal, no en la sociedad. Son, pues, derechos y deberes universales, inviolables, intransferibles.

4) El orden sociopolítico positivo debe moverse dentro de los límites y finalidades que le señala el orden natural. No niega, antes afirma, la necesidad de un orden estructurado según normas positivas. Pero las normas positivas, para ser justas y fecundas, no pueden contrariar o negar el orden natural, sino precisarlo, complementarlo, robustecerlo.

Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos todavía mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la Sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural lo ha hecho hijo y amigo de Dios y lo ha constituido heredero de la gloria eterna.

La Iglesia posee una revelación divina que le da un concepto exacto del ser, naturaleza, valor y destino de la persona humana, y de la naturaleza y fin de la sociedad. Pero al exponer y fundamentar su doctrina socio-política, la Iglesia no parte de un hecho de fe, sino de la admisión leal y sincera de lo que es el hombre observado y analizado en la totalidad de sus dimensiones. Una antropología filosófica, histórica, cultural y social es el punto de los fieles católicos, ni a los cristianos únicamente, sino a todos los hombres de buena voluntad. La Iglesia se considera, no solo madre de creyentes, sino intérprete del derecho natural y guía de la humanidad toda. Por lo cual hablará a los hombres desde supuestos aceptables incluso para quienes carecen de fe.

Para quien posee la fe, el valor y la dignidad de la persona humana —como los lazos de solidaridad y corresponsabilidad que ligan mutuamente a los hombres— adquieren además fundamento, motivación y sentido a un nivel profundo: Cristo no solo es la coincidencia en su persona de la Divinidad con la humanidad toda, y la única posibilidad de acceso a Dios abierta al hombre, sino también coincidencia y resumen de los hombres todos. En Cristo los hombres encuentran su hermandad verdadera, ontológica. Por ser hermanos en Cristo, los hombres son hijos de Dios en sentido no metafórico, sino auténtico, hermanos entre sí, y llamados, como tales, a participar de la vida sobrenatural. Más allá de sus cualidades o de su conducta personales, el hombre, por el solo hecho de ser hombre, es hermano de Jesucristo e hijo de Dios. Tal es el fundamento más profundo del valor y dignidad de la persona humana, y de la solidaridad que une mutuamente a los hombres.

Los Derechos

El derecho de honrar a Dios según el dictamen de la recta conciencia.

13. Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia y profesar la religión privada y públicamente. Porque, como afirma muy bien Lactancio, “para esto nacemos, para ofrecer a Dios que nos crea los justos y debidos servicios,

para buscarle a El solo, para servirle. Este es el vínculo de piedad que a El nos une y nos liga y del cual deriva el nombre mismo de religión.” Y nuestro Predecesor de inmortal memoria, León XIII, afirma: “Esta verdadera y digna libertad de los hijos de Dios, que mantiene alta la dignidad de la persona humana, es mayor que cualquier violencia e injusticia y la Iglesia la deseó y amó siempre. Esta libertad la reivindicaron intrépidamente los Apologistas y la consagró un número ingente de Mártires con su propia sangre.”

Comentario a la Encíclica:

11-12. **Derechos morales y culturales:** Como derechos emergentes del respeto debido a la persona, enumera el Pontífice: a) a la buena reputación; b) a la libre búsqueda de la verdad; c) a la manifestación y defensa de sus ideas; d) a cultivar cualquier arte o profesión; e) a ser objetivamente informado de los sucesos públicos.

El derecho a la buena reputación no está explicitado en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, ni en la Convención Europea. El derecho a manifestar y defender sus ideas está sujeto a las limitaciones que le imponen el orden moral y el bien común. Para Pío XII, en su mensaje de Navidad de 1944, “más y mejor democracia” significa “poner a los ciudadanos en condiciones cada vez mejores de tener su propia opinión personal, de expresarla y de hacerla valer de una manera conforme al bien común”. El derecho a ser informado implica en los poderes públicos la obligatoriedad de proporcionarla, y la responsabilidad de los informadores y órganos de expresión.

Los derechos a una participación cultural y a una formación técnico-profesional no tienen otros límites que los recursos máximos de cada comunidad. La exigencia de una participación cada día más plena de todos los miembros de la sociedad en los bienes de la cultura, señala uno de los más grandes adelantos de nuestra época. El texto latino tiene mayor fuerza que la versión castellana: “*contendendum et elaborandum est*”, “es necesario esforzarse y trabajar para que los hombres puedan, si las fuerzas de su ingenio los capacitan, acceder a los más al-

tos grados de estudios". El bien común exige que se cree tal ambiente y se ofrezcan tales posibilidades reales y concretas, que todos los miembros de la comunidad puedan efectivamente desarrollar en plenitud sus capacidades humanas.

Comentario a la Encíclica:

13. **Derecho a practicar libremente la propia religión, privada y públicamente:** Está íntimamente unido al derecho de buscar libremente la verdad. "*Ad eam conscientiae suae normam*", dice el texto latino: según la recta norma de su conciencia. Todo hombre tiene derecho a buscar libremente la verdad; pero tiene también la obligación de hacerlo, y de seguir con fidelidad los dictados de su propia conciencia. Como exigencia de la dignidad personal, la Iglesia proclama el respeto debido a la libertad de conciencia, incluso en el caso de que estas conciencias adhieran a posiciones que ella tiene por objetivamente equivocadas. Pío XI, en su encíclica *Non habiamo bisogno*, prefiere hablar de "libertad de las conciencias", y no de "libertad de conciencia". Porque la conciencia humana está moralmente obligada a seguir lo que estime ser verdadero. Y no sólo debe respetarse la verdad, sino también el modo humano de llegar a ella y prestarle adhesión. En la adhesión que da el hombre a lo que estima ser verdadero —incluso en el caso de un error objetivo— existe una verdad subjetiva, cuyo profundo valor humano debe ser respetado.

Correspondiente a este derecho personal, existe para la sociedad la obligación de respetarlo. El derecho a profesar privada y públicamente su culto está en íntima vinculación. Derecho tanto más manifiesto, cuanto la convivencia política contemporánea tiende progresivamente a estructurarse sobre bases pluralistas. El tema de la tolerancia religiosa ha sido expresamente tratado por Pío XII, en su discurso a los Juristas (6-XII-1956).

Texto de la Encíclica

El derecho a la elección del propio estado.

14. Los seres humanos tienen el derecho a la libertad en la elección del propio estado y, por consiguiente, a crear una familia con paridad de derechos y de deberes entre el hombre y la mujer, o también a seguir la vocación al sacerdocio o vida religiosa.

Comentario a la Encíclica:

14-16. **Derecho a la elección del propio estado:** "A partir de la edad núbil, el hombre y la mujer, sin restricción alguna de raza, nacionalidad o religión, tienen el derecho a casarse y fundar una familia. Tienen iguales derechos respecto al matrimonio, durante él y en su disolución..." "La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad, y tiene derecho a la protección de la Sociedad y del Estado", dice el artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

Al derecho de contraer matrimonio en paridad de derechos y deberes, la Iglesia agrega el de optar por el celibato sacerdotal o religioso. La Iglesia proclama al matrimonio incluso desde el punto de vista exclusivo del derecho natural, como "uno e indisoluble". La Declaración proclama el derecho de la familia a ser protegida. La Encíclica especifica: protección económica, social, cultural y moral, en orden a consolidar su unidad y facilitar su misión. Está reclamando una justa y sabia "política familiar".

"Los padres tienen por prioridad el derecho de escoger el tipo de educación que debe darse a sus hijos", dice la Declaración. "Antes que nadie", dice coincidentemente la Encíclica. No niega los derechos de otras asociaciones o del Estado. Pero señala la prioridad que corresponde a los padres. Los padres tienen derecho, no únicamente a la educación de sus hijos, sino también a su manutención. La *Mater et Magistra* habla del derecho del jefe de familia "de ser estable y normalmente el primer responsable de su propia manutención y de su propia familia" (No. 9).

Texto de la Encíclica

15. La familia, fundada sobre el matrimonio contraído libremente, uno e indisoluble, es y debe ser considerada como el núcleo primario y natural de la sociedad. De lo cual se sigue que se debe atender con mucha diligencia no sólo a la parte económica y social, sino también a la cultural y moral, que consolidan su unidad y facilitan el cumplimiento de su misión peculiar.

16. Pero antes que nadie son los padres los que tienen el derecho de mantener y educar a sus propios hijos.

Los derechos económicos

17. Pasando ahora al campo de los problemas económicos, es claro que la misma naturaleza ha conferido al hombre el derecho, no sólo a la libre iniciativa en el campo económico, sino también al trabajo.

18. A estos derechos va inseparablemente unido el derecho a trabajar en tales condiciones que no sufran daño la integridad física ni las buenas costumbres, y que no impidan el desarrollo completo de los seres humanos; y, por lo que toca a la mujer, se le ha de otorgar el derecho a condiciones de trabajo conciliables con sus exigencias y con los deberes de esposa y de madre.

19. De la dignidad de la persona humana, brota también el derecho a desarrollar las actividades económicas con sentido de responsabilidad.

Y de un modo especial hay que poner de relieve el derecho a una retribución del trabajo determinada según los criterios de la justicia y suficiente, por lo tanto, en las proporciones correspondientes a la riqueza disponible para consentir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana. Sobre este punto Nuestro Predecesor Pío XII, de feliz memoria, afirmaba: "Al deber de trabajar, impuesto al hombre por su naturaleza, corresponde asimismo un derecho natural, en virtud del cual puede pedir, a cambio de su trabajo, lo necesario para la vida propia y de sus hijos. Tan profundamente está mandada por la naturaleza la conservación del hombre."

También brota de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada sobre los bienes incluso productivos: derecho que, como otras veces hemos enseñado, constituye un medio eficaz para la afirmación de la persona humana y para el ejercicio de su responsabilidad en todos los campos y un elemento de seguridad y de serenidad para la vida familiar y de pacífico y ordenado desarrollo de la convivencia.

20. Por lo demás conviene recordar que al derecho de propiedad privada va inherente una función social.

Comentario a la Encíclica:

17-20. **Derecho al trabajo y derechos económicos:** "Quien no quiere trabajar, que no coma", es la enseñanza de San Pablo (II Tes. 3, 10). El que voluntariamente niega su contribución de trabajo a la comunidad, no tiene derecho a participar de sus bienes. De la propia naturaleza del hombre surge su obligación de trabajo como contribución a la satisfacción de las necesidades comunes. Es una exigencia de solidaridad y un aporte al bien común. Por ser una obligación surgida de la naturaleza, tiene su correspondiente derecho natural, que la sociedad debe respetar y facilitar.

Hay otros títulos para este derecho: el hombre debe realizar su ser personal por su iniciativa y bajo su responsabilidad; el trabajo es, ante todo, una de las formas en que el hombre ejerce iniciativa y desarrolla responsabilidad, afirmando su propia persona. Una forma de realización personal. Y es también la forma normal con que el hombre provee al sustento y a las necesidades propias y de su familia. El trabajo es, pues, una realización de la libertad personal, una forma de subvenir las necesidades personales, y una contribución al bien común. El hombre tiene derecho a trabajar, y a hacerlo en tales condiciones, que su trabajo pueda cumplir sus finalidades esenciales.

La Encíclica declara los derechos del trabajo:

- 1) Derecho, no sólo a tener facilidades de trabajo, sino también a trabajar libremente.
- 2) A trabajar en condiciones que respeten su integridad

física y moral. Señala el derecho a especiales condiciones para el trabajo femenino.

3) Derecho a ejercer en este campo la iniciativa y responsabilidad personal.

4) Derecho a una retribución que permita un digno nivel de vida, correspondiente al estado de desarrollo de la comunidad.

5) Derecho a la propiedad privada, incluso de bienes productivos, como afirmación de personalidad, iniciativa y responsabilidad, y como elemento de estabilidad familiar y social. Recuerda la Encíclica la función social inherente a la propiedad privada.

El texto latino contiene precisiones que no han sido recogidas en la versión española: *derecho natural, non solum ut operis faciendi sibi copia tribuatur, sed etiam ut opus libere ipse obeat*; es decir, no sólo a que se le den facilidades de trabajo, sino también de hacerlo libremente.

Es oportuno recordar aquí enseñanzas de la *Mater et Magistra* sobre el tema. Transcribimos dos textos referentes a la retribución y condiciones de trabajo:

“La retribución del trabajo, como no se puede abandonar enteramente a la ley del mercado, así como tampoco se puede fijar arbitrariamente, sino se ha de determinar conforme a justicia y a equidad. Esto exige que a los trabajadores les corresponda una retribución que les permita un nivel de vida verdaderamente humano, y hacer frente con dignidad a sus responsabilidades familiares; pero exige, además, que al determinar la retribución se mire a su efectiva aportación en la producción, y a las condiciones económicas de la empresa; a las exigencias del bien común de las respectivas comunidades políticas...” (No. 12, ed. CIAS).

“En la naturaleza de los hombres se halla involucrada la exigencia de que, en el desenvolvimiento de su actividad productora, tengan posibilidad de empeñar la propia responsabilidad y perfeccionar el propio ser. Por tanto, si las estructuras, el funcionamiento, los ambientes, de un sistema económico son tales que comprometen la dignidad humana... o le entorpecen sistemáticamente el sentido de responsabilidad, o constituyen impedimento

para que pueda expresarse de cualquier modo su iniciativa personal: un tal sistema económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance altos niveles, y sea distribuida según criterios de justicia y equidad” (No. 15, ed. CIAS).

Texto de la Encíclica

Derecho de asociación

21. De la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión y de asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura que se juzgue conveniente para obtener sus objetivos y el derecho de libre movimiento dentro de ellas bajo la propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos.

22. Ya en la Encíclica *Mater et Magistra* insistíamos en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por sí solos no pueden alcanzar. Tales entidades y asociaciones deben considerarse como absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y libertad de la persona humana asegurando así su responsabilidad.

Comentario a la Encíclica:

21-22. **Derecho de asociación:** El derecho de asociación ha sido constantemente defendido por la Iglesia. La *Mater et Magistra* nos habla de “una tendencia natural, casi incontenible, de los seres humanos”, que “ha dado vida”, sobre todo en los “últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones, para fines económicos, culturales, sociales, deportivos, recreativos, profesionales y políticos” (No. 10, ed. CIAS). Y también, de la existencia en las formas organizativas contemporáneas de “un equilibrio removido entre una exigencia de colaboración autónoma y activa de todos, individuos y grupos, y una acción oportuna de coordinación y dirección por parte del poder público” (No. 11, ed. CIAS).

León XIII, hablando en la *Rerum Novarum* de las asociaciones, niega al Estado el derecho de impedir su

existencia: "porque el derecho de formar tales sociedades privadas es derecho natural al hombre, y la sociedad civil ha sido instituida para defender, no para aniquilar, el derecho natural; y si prohibiera a los ciudadanos hacer entre sí estas asociaciones, se contradiría a sí misma, porque; lo mismo ella que las sociedades privadas nacen de este único principio, a saber: que los hombres son por naturaleza sociables" (No. 38, ed. Acción Católica Española, Poblet, p. 444).

"A través de una rica gama de asociaciones de los más diversos órdenes, el hombre satisface una serie de necesidades, desarrolla dimensiones de su personalidad, y participa con su iniciativa y responsabilidad en la vida comunitaria. Dichas asociaciones deben ser respetadas, estimuladas y protegidas. La intervención ordenadora por parte del poder político se encamina a empujar cada vez más la esfera de la libertad en la iniciativa de los ciudadanos particulares, sino antes a garantizar a esa esfera la mayor amplitud posible", dice la *Mater et Magistra*, a propósito de la actividad económica (No. 9, ed. CIAS). El principio vale también para los otros órdenes de actividad.

En todos los órdenes de la vida societaria, como expresión del derecho de asociación, tiene plena vigencia el principio de subsidiaridad, "principio importantísimo en la filosofía social: que así como no es lícito quitar a los individuos lo que ellos pueden hacer por su propia fuerza e industria, para confiarlo a la comunidad, así también es injusto reservar a una sociedad mayor o más elevada lo que las comunidades menores e inferiores pueden hacer" (No. 9, ed. CIAS).

Texto de la Encíclica

23. Todo hombre tiene derecho a la libertad de movimiento, y de residencia dentro de la Comunidad política de la que es ciudadano; y también tiene el derecho de emigrar a otras Comunidades políticas y establecerse en ellas cuando así lo aconsejen legítimos intereses. El hecho de pertenecer a una determinada Comunidad política, no impide de ninguna manera

el ser miembro de la familia humana y pertenecer en calidad de ciudadano a la Comunidad mundial.

Comentario a la Encíclica:

23. **Derecho de residencia, movilidad y emigración:** El artículo 15 de la Declaración Universal afirma el derecho a tener una nacionalidad, a no ser arbitrariamente privado de ella, y a cambiar de nacionalidad. El artículo 13 de la misma, el derecho de libre circulación y residencia dentro de su país, como también el de salir de cualquier país, incluso el propio, y de regresar a él. La Encíclica da la justificación de este derecho ya que todo hombre es miembro de la familia humana, y ciudadano de la comunidad universal. La pertenencia a una comunidad nacional no destruye la pertenencia a la comunidad mundial.

Texto de la Encíclica

Derechos políticos

24. De la misma dignidad de la persona humana proviene el derecho a tomar parte activa en la vida pública y contribuir a la consecución del bien común. El hombre en cuanto tal, decía Nuestro Predecesor de feliz memoria, Pío XII, "lejos de ser tenido como objeto y elemento pasivo, debe por el contrario ser considerado como sujeto, fundamento y fin de la vida social".

Comentario a la Encíclica:

24. **Derecho a una participación activa en la vida de la comunidad:** El artículo 21 de la Declaración Universal declara el derecho a participar en la dirección de los asuntos públicos. La Encíclica y las enseñanzas de la Iglesia reclaman el derecho a participar, no sólo en la gestión política, sino en toda la vida de la comunidad: participación política, social, económica, cultural. El hombre no es "objeto" de la vida social, sino "sujeto", y como tal, activo participante. El derecho a esta activa participación, y la urgencia en que se cree un orden social

y político que posibilite efectivamente su ejercicio, es una enseñanza repetidamente presente en la Encíclica.

Texto de la Encíclica

25. Derecho fundamental de la persona humana es también la defensa jurídica de sus propios derechos: defensa eficaz, imparcial y regida por los principios objetivos de la justicia. El mismo Pío XII, Predecesor Nuestro, insistía: "Del orden jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica y, con esto, a una esfera concreta de derechos defendida de todo ataque arbitrario".

Comentario a la Encíclica:

25. **Derecho a la protección jurídica:** El reconocimiento para todos los miembros de la comunidad del derecho a una justicia garantizada por un orden jurídico definido, claro y estable, es una de las grandes conquistas de la civilización moderna. Seguridad jurídica y protección de los derechos contra cualquier arbitrariedad, es uno de los objetos fundamentales del quehacer político. Una de las características del Estado moderno es que reclama para sí el monopolio exclusivo del uso legítimo de la fuerza, y se compromete a usarla para protección del derecho y promoción del bien común, según normas y procedimientos claramente definidos y controlables, que hagan imposible la arbitrariedad.

La Encíclica habla de un orden jurídico objetivo. "*ad veras iustitia normas conformata*", según el texto latino. Es decir, supone el derecho natural como base de toda ordenación jurídica positiva.

Texto de la Encíclica

Los Deberes

Inseparable correlación entre los derechos y deberes en la misma persona

26. Los derechos naturales recordados hasta aquí están inseparablemente unidos en la persona que los posee con otros

tantos deberes y, unos y otros, tienen en la ley natural que los confiere o los impone, su raíz, su alimento y su fuerza indestructible.

27. Al derecho de todo hombre a la existencia, por ejemplo, corresponde el deber de conservar la vida; al derecho a un nivel de vida digno, el deber de vivir dignamente, y al derecho a la libertad en la búsqueda de la verdad, el deber de buscarla cada día más amplia y profundamente.

Reciprocidad de derechos y de deberes entre personas distintas.

28. Esto supuesto, también en la humana convivencia, a un determinado derecho natural de cada uno corresponde la obligación en los demás de reconocérselo y respetárselo. Porque todo derecho fundamental deriva su fuerza moral de la ley natural que es quien lo confiere, e impone a los demás el correlativo deber. Así pues, aquellos que al reivindicar sus derechos se olvidan de sus deberes o no les dan la conveniente importancia, se asemejan a los que deshacen con una mano lo que hacen con la otra.

Mutua colaboración

29. Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben vivir los unos con los otros y procurar los unos el bien de los demás. Por eso una convivencia humana bien organizada, exige que se reconozcan y se respeten los derechos y deberes mutuos. De aquí se sigue que cada uno debe aportar generosamente su colaboración a la creación de ambientes en los que así derechos como deberes se ejerciten cada vez con más empeño y rendimiento.

30. No basta, por ejemplo, reconocer al hombre el derecho a las cosas necesarias para la vida si no se procura, en la medida de lo posible, que todas esas cosas las tenga con suficiencia.

31. A esto se añade que la sociedad humana no solamente tiene que ser ordenada, sino que tiene también que aportar a sus miembros frutos copiosos. Lo cual exige que los hombres reconozcan y cumplan mutuamente sus derechos y obligaciones, pero también que todos a una intervengan en las muchas empresas que la civilización actual permita, aconseje o reclame.

Comentario a la Encíclica:

26-31. Para la doctrina de la Iglesia, es la persona el fundamento y fin de toda vida societaria. Del ser personal del hombre no sólo surgen derechos irrenunciables, sino también deberes ineludibles. Son exigencias de derecho natural. Es la misma naturaleza quien los confiere e impone. Y por lo tanto, deben ser respetados y facilitados por todo orden positivo jurídico, y por el ordenamiento político social. Por fidelidad a su ser personal, el hombre tiene deberes ante su propia conciencia y para con los otros miembros de la comunidad.

Señala la Encíclica la correlación entre derechos y deberes. Al derecho a un nivel de vida digna corresponde el deber de vivir dignamente; al derecho de buscar libremente la verdad, la obligación de buscarla sincera y profundamente. Al derecho de cada individuo, la obligación para los otros miembros de la sociedad de respetarlo. Exigir los derechos propios, sin preocuparse de los deberes correspondientes, es, en expresión de Juan XXIII, destruir con una mano lo que se construye con otra.

Pero la concepción cristiana no se detiene aquí, donde se detendría un orden individualista liberal. Va más allá. No es la sociedad un conjunto de individuos yuxtapuestos, sino que es, y debe ser cada día más, comunidad. El hombre aislado sobre sí mismo, no logra el desarrollo integral de su persona. Para hacerlo, necesita sobrepasar sus propios egoísmos, ínsitos en lo profundo de su naturaleza; proyectarse sobre los demás, vivir en comunión con el prójimo. Quien se cierra sobre sí mismo y vive aislado, sin amor, sin preocupaciones por otros, sin sentirse solidario con su comunidad, termina con frecuencia destruyendo su propia personalidad psíquica, al borde, o más allá, de la normalidad.

El hombre, para su desarrollo personal, necesita una sociedad, que sea comunidad y no simple agregado o yuxtaposición de individuos. Le es esencial a su realización integral. Le es esencial recibir apoyo, ayuda y solidaridad de los otros, como le es esencial superar sus egoísmos ayudando y sirviendo a los demás. De aquí las

enseñanzas pontificias, no basta el respeto de los derechos ajenos, sino que es menester “procurar el bien de los demás”, y “aportar generosamente su colaboración a la creación de ambientes” en que derechos y deberes puedan ejercerse con más profundidad y mayor fruto. Lo cual “exige” que los hombres solidariamente tomen activa participación en las empresas propias o adecuadas a nuestra época. La vida comunitaria se inscribe en una perspectiva histórica y dinámica.

Texto de la Encíclica*En actitud de responsabilidad*

32. La dignidad de la persona humana requiere además que el hombre, en el obrar, proceda consciente y libremente. Por lo cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos a, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, tomadas por convicción, por propia iniciativa, en actitud de responsabilidad y no en fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera.

33. Convivencia fundada exclusivamente sobre la fuerza no es humana. En ella, efectivamente, las personas se ven privadas de la libertad en vez de ser estimuladas a desenvolverse y perfeccionarse a sí mismas.

Comentario a la Encíclica:

32-33. La vida y las responsabilidades sociales están en función del pleno desarrollo personal. La persona se realiza por el uso responsable de su libertad. La vida en sociedad no anula, o no debe anular este ejercicio, sino que la supone y fomenta. El hombre que asume sus responsabilidades sociales, tiene multiplicadas posibilidades de decisiones e iniciativas personales. Las obligaciones asumidas por convicción y por responsabilidad, consentidas, no son limitación, sino realización de libertad personal. Lo que se acata única, o principalmente, por presiones, imposiciones o fuerza, es negación o limitación de nuestra libertad.

Cuando una sociedad está ordenada, y sus miembros han logrado un alto grado de madurez y responsabilidad, la antinomia entre individuo y sociedad desaparece. La vida societaria personaliza la individualidad humana. Tiende a desaparecer también la antinomia libertad autoridad, que no son fuerzas antinómicas e irreconciliables, sino dinamismos coincidentes y complementarios.

Texto de la Encíclica

34. La convivencia entre los hombres será consiguientemente ordenada, fructífera y propia de la dignidad de la persona humana si se fundamenta sobre la verdad, según la recomendación del apóstol San Pablo: “Deponiendo la mentira, hable la verdad cada uno con su prójimo, porque somos miembros unos de otros” (25). Lo que ocurrirá cuando cada cual reconozca debidamente los recíprocos derechos y las correspondientes obligaciones. Esta convivencia así descrita llegará a ser real cuando los ciudadanos respeten efectivamente aquellos derechos y cumplan las respectivas obligaciones; cuando estén vivificados por tal amor, que sientan como propias las necesidades ajenas y hagan a los demás participantes de los propios bienes; finalmente cuando todos los esfuerzos se aúnen para hacer siempre más viva entre todos la comunión de los valores espirituales en el mundo. Ni basta con eso tan solo, ya que la convivencia entre los hombres tiene que realizarse en la libertad, es decir, en el modo que conviene a la dignidad de seres llevados, por su misma naturaleza racional, a asumir la responsabilidad de las propias acciones.

35. La convivencia humana, Venerables Hermanos y Amados Hijos, es y tiene que ser considerada, sobre todo, como una realidad espiritual: como comunicación de conocimientos en la luz de la verdad, como ejercicio de derechos y cumplimiento de obligaciones, como impulso y reclamo hacia el bien moral, como noble disfrute en común de la belleza en todas sus legítimas expresiones, como permanente disposición a comunicar los unos a los otros lo mejor de sí mismos, como anhelo de una mutua y siempre más rica asimilación de valores espirituales. Valores en los que encuentren su perenne vivificación y su orientación de fondo las manifestaciones culturales, el mundo de la economía,

las instituciones sociales, los movimientos y las teorías políticas, los ordenamientos jurídicos y todos los demás elementos exteriores en los que se articula y se expresa la convivencia en su incesante desenvolvimiento.

Comentario a la Encíclica:

34-35. Verdad, justicia, amor y libertad: en estas palabras resume el Pontífice la doctrina católica de la sociedad. Verdad, que es reconocimiento leal de los derechos y obligaciones surgidos del ser del hombre y su proyección comunitaria; justicia, que es un constante “dar a cada uno lo suyo”, respeto fiel de los derechos de los demás, y cumplimiento no menos fiel de las propias obligaciones; amor, capacidad de donación del ser propio, y de sentir como propias las necesidades e intereses ajenos; superación del propio egoísmo, que hace de los hombres una comunidad, en que sus miembros se esfuerzan “por comunicarse lo mejor de su alma y de su mente”, según la expresión del texto latino; libertad, que es el modo propio de la dignidad humana, y hace que los hombres obren, no por imposiciones de fuerza arbitraria, sino por conciencia de responsabilidad y fidelidad a su propio ser.

Son estas mismas cuatro realidades, substituido “amor” por “solidaridad”, los fundamentos que la Encíclica da en la parte tercera, para las relaciones entre las diversas comunidades nacionales.

La comunidad fundada en verdad, justicia, amor y libertad, es, y como tal debe ser considerada, “una realidad espiritual”. El texto latino es más preciso: *res quaedam ad animum praesertim pertinens est habenda*, debe considerarse como una realidad principalmente de orden espiritual. Sobre esta realidad espiritual, que es solidaridad profunda y comunión de valores, debe fundamentarse, vivificarse y orientarse todo el orden social, político, económico, cultural y jurídico de una comunidad. La vida social es medio para el desarrollo personal. Pero no es simple medio. Es manifestación de la personalidad de los miembros de una comunidad y ambiente en que cada uno se enriquece por la donación de los mejor de sí mismo, y la disposición para recibir el aporte enriquecedor de los demás.

Texto de la Encíclica

Orden moral cuyo fundamento objetivo es el verdadero Dios.

36. El orden que rige en la convivencia entre los seres humanos es de naturaleza moral. Efectivamente, se trata de un orden que se cimenta sobre la verdad, debe ser practicado según la justicia, exige ser vivificado y completado por el amor mutuo y finalmente debe ser orientado a lograr una igualdad cada día más razonable, dejando a salvo la libertad.

37. Ahora bien, el orden moral —universal, absoluto e inmutable en sus principios— encuentra su fundamento objetivo en el verdadero Dios, personal y trascendente. Él es la verdad primera y el bien sumo y, por lo tanto, la fuente más profunda de la que puede extraer su genuina vitalidad una convivencia de hombres ordenada, fecunda, correspondiente a su dignidad de personas humanas (26). Santo Tomás de Aquino se expresa con claridad a este propósito: “El que la razón humana sea norma de la humana voluntad, por la que se mida también el grado de su bondad, deriva de la ley eterna que se identifica con la misma razón divina... Es consiguientemente claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana” (27).

LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA (1978)**Introducción**

También le ofrecemos al lector extractos de la Constitución Española, aprobada por las Cortes españolas en 1978, varios años después de la muerte del dictador Francisco Franco. Este documento es producto de un amplio consenso, en la sociedad española, de que no se deberían repetir los errores que llevaron a la desgracia de una guerra civil, que empezó en el año 1936 y terminó tres años más tarde, y en la que murieron casi medio millón de personas. Para que el documento final lograra un amplio apoyo en la sociedad, ningún grupo o partido pudo imponer sus criterios de modo absoluto. El lector se dará cuenta de las necesarias ambigüedades que presenta este documento, fruto del compromiso y una fuerte voluntad de superar una historia repleta de intolerancias y enfrentamientos sangrientos. La transición democrática en España fue un modelo para el cambio pacífico y la reconciliación nacional.

* * *

Preámbulo

La Nación Española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía, proclama su voluntad de:

Garantizar la convivencia democrática dentro de la Constitución y de las leyes conforme a un orden económico y social justo;

Consolidar un Estado de Derecho que asegure el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular;

Proteger a todos los españoles y pueblos de España en el ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones;

Promover el progreso de la cultura y de la economía para asegurar a todos una digna calidad de vida;

Establecer una sociedad democrática avanzada; y

Colaborar en el fortalecimiento de unas relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la Tierra.

En consecuencia, las Cortes aprueban y el pueblo español ratifica la siguiente:

De los Derechos y Deberes Fundamentales

Artículo 10

1) La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social.

2) Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España.

De los Españoles y los Extranjeros

Artículo 11

1) La nacionalidad española se adquiere, se conserva y se pierde de acuerdo con lo establecido por la ley.

2) Ningún español de origen podrá ser privado de su nacionalidad.

3) El Estado podrá concertar tratados de doble nacionalidad con los países iberoamericanos o con aquellos que hayan tenido o tengan una particular vinculación con España. Estos mismos países, aun cuando no reconozcan a sus ciudadanos un derecho recíproco, podrán naturalizarse los españoles sin perder su nacionalidad de origen.

Artículo 12

Los españoles son mayores de edad a los dieciocho años.

Artículo 13

1) Los extranjeros gozarán en España de las libertades públicas que garantiza el presente Título en los términos que establezcan los tratados y la ley.

2) Solamente los españoles serán titulares de los derechos reconocidos en el artículo 23, salvo lo que, atendiendo

a criterios de reciprocidad, pueda establecerse por tratado o ley para el derecho de sufragio activo en las elecciones municipales.

3) La extradición sólo se concederá en cumplimiento de un tratado o de la ley, atendiendo al principio de reciprocidad. Quedan excluidos de la extradición los delitos políticos, no considerándose como tales los actos de terrorismo.

4) La ley establecerá los términos en que los ciudadanos de otros países y los apátridas podrán gozar del derecho de asilo en España.

Derechos y Libertades

Artículo 14

Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.

De los derechos fundamentales y de las libertades públicas.

Artículo 15

Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes. Queda abolida la pena de muerte, salvo los que puedan disponer las leyes penales militares para tiempos de guerra.

Artículo 16

1) Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

2) Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

3) Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

Artículo 17

1) Toda persona tiene derecho a la libertad y a la seguridad. Nadie puede ser privado de su libertad, sino con la

observancia de lo establecido en este artículo y en los casos y en la forma previstos en la ley.

2) La detención preventiva no podrá durar más del tiempo estrictamente necesario para la realización de las averiguaciones tendentes al esclarecimiento de los hechos, y, en todo caso, en el plazo máximo de setenta y dos horas, el detenido deberá ser puesto en libertad o a disposición de la autoridad judicial.

3) Toda persona detenida debe ser informada de forma inmediata, y de modo que le sea comprensible, de sus derechos y de las razones de su detención, no pudiendo ser obligada a declarar. Se garantiza la asistencia de abogado al detenido en las diligencias policiales y judiciales, en los términos que la ley establezca.

4) La ley regulará un procedimiento de "habeas corpus" para producir la inmediata puesta a disposición judicial de toda persona detenida ilegalmente. Asimismo, por ley se determinará el plazo máximo de duración de la prisión provisional.

Artículo 18

1) Se garantiza el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen.

2) El domicilio es inviolable. Ninguna entrada o registro podrá hacerse en él sin consentimiento del titular o resolución judicial, salvo en caso de flagrante delito.

3) Se garantiza el secreto de las comunicaciones y, en especial, de las postales, telegráficas y telefónicas, salvo resolución judicial.

4) La ley limitará el uso de la información para garantizar el honor y la intimidad personal y familiar de los ciudadanos y el pleno ejercicio de sus derechos.

Artículo 19

Los españoles tienen derecho a elegir libremente su residencia y a circular por el territorio nacional.

Asimismo, tienen derecho a entrar y salir libremente de España en los términos que la ley establezca. Este derecho no podrá ser limitado por motivos políticos o ideológicos.

Artículo 20

1) Se reconocen y protegen los derechos:

a. A expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y

opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción.

b. A la producción y creación literaria, artística, científica y técnica.

c. A la libertad de cátedra.

d. A comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión. La ley regulará el derecho a la cláusula de conciencia y al secreto profesional en el ejercicio de estas libertades.

2) El ejercicio de estos derechos no puede restringirse mediante ningún tipo de censura previa.

3) La ley regulará la organización y el control parlamentario de los medios de comunicación social dependientes del Estado o de cualquier ente público y garantizará el acceso a dichos medios de los grupos sociales y políticos significativos, respetando el pluralismo de la sociedad y de las diversas lenguas de España.

4) Estas libertades tienen su límite en el respeto a los derechos reconocidos en este Título, en los preceptos de las leyes que lo desarrollen y, especialmente, en el derecho al honor, a la intimidad, a la propia imagen y a la protección de la juventud y de la infancia.

5) Sólo podrá acordarse el secuestro de publicaciones, grabaciones y otros medios de información en virtud de resolución judicial.

Artículo 21

1) Se reconoce el derecho de reunión pacífica y sin armas. El ejercicio de este derecho no necesitará autorización previa.

2) En los casos de reuniones en lugares de tránsito público y manifestaciones se dará comunicación previa a la autoridad, que sólo podrá prohibirlas cuando existan razones fundadas de alteración del orden público, con peligro para personas o bienes.

Artículo 22

1) Se reconoce el derecho de asociación.

2) Las asociaciones que persigan fines o utilicen medios tipificados como delito son ilegales.

3) Las asociaciones constituidas al amparo de este artículo deberán inscribirse en un registro a los solos efectos de publicidad.

4) Las asociaciones sólo podrán ser disueltas o suspendidas en sus actividades en virtud de resolución judicial motivada.

5) Se prohíben las asociaciones secretas y las de carácter paramilitar.

Artículo 23

1) Los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes, libremente elegidos en elecciones periódicas por sufragio universal.

2) Asimismo, tienen derecho a acceder en condiciones de igualdad a las funciones y cargos públicos, con los requisitos que señalen las leyes.

Artículo 24

1) Todas las personas tienen derecho a obtener la tutela efectiva de los jueces y tribunales en el ejercicio de sus derechos e intereses legítimos, sin que, en ningún caso, pueda producirse indefensión.

2) Asimismo, todos tienen derecho al Juez ordinario predeterminado por la ley, a la defensa y a la asistencia de letrado, a ser informados de la acusación formulada contra ellos, a un proceso público sin dilaciones indebidas y con todas las garantías, a utilizar los medios de prueba pertinentes para su defensa, a no declarar contra sí mismos, a no confesarse culpables y a la presunción de inocencia.

La ley regulará los casos en que, por razón de parentesco o de secreto profesional, no se estará obligado a declarar sobre hechos presuntamente delictivos.

Artículo 25

1) Nadie puede ser condenado o sancionado por acciones u omisiones que en el momento de producirse no constituyan delito, falta o infracción administrativa, según la legislación vigente en aquel momento.

2) Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social y no podrán consistir en trabajos forzados. El condenado a pena de prisión que estuviere cumpliendo la misma gozará de los derechos fundamentales de este Capítulo, a excepción de los que se vean expresamente limitados por el contenido del fallo condenatorio, el sentido de la pena y la ley penitenciaria. En

todo caso, tendrá derecho a un trabajo remunerado y a los beneficios correspondientes de la Seguridad Social, así como al acceso a la cultura y al desarrollo integral de su personalidad.

3) La Administración civil no podrá imponer sanciones que, directa o subsidiariamente, impliquen privación de libertad.

Artículo 26

Se prohíben los Tribunales de Honor en el ámbito de la Administración civil y de las organizaciones profesionales.

Artículo 27

1) Todos tienen el derecho a la educación. Se reconoce la libertad de enseñanza.

2) La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales.

3) Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4) La enseñanza básica es obligatoria y gratuita.

5) Los poderes públicos garantizan el derecho de todos a la educación, mediante una programación general de la enseñanza, con participación efectiva de todos los sectores afectados y la creación de centros docentes.

6) Se reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales.

7) Los profesores, los padres y, en su caso, los alumnos intervendrán en el control y gestión de todos los centros sostenidos por la Administración con fondos públicos, en los términos que la ley establezca.

8) Los poderes públicos inspeccionarán y homologarán el sistema educativo para garantizar el cumplimiento de las leyes.

9) Los poderes públicos ayudarán a los centros docentes que reúnan los requisitos que la ley establezca.

10) Se reconoce la autonomía de las Universidades, en los términos que la ley establezca.

Artículo 28

1) Todos tienen derecho a sindicarse libremente. La ley podrá limitar o exceptuar el ejercicio de este derecho a las Fuerzas o Institutos armados o a los demás Cuerpos sometidos a

disciplina militar y regulará las peculiaridades de su ejercicio para los funcionarios públicos. La libertad sindical comprende el derecho a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, así como el derecho de los sindicatos a formar confederaciones y a fundar organizaciones sindicales internacionales o afiliarse a las mismas. Nadie podrá ser obligado a afiliarse a un sindicato.

2) Se reconoce el derecho a la huelga de los trabajadores para la defensa de sus intereses. La ley que regule el ejercicio de este derecho establecerá las garantías precisas para asegurar el mantenimiento de los servicios esenciales de la comunidad.

Artículo 29

1) Todos los españoles tendrán el derecho de petición individual y colectiva, por escrito, en la forma y con los efectos que determine la ley.

2) Los miembros de las Fuerzas o Institutos armados o de los Cuerpos sometidos a disciplina militar podrán ejercer este derecho sólo individualmente y con arreglo a lo dispuesto en su legislación específica.

De los Principios Rectores de la Política Social y Económica

Artículo 39

1) Los poderes públicos aseguran la protección social, económica y jurídica de la familia.

2) Los poderes públicos aseguran, asimismo, la protección integral de los hijos, iguales éstos ante la ley con independencia de su filiación, y de las madres, cualquiera que sea su estado civil. La ley posibilitará la investigación de la paternidad.

3) Los padres deben prestar asistencia de todo orden a los hijos habidos dentro o fuera del matrimonio, durante su minoría de edad y en los demás casos en que legalmente proceda.

4) Los niños gozarán de la protección prevista en los acuerdos internacionales que velan por sus derechos.

Artículo 40

1) Los poderes públicos promoverán las condiciones favorables para el progreso social y económico y para una distribución de la renta regional y personal más equitativa, en el marco de una política de estabilidad económica. De manera especial realizarán una política orientada al pleno empleo.

2) Asimismo, los poderes públicos fomentarán una política que garantice la formación y readaptación profesionales; velarán por la seguridad e higiene en el trabajo y garantizarán el descanso necesario, mediante la limitación de la jornada laboral, las vacaciones periódicas retribuidas y la promoción de centros adecuados.

Artículo 41

Los poderes públicos mantendrán un régimen público de Seguridad Social para todos los ciudadanos, que garantice la asistencia y prestaciones sociales suficientes ante situaciones de necesidad, especialmente en caso de desempleo. La asistencia y prestaciones complementarias serán libres.

Artículo 42

El Estado velará especialmente por la salvaguardia de los derechos económicos y sociales de los trabajadores españoles en el extranjero y orientará su política hacia su retorno.

Artículo 43

1) Se reconoce el derecho a la protección de la salud.

2) Compete a los poderes públicos organizar y tutelar la salud pública a través de medidas preventivas y de las prestaciones y servicios necesarios. La ley establecerá los derechos y deberes de todos al respecto.

3) Los poderes públicos fomentarán la educación sanitaria, la educación física y el deporte. Asimismo facilitarán la adecuada utilización del ocio.

Artículo 44

1) Los poderes públicos promoverán y tutelarán el acceso a la cultura, a la que todos tienen derecho.

2) Los poderes públicos promoverán la ciencia y la investigación científica y técnica en beneficio del interés general.

Artículo 45

1) Todos tienen el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como el deber de conservarlo.

2) Los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales, con el fin de proteger y mejorar la calidad de la vida y defender y restaurar el medio ambiente, apoyándose en la indispensable solidaridad colectiva.

3) Para quienes violen lo dispuesto en el apartado anterior, en los términos que la ley fije se establecerán sanciones

penales o, en su caso, administrativas, así como la obligación de reparar el daño causado.

Artículo 46

Los poderes públicos garantizarán la conservación y promoverán el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico de los pueblos de España y de los bienes que lo integran, cualquiera que sea su régimen jurídico y su titularidad. La ley penal sancionará los atentados contra este patrimonio.

CENTESIMUS ANNUS (1991)

S.S. Juan Pablo II

Introducción

La encíclica *Centesimus Annus*, extractos de la cual reproducimos en estas páginas, fue proclamada por el Papa Juan Pablo II (Karol Wojtyla) en 1991. Nacido en 1920 en el seno de una familia de clase obrera en Polonia, Wojtyla fue elegido pontífice en 1978. Sin duda es una personalidad que ha contribuido de forma muy especial al desmoronamiento del comunismo en la antigua Unión Soviética y en los países de Europa Oriental. Juan Pablo II ha escrito extensamente sobre temas sociales y esta encíclica resalta las virtudes de un régimen que combina la protección de la propiedad privada con la necesidad de políticas sociales responsables dirigidas hacia los más necesitados.

Centesimus Annus continúa la discusión sobre el tipo de gobierno y el rol del Estado presentada por su antecesor, el Papa León XIII en la encíclica *Rerum Novarum* (1893). De especial importancia en *Centesimus Annus* es la insistencia con la cual Juan Pablo II defiende al "estado de derecho". Siguiendo la línea trazada ya por otros teóricos que han escrito sobre este tema y algunos de cuyos textos hemos incluido en este libro, Juan Pablo II reclama para los gobiernos una efectiva separación de poderes que facilite el cumplimiento de la ley y la libertad.

Juan Pablo II también analiza el origen del totalitarismo de tipo marxista-leninista. Afirma que esta ideología sufre de arrogancia intelectual desde el momento en que supone que ciertos individuos pueden, con absoluta certidumbre, conocer y aplicar unas supuestas leyes del desarrollo social. Esta premisa amenaza la libertad puesto que la centralidad de la persona humana queda relegada cuando algunos pocos individuos justifican la violación de derechos individuales insistiendo en que esto es para el bien del conjunto social.

* * *

Estado y Cultura

44. León XIII no ignoraba que una sana teoría del Estado era necesaria para asegurar el desarrollo normal de las actividades humanas: las espirituales y las materiales, entrambas indispensables. Por esto, en un pasaje de la *Rerum Novarum* el Papa presenta la organización de la sociedad estructurada en tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— lo cual constituía entonces una novedad en las enseñanzas de la Iglesia. Tal ordenamiento refleja una visión realista de la naturaleza social del hombre, la cual exige una legislación adecuada para proteger la libertad de todos. A este respecto es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del “Estado de derecho”, en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres.

A esta concepción se ha opuesto en tiempos modernos el totalitarismo, el cual, en la forma marxista-leninista, considera que algunos hombres, en virtud de un conocimiento más profundo de las leyes de desarrollo de la sociedad, por una particular situación de clase o por contacto con las fuentes más profundas de la conciencia colectiva, están exentos del error y pueden, por tanto, arrogarse el ejercicio de un poder absoluto. A esto hay que añadir que el totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás. Entonces el hombre es respetado solamente en la medida en que es posible instrumentalizarlo para que se afirme en su egoísmo. La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco

la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla.

45. La cultura y la praxis del totalitarismo comportan además la negación de la Iglesia. El Estado, o bien el partido que cree poder realizar en la historia el bien absoluto y se erige por encima de todos los valores, no puede tolerar que se sostenga un criterio objetivo del bien y del mal, por encima de la voluntad de los gobernantes y que, en determinadas circunstancias, pueda servir para juzgar su comportamiento. Esto explica por qué el totalitarismo trata de destruir la Iglesia o, al menos, someterla, convirtiéndola en instrumento del propio aparato ideológico.

El Estado totalitario tiende, además, a absorber en sí mismo la nación, la sociedad, la familia, las comunidades religiosas y las mismas personas. Defendiendo la propia libertad, la Iglesia defiende la persona, que debe obedecer a Dios antes que a los hombres; defiende la familia, las diversas organizaciones sociales y las naciones, realidades todas que gozan de un propio ámbito de autonomía y soberanía.

46. La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado.

Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según

los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.

La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a lo demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la verdad cristiana. Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad.

La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (cf. *Jn* 8, 31-32), proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le ha dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón.

47. Después de la caída del totalitarismo comunista y de otros muchos regímenes totalitarios y de "seguridad nacional", asistimos hoy al predominio, no sin contrastes, del ideal democrático junto con una viva atención y preocupación por los derechos humanos. Pero, precisamente por esto, es necesario que los pueblos que están reformando sus ordenamientos den a la democracia un auténtico y sólido fundamento, mediante el reconocimiento explícito de estos derechos. Entre los principales hay que recordar: el derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una fa-

milia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad: el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona.

También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos. Y nos referimos no solamente al escándalo del aborto, sino también a diversos aspectos de una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada. De ahí viene la creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común. Este, en efecto, no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica la valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores, y en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona.

La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado.

Entre los principales (derechos humanos) hay que recordar:

- el derecho a la vida,
- el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral,

- el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad,
- el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo, el sustento propio y de los seres queridos,
- el derecho a fundar debidamente una familia,
- el derecho a la libertad religiosa entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona.

48. Estas consideraciones generales se reflejan también sobre el papel del Estado en el sector de la economía. La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente. La falta de seguridad, junto con la corrupción de los poderes públicos y la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y de beneficios fáciles, basados en actividades ilegales o puramente especulativas, es uno de los obstáculos principales para el desarrollo y para el orden económico.

Otra incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico; pero en este campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad. El Estado no podría asegurar directamente el derecho a un puesto de trabajo de todos los ciudadanos, sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos. Lo cual, sin embargo, no significa que el Estado no tenga ninguna competencia en este ámbito, como han afirmado quienes propugnan la ausencia de reglas en la esfera económica. Es más, el Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis.

El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo. Pero, aparte de estas incumbencias de armonización y dirección del desarrollo, el Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales, cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido. Tales intervenciones de suplencia, justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible deben ser limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil.

**COMPROMISO DE SANTIAGO CON LA
DEMOCRACIA Y LA RENOVACIÓN DEL SISTEMA
INTERAMERICANO (1991)**

**y
RESOLUCIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA
REPRESENTATIVA (1991)**

Organización de Estados Americanos

Introducción

La Organización de Estados Americanos (OEA) fue fundada en 1948 en Bogotá, Colombia. Los documentos que reproducimos a continuación fueron aprobados en 1991 por la Asamblea General de la OEA durante su reunión en Santiago de Chile, a la cual asistió el Presidente Fidel Castro Ruz. Estos dos documentos representan la más total afirmación de la voluntad de la comunidad latinoamericana de "promover y consolidar" la democracia representativa.

Los documentos también subrayan la importancia de los cambios en el escenario internacional. El fin de la Guerra Fría, la caída de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y de Europa Oriental, el fenómeno de la globalización, y las tendencias hacia la integración regional e internacional constituyen el telón de fondo para la reafirmación de las ideas democráticas en América Latina en los años 90.

* * *

**COMPROMISO DE SANTIAGO CON LA
DEMOCRACIA Y LA RENOVACION DEL
SISTEMA INTERAMERICANO**

(Aprobado en la tercera sesión plenaria de la OEA, celebrada en Santiago de Chile el 4 de junio de 1991)

Los Ministros de Relaciones Exteriores y Jefes de Delegación de los países miembros de la Organización de los Estados Americanos, en representación de sus gobiernos

democráticamente elegidos, reunidos en Santiago de Chile, con ocasión del vigésimo primer período ordinario de sesiones de la Asamblea General de la OEA,

Conscientes de que los profundos cambios políticos y económicos internacionales y el fin de la guerra fría abren nuevas oportunidades y responsabilidades para la acción concertada de todos los países a través de los organismos internacionales, tanto mundiales como regionales, así como en sus relaciones bilaterales;

Teniendo presente que los cambios dirigidos hacia un sistema internacional más abierto y democrático no están plenamente asegurados y que, por lo tanto, es indispensable para preservar dichas tendencias positivas, fortalecer y promover la cooperación;

Reconociendo que es necesario avanzar de modo decidido hacia un orden internacional justo y democrático basado en el pleno respeto al derecho internacional, la solución pacífica de las controversias, la solidaridad y la revitalización de la diplomacia multilateral y de las organizaciones internacionales;

Teniendo presente que la democracia representativa es la forma de gobierno de la región y que su ejercicio efectivo, consolidación y perfeccionamiento son prioridades compartidas;

Reafirmando que los principios consagrados en la Carta de la OEA y los ideales de paz, democracia, justicia social, desarrollo integral y solidaridad constituyen el fundamento permanente del sistema interamericano;

Reconociendo que la cooperación para afianzar la paz y la seguridad del Hemisferio es uno de los propósitos esenciales consagrados en la Carta de la OEA y que la proliferación de armamentos afecta a la seguridad internacional y resta recursos al desarrollo económico y social de los pueblos de los Estados miembros;

Decididos a trabajar para la intensificación de la lucha contra la pobreza crítica y la eliminación de las desigualdades económicas y sociales dentro de cada nación y entre las naciones del Hemisferio;

Tomando nota con interés del informe del Grupo de Reflexión sobre la renovación del sistema interamericano, y

Convencidos de que la OEA es el foro político para el diálogo, el entendimiento y la cooperación entre todos los países del Hemisferio, cuyo potencial, acrecentado por la incorporación

de nuevos Estados miembros, debe incrementarse a fin de que sea portavoz eficaz en el ámbito mundial de los acuerdos de sus miembros.

Declaran:

Su compromiso indeclinable con la defensa y promoción de la democracia representativa y de los derechos humanos en la región, dentro del respeto a los principios de la libre determinación y no intervención.

Su firme voluntad de impulsar el proceso de renovación de la Organización de los Estados Americanos, para hacerla más eficaz y útil para realizar los principios y objetivos que la orientan.

Su determinación de continuar en la elaboración y desarrollo de una agenda relevante de la Organización para dar adecuada respuesta a los nuevos desafíos y requerimientos en el contexto mundial y regional y su decisión de conceder especial prioridad en dicha agenda para el presente decenio a las siguientes acciones:

a) Intensificar la lucha solidaria y la acción cooperadora contra la pobreza crítica para contribuir a disminuir las desigualdades económicas y sociales en el Hemisferio, fortaleciendo así el proceso de promoción y consolidación de la democracia en la región;

b) Fortalecer la democracia representativa como expresión de la legítima y libre manifestación de la voluntad popular, dentro del respeto invariable a la soberanía y a la independencia de los Estados miembros;

c) Promover la observancia y defensa de los derechos humanos, conforme a los instrumentos interamericanos vigentes y a través de los órganos específicos existentes; y velar por que ninguna forma de discriminación sea un obstáculo para la participación política de grupos étnicos minorados o minoritarios;

d) Promover la progresiva apertura del comercio y la expansión de la inversión, el acceso al conocimiento científico y tecnológico, y la reducción de la deuda externa de los países de la región y, en esta perspectiva, apoyar la denominada "Iniciativa para las Américas" y las negociaciones de la Ronda Uruguay del GATT;

e) Contribuir a la protección solidaria del medio ambiente para beneficiar a las presentes y futuras generaciones asegurando un desarrollo sustentable en la región;

f) Estimular la adopción y aplicación de medidas adecuadas para prevenir y combatir el consumo, la producción y el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas, los precursores químicos y el lavado de dinero, así como el tráfico clandestino conexo de armas, municiones y explosivos;

g) Favorecer los procesos de integración en la región y, con este propósito, adoptar un programa de trabajo que, entre otros aspectos, tienda a alcanzar en el área jurídica la armonización legislativa en la región y, en particular, la de los sistemas de derecho civil con los de *common law*;

h) Promover e intensificar el intercambio cultural, educativo, científico y tecnológico como instrumentos de la integración, con pleno respeto al patrimonio cultural de cada uno de los países miembros;

i) Incrementar la cooperación técnica y estimular la transferencia de tecnologías para ampliar la capacidad de crecimiento económico de los países de la región.

Su decisión de iniciar un proceso de reflexión conjunta sobre la seguridad hemisférica a la luz de las nuevas circunstancias mundiales y regionales, desde una perspectiva actualizada e integral de la seguridad y del desarme, incluido el tema de todas las formas de proliferación de armas e instrumentos de destrucción masiva, a fin de dedicar el mayor número de recursos al desarrollo económico y social de los Estados miembros; y formular un llamado a nivel mundial a otras organizaciones competentes, para que se unan a los esfuerzos de la OEA.

Su determinación de adoptar un conjunto de procedimientos eficaces, oportunos y expeditos para asegurar la promoción y defensa de la democracia representativa, de conformidad con la Carta de la OEA.

En consecuencia, los Ministros de Relaciones Exteriores y Jefes de Delegación de los Estados miembros de la OEA, en nombre de sus pueblos declaran su más firme compromiso político con la promoción y protección de los derechos humanos y la democracia representativa, condición indispensable para la estabilidad, la paz y el desarrollo de la región, así como para el éxito del proceso de cambio y renovación que requiere el sistema interamericano en el umbral del siglo XXI.

RESOLUCIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

(Resolución aprobada en la quinta sesión plenaria de la OEA, celebrada en Santiago de Chile el 5 de junio de 1991) AG/Res. 180 (XXI-0/91)

La Asamblea General,

Considerando:

Que el preámbulo de la Carta de la Organización de los Estados Americanos, establece que la democracia representativa es condición indispensable para la estabilidad, la paz y el desarrollo de la región;

Que según lo establece la Carta, uno de los propósitos fundamentales de la OEA es promover y consolidar la democracia representativa dentro del respeto al principio de no intervención;

Que es preciso observar el debido respeto a las políticas de cada uno de los Estados miembros en materia de reconocimiento de Estados y gobiernos;

Que teniendo en cuenta la existencia generalizada de gobiernos democráticos en el Hemisferio, es necesario darle efectiva aplicación al principio consignado en la Carta de que la solidaridad de los Estados americanos y los altos fines que con ella se persiguen requieran la organización política de los mismos sobre la base del ejercicio efectivo de la democracia representativa, y

Que subsisten en la región serios problemas políticos, sociales y económicos que pueden amenazar la estabilidad de los gobiernos democráticos,

Resuelve:

1) Instruir al Secretario General que solicite la convocatoria inmediata del Consejo Permanente en caso de que se produzcan hechos que ocasionen una interrupción abrupta o irregular del proceso político institucional democrático o del legítimo ejercicio del poder por un gobierno democráticamente electo en cualquiera de los Estados miembros de la Organización para, en el marco de la Carta, examinar la situación, decidir y

convocar una reunión ad hoc de ministros de relaciones exteriores, o un período extraordinario de sesiones de la Asamblea General, todo ello dentro de un plazo de 10 días.

2) Expresar que la reunión ad hoc de ministros de relaciones exteriores o el período extraordinario de sesiones de la Asamblea General tenga por objeto analizar colectivamente los hechos y adoptar las decisiones que se estime apropiadas, conforme a la Carta y al derecho internacional.

3) Encomendar al Consejo Permanente que elabore un conjunto de propuestas de incentivo a la preservación y fortalecimiento de los sistemas democráticos, sobre la base de la solidaridad y la cooperación internacional, e informe a la Asamblea General en su vigésimo segundo período ordinario de sesiones.

DEMOCRACIA EN AMÉRICA (1835)

Alexis de Tocqueville

TERCERA PARTE

LAS BASES DE LA DEMOCRACIA

Introducción

No hay libro más importante para comprender el desarrollo de la democracia que la obra de Alexis de Tocqueville, aristócrata francés quien viajó por Estado Unidos en 1831-32 en búsqueda de lecciones y consejos que podrían ser útiles para las nacientes democracias europeas. En los extractos aquí presentados, Tocqueville expresa su respaldo a la libertad de prensa y a favor de una intensa vida asociativa, para el buen desarrollo de la democracia.

Según el autor, en aquellas naciones donde el poder judicial no puede proteger a los ciudadanos contra la corrupción y el abuso de las autoridades, la prensa es el único medio que puede cumplir estas funciones. La libertad de prensa está profundamente relacionada con la idea de la soberanía del pueblo, ya que éste tiene derecho a estar informado y la censura no demuestra más que la arrogancia de los que la ejercen.

La necesidad de la libertad de prensa para garantizar la soberanía del pueblo, tal como la ha explicado Tocqueville, ha sido ampliamente difundida. Menos discutida quizás ha sido su idea de que la libertad de prensa debe estar acompañada de la descentralización del poder de la prensa. Es decir, deben existir diversas fuentes independientes de información dispersas a lo ancho y largo de la nación. Tocqueville advierte que una prensa cuyo control está concentrado en pocas manos tiende a adquirir un poder formidable y puede hasta llegar a ser una herramienta para un gobierno despótico, lo cual le convertiría en el peor enemigo de un gobierno democrático.

Para Tocqueville la democracia implica una dispersión del poder y esta dispersión supone que los ciudadanos no necesitan ni líderes carismáticos, ni la presencia permanente del gobierno para organizar la sociedad. Tocqueville reconoce la importancia de las asociaciones políticas para la preservación de la libertad, pero también insiste en la importancia de diversas asociaciones civiles tales como grupos de presión o empresariales como esenciales para la vitalidad económica y social.

Tocqueville explora la relación entre asociaciones políticas y civiles, describiéndola como simbiótica. Al asociarse con fines de dirigir una empresa comercial o industrial, los hombres aprenden sobre el buen funcionamiento de una asociación y esto les prepara para los trabajos en asociaciones más amplias como serían las políticas. Tocqueville está decididamente a favor de la participación de la mayoría del pueblo en la vida pública y piensa que las asociaciones políticas son grandes escuelas donde los ciudadanos aprenden sobre la teoría y la práctica de la asociación y la participación.

* * *

Capítulo V: El Uso que Hacen los Norteamericanos de la Asociación en la Vida Civil

No pretendo hablar de esas asociaciones políticas por cuyo medio tratan los hombre de defenderse contra la acción despótica de una mayoría o contra las usurpaciones del poder real. En otro lugar me he ocupado ya de esto. Es evidente que si cada ciudadano, a medida que se hace individualmente más débil y, por consiguiente, más incapaz de preservar por sí solo su libertad, no aprendiese a unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecería, necesariamente con la igualdad. No se trata aquí sino de las asociaciones que se forman en la vida civil, y cuyo objeto no tiene nada de político.

Las asociaciones políticas que existen en los Estados Unidos no forman más que una parte del cuadro inmenso que el conjunto de las asociaciones presenta en ese país.

Los norteamericanos de todas las edades, de todas condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tienen asociaciones comerciales e industriales en que todos toman parte, sino otras mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares. Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a los antípodas y también crean hospitales, prisiones y escuelas. Si se trata, en fin, de sacar a la luz pública una verdad o de desenvolver un sentimiento con el apoyo de un gran ejemplo, se asocian. Siempre que a la cabeza de una nueva empresa se

vea, por ejemplo, en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos, se verá indudablemente, una asociación.

Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen el derecho ni la satisfacción de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes riesgos; pero podrían conservar por largo tiempo sus riquezas y sus luces, mientras que si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, la civilización misma estaría en peligro. Un pueblo en que los particulares perdiesen el poder de hacer aisladamente grandes cosas, sin adquirir la facultad de producirlas en común, volvería bien pronto a la barbarie.

Desgraciadamente, el mismo estado social que hace las asociaciones tan necesarias en los pueblos democráticos, las vuelve más difíciles que en todos los demás.

Cuando muchos miembros de una aristocracia quieren asociarse, lo hacen fácilmente, ya que cada uno de ellos contribuye con una gran fuerza, el número de socios puede ser muy pequeño y entonces les es más fácil conocerse, comprenderse y establecer reglas fijas.

No se encuentra la misma facilidad en las naciones democráticas; allí es preciso que sean muy numerosos los asociados para que la asociación tengan algún poder. Sé que hay muchos contemporáneos míos a quienes esto no detiene, pues pretenden que a medida que los ciudadanos se vuelven más débiles y más ineptos, es preciso hacer al gobierno más activo y más hábil, para que la sociedad ejecute lo que no pueden hacer los individuos. Creen que diciendo esto han respondido a todo, pero yo pienso que se equivocan.

Un gobierno podría ocupar el lugar de algunos de las más grandes asociaciones norteamericanas y, en el seno de la Unión, muchos Estados particulares lo han defendido así.

Pero ¿qué poder político es suficiente a la gran cantidad de empresas pequeñas que los ciudadanos norteamericanos realizan todos los días con ayuda de la asociación?

Es fácil prever que se acerca el tiempo en que el hombre será incapaz de producir por sí solo las cosas más comunes y más necesarias para la vida. La tarea del poder social crecerá incesantemente y sus mismos esfuerzos la harán más vasta cada día, porque cuando más ocupe el lugar de las asociaciones, mayor

necesidad tendrán los particulares de que aquéllos vengan en su ayuda, al poder la idea de asociarse. Éstas son causas y efectos que se producen sin cesar. ¿La administración pública acabará por dirigir todas las industrias para las que no es suficiente un ciudadano aislado? Y si por fin llega un momento en que, por la extrema división de los bienes raíces, se encuentre la tierra repartida hasta lo infinito, de modo que no pueda cultivarse sino por asociaciones de labradores ¿será preciso que el jefe del gobierno abandone la dirección del Estado para empuñar el arado?

La moral y la inteligencia de un pueblo no correrían menos riesgo que sus negocios y su industria, si el gobierno viniese a formar parte de todas las asociaciones.

Las ideas y los sentimientos no se renuevan, el corazón no se engrandece ni el espíritu humano se desarrolla, sino por la acción recíproca de unos hombres sobre otros.

La primera vez que oí decir en los Estados Unidos que cien mil hombres se habían comprometido públicamente a no hacer uso de licores fuertes, la cosa me pareció más ridícula que sería. Al principio, no veía por qué estos ciudadanos tan sobrios no se contentaban con beber agua en el seno de sus familias, y al fin pude comprender que aquellos cien mil norteamericanos, horrorizados por el progreso que hacía alrededor suyo la embriaguez, habían querido favorecer la sobriedad, obrando precisamente como un gran señor que se vistiera con muchísima sencillez a fin de inspirar a los ciudadanos desprecio por el lujo. Si estos cien mil hombres hubieran vivido en Francia, cada uno se habría dirigido al gobierno suplicándole que vigilase las tabernas en toda la superficie del reino. No hay nada, en mi concepto, que merezca más nuestra atención que las asociaciones morales e intelectuales de Norteamérica. Las asociaciones políticas e industriales de los norteamericanos se conciben fácilmente; pero las otras se nos ocultan y, si las descubrimos, las comprendemos mal, porque nunca hemos visto nada semejante. Se debe reconocer, sin embargo, que son tan necesarias al pueblo norteamericano como las primeras y aún quizá más.

En los países democráticos, la ciencia de las asociaciones es la ciencia madre y el progreso de todas las demás depende del progreso de ésta.

Entre las leyes que rigen las sociedades humanas, hay una que parece más precisa y más clara que todas las demás. Para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que el arte de asociarse se desarrolle entre ellos y se perfeccione en la misma proporción en que la igualdad de condiciones aumenta.

Capítulo VI

Cuáles son las Ventajas Reales que la Sociedad Norteamericana Obtiene del Gobierno de la Democracia

[La Idea de los Derechos en los Estados Unidos]

Después de la idea general de la virtud, no sé que haya ninguna mejor que la de los derechos, o más bien esas dos ideas se confunden. La idea de los derechos no es otra cosa que la idea de la virtud introducida en el mundo político.

Fue con la idea de los derechos como los hombres definieron lo que eran la licencia y la tiranía. Ilustrado por ella, cada uno pudo mostrarse independiente sin arrogancia, y sumiso sin bajeza. El hombre que obedece a la violencia se doblega y se rebaja; pero, cuando se somete al derecho de mandar que reconoce a su semejante, se eleva en cierto modo sobre el mismo que lo manda. No hay grandes hombres sin virtud y sin respeto a los derechos no hay sociedad; porque, ¿qué es una reunión de seres racionales e inteligentes cuyo único lazo es la fuerza?

Me pregunto cuál es, en nuestros días, el medio de inculcar a los hombres la idea de los derechos y hacerles por decirlo así entrar esa idea por los ojos. No veo más que un solo medio, y es el concederles a todos el ejercicio pacífico de ciertos derechos. Esto se ve bien en los niños, que son hombres carentes sólo de fuerza y experiencia. Cuando el niño comienza a moverse en medio de los objetos exteriores, el instinto le inclina a utilizar todo lo que encuentra a su alcance. No tiene idea de la propiedad de los demás, ni siquiera de su existencia; pero, a medida que conoce el valor de las cosas y que descubre que pueden a su vez despojarle de ellas, se vuelve más circunspecto y acaba por respetar en sus semejantes lo que quiere que respeten en él.

Lo que sucede al niño con sus juguetes acontece al hombre con todos los objetos que le pertenece. ¿Por qué en Norteamérica, país de democracia por excelencia, nadie formula

contra la propiedad esas quejas que a menudo racionan en Europa? Es que en Norteamérica no hay proletarios. Cada individuo, al tener un bien que defender, reconoce el principio del derecho de propiedad.

En el mundo político, sucede lo mismo. En Norteamérica, el hombre del pueblo ha concebido una alta idea de los derechos políticos, porque tiene derechos políticos; no ataca los de los demás, para que no se violen los suyos. Y en tanto que en Europa ese mismo hombre desconoce hasta la autoridad soberana, el norteamericano se somete sin murmurar al poder del menor de sus magistrados.

El gobierno de la democracia hace llegar la idea de los derechos políticos hasta el menor de los ciudadanos, como la división de los bienes pone la idea del derecho de propiedad en general al alcance de todos los hombres. Ése es uno de sus mayores méritos, a mis ojos.

No digo que sea cosa fácil enseñar a todos los hombres a servirse de los derechos políticos. Digo solamente que, cuando se puede realizar, los efectos resultantes son muy importantes.

Y añado que si hay un siglo en que parecida empresa deba ser intentada, ese siglo es el nuestro.

¿No veis que las religiones se debilitan y que la noción divina de los derechos desaparece? ¿No descubris que las costumbres se alteran, y que con ellas se borra la noción moral de los derechos?

¿No percibís que en todas partes las creencias dejan lugar a los razonamientos, y los sentimientos a los cálculos? Si, en medio de ese desquiciamiento universal, no lográis unir la idea de los derechos al interés personal, que se ofrece como el único punto inmóvil en el corazón humano, ¿qué os quedará para gobernar, sino el miedo?

Cuando se me dice que las leyes son débiles y los gobernados turbulentos; que las pasiones están vivas y la virtud no tiene poder, y que en esta situación no hay que pensar en aumentar los derechos de la democracia, respondo que es a causa de esas mismas cosas por lo que yo creo que es preciso pensar y, en verdad, pienso que los gobiernos están más interesados todavía que la sociedad, porque los gobiernos perecen y la sociedad no puede morir. Por lo demás, no quiero abusar del ejemplo de Norteamérica.

No puedo dudar de que el momento en que se concedan derechos políticos a un pueblo que ha sido privado de ellos hasta entonces, es un momento de crisis, crisis a menudo necesaria, pero siempre peligrosa.

El niño da la muerte cuando ignora el precio de la vida; arrebatada la propiedad de otro antes de saber que pueden quitarle la suya. El hombre del pueblo, en el instante en que se le conceden derechos políticos, se encuentra con relación a sus derechos en la misma posición que el niño frente a toda la naturaleza, y es el caso de aplicarle la célebre frase: *Homo puer robustus*.

Esta verdad se descubre en la misma Norteamérica. Los Estados donde los ciudadanos gozan más antiguamente de sus derechos son aquellos donde saben servirse mejor de ellos.

No se podrá repetir bastante que nada es más fecundo en maravillas que el arte de ser libre; pero no hay nada más duro que el aprendizaje de la libertad. No sucede lo mismo con el despotismo. El despotismo se presenta a menudo como el reparador de todos los males sufridos. Es el apoyo del buen derecho, el sostén de los oprimidos y el fundador del orden. Los pueblos se adormecen en el seno de la prosperidad momentánea; y, cuando despiertan, son miserables. La libertad, al contrario, nace de ordinario en medio de las tormentas, se establece penosamente entre las discordias civiles y solamente cuando es ya vieja se pueden conocer sus beneficios.

Cuando los enemigos de la democracia pretenden que uno solo hace mejor aquello de que está encargado que el gobierno de todos, me parece que tienen razón. El gobierno de uno solo, suponiendo de una y otra parte igualdad de preparación, pone más continuidad en sus empresas que la multitud; muestra más perseverancia, más idea de conjunto, más perfección de detalle y un discernimiento más justo en la elección de los hombres. Los que niegan estas cosas no han visto nunca repúblicas democráticas, o no han contado más que un pequeño número de ejemplos. La democracia, aun cuando las circunstancias locales y las disposiciones del pueblo le permitan mantenerse, no presenta un aspecto de regularidad administrativa y de orden metódico en el gobierno, es verdad. La libertad democrática no ejecuta cada una de sus empresas con la misma perfección que el despotismo inteligente. A menudo las abandona antes de haber obtenido el fruto, o intenta otras más arriesgadas;

pero, a la larga, produce más que él; hace menos bien cada cosa, pero hace más cosas en cambio. Bajo su imperio, no es grande todo lo que ejecuta la administración pública, sino lo que se ejecuta sin ella y fuera de ella. La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero crea lo que el gobierno más hábil es a menudo incapaz de hacer: esparce por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza abundante y una energía que no existe jamás sin ella, y que, por poco que las circunstancias sean favorables, pueden engendrar maravillas. Ésas son sus verdaderas ventajas.

Capítulo VII: La Omnipotencia de la Mayoría en los Estados Unidos y sus Efectos

Es esencia misma de los gobiernos democráticos que el imperio de la mayoría sea en ellos absoluto, puesto que fuera de la mayoría en las democracias no hay nada que resista.

Tiranía de la Mayoría

Considero como impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene el derecho a hacerlo todo y, sin embargo, sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?

Existe una ley general que ha sido hecha o por lo menos adoptada, no solamente por la mayoría de tal o cual pueblo, sino por la mayoría de todos los hombres. Esa ley, es la justicia.

La justicia forma, pues, el lindero del derecho de cada pueblo.

Una nación es como un jurado encargado de representar a la sociedad universal y de aplicar la justicia, que es su ley. El jurado, que representa a la sociedad, ¿debe tener más poder que la sociedad misma cuyas leyes aplica?

Cuando me opongo a obedecer una ley injusta, no niego a la mayoría de derecho de mandar; apelo de la soberanía del pueblo ante la soberanía del género humano.

Hay gente que no ha temido decir que un pueblo, en los objetos que no interesan sino a él mismo, no podía salirse enteramente de los límites de la justicia y de la razón, y que así no se podía tener el temor de dar todo el poder a la mayoría que lo representa. Pero ése es un lenguaje de esclavo.

¿Qué es una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contrarios a otro individuo que se llama la minorías? Los hombres al reunirse, ¿cambiaron acaso de carácter? ¿Se han vuelto más pacientes ante los obstáculos al volverse más fuertes? En cuanto a mí, no podría creerlo; y el poder de hacerlo todo, que rehúso a uno solo de mis semejantes, no lo concederé jamás a varios.

Pienso, pues, que es necesario colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás, pero veo la libertad en peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo.

La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quien quiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiera dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámase pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes.

Lo que reprocho más al gobierno democrático, tal como ha sido organizado en los Estados Unidos, no es, como muchas personas lo pretenden en Europa, su debilidad, sino al contrario su fuerza irresistible. Y lo que me repugna más en Norteamérica, no es la extremada libertad que allí reina, es la poca garantía que se tiene contra la tiranía.

Cuando un hombre o un partido sufre una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirija? ¿A la opinión pública? Es ella la que forma la mayoría. ¿Al poder ejecutivo? Es nombrado por la mayoría y le sirve de instrumento pasivo. ¿A la fuerza pública? La fuerza pública no es otra cosa que la mayoría bajo las armas. ¿Al jurado? El jurado es la mayoría revestida del derecho de pronunciar sentencias. Los jueces mismos, en ciertos Estados, son elegidos por la mayoría. Por inicua o poco razonable que sea la medida que os hiere, os es necesario someteros a ella.

Suponed, al contrario, un cuerpo legislativo compuesto de tal manera que represente a la mayoría, sin ser necesariamente esclavo de sus pasiones; un poder ejecutivo que tenga una fuerza propia, y un poder judicial independiente de los otros dos poderes. Tendréis todavía un gobierno democrático, pero no habrá casi en él posibilidades para la tiranía.

EL PAPEL DE LAS IDEAS EN LA HISTORIA (1904)

y

LA RUTINIZACIÓN DEL CARISMA (1922)

Max Weber

Introducción

A continuación presentamos dos textos de Max Weber, sociólogo alemán que ha sido el mayor contrincante intelectual de Karl Marx en este siglo. El primer texto proviene de la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, libro en el cual Weber examina la importancia de las ideas —en su sentido más amplio— en el surgimiento del capitalismo y el desarrollo moderno. Invirtiendo las afirmaciones de Marx (para quien, como es de sobra conocido, las estructuras económicas determinan tanto las relaciones sociales como las ideas y los valores religiosos), Weber se propone analizar el rol de las ideas en el desarrollo económico y avanza como hipótesis la posibilidad, en el caso concreto que analiza, de que la religión puritana haya contribuido al desarrollo del capitalismo en Inglaterra en el siglo XVI. En este contexto Weber también destaca la interrelación entre la racionalización económica que representa el capitalismo y la racionalización de las estructuras legales y administrativas.

* * *

EL PAPEL DE LAS IDEAS EN LA HISTORIA

El problema central para nosotros en una historia universal de la cultura no es, en último análisis, ni siquiera desde un punto de vista puramente económico, el desarrollo de la actividad capitalista como tal, que sólo en la forma difiere en culturas diferentes: el tipo aventurero, o capitalismo que ve fuentes de ganancia en el comercio, la guerra, la política o la administración. Lo es, más bien, el origen del capitalismo burgués serio con su organización racional del trabajo libre. O, en

términos de historia cultural, el problema es el del origen de la clase burguesa occidental y sus peculiaridades, problemas que, indudablemente, están estrechamente relacionados con el del origen de la organización capitalista del trabajo, pero no es lo mismo en absoluto, pues el burgués, en cuanto a clase, existió con anterioridad a la aparición de la peculiar forma moderna de capitalismo, si bien es cierto que sólo en el hemisferio occidental.

Ahora bien, la peculiar forma occidental moderna de capitalismo fue, a primera vista, muy influida por el desarrollo de las posibilidades técnicas. Su racionalidad depende hoy esencialmente de la medida en que sean calculables los factores técnicos más importantes. Pero esto significa fundamentalmente que depende de las peculiaridades de la ciencia moderna, en especial de las ciencias naturales basadas en las matemáticas y en el experimento exacto y racional. Por otra parte, el desarrollo de esas ciencias y de la técnica que se apoya en ellas recibe ahora importante estímulo de los intereses capitalistas en su aplicación económica práctica. Es cierto que el origen de la ciencia occidental no puede atribuirse a esos intereses. El cálculo, hasta con decimales, y el álgebra, se practicaron en la India, donde fue inventado el sistema decimal. Pero sólo lo usó el capitalismo en desarrollo de Occidente, en tanto que en la India no llevó a la aritmética moderna ni a la tenecluría de libros. Tampoco fue determinado el origen de las matemáticas y de la mecánica por los intereses capitalistas. Pero la utilización técnica de los conocimientos científicos, tan importante para las condiciones de vida de la masa del pueblo, sin duda fue estimulada por consideraciones económicas, que fueron extremadamente favorables para ella en Occidente. Pero ese estímulo se derivaba de las peculiaridades de la estructura social de Occidente. Debemos preguntarnos, por lo tanto, de qué partes de esa estructura derivó, ya que no todas ellas tuvieron igual importancia.

Entre las de importancia indudable están las estructuras racionales del derecho y de la administración. Pues el capitalismo moderno no sólo necesitó los medios técnicos de producción, sino un sistema jurídico previsible y una administración gobernada por reglas formales. Sin esto, son posibles el capitalismo comercial aventurero y especulador y todas las especies de capitalismo políticamente determinado, pero

no la empresa racional bajo la iniciativa individual, con capital fijo y cálculos exactos. Ese sistema jurídico y esa administración sólo en Occidente estaban a disposición de la actividad económica en un relativo estado de perfección jurídica y formalista. Debemos preguntarnos, pues, de dónde procedía aquel derecho. Entre otras circunstancias, los intereses capitalistas contribuyeron a su vez, indudablemente, pero de ningún modo solos ni siquiera principalmente, a preparar el camino para el predominio en el derecho y la administración de una clase de juristas especialmente preparados en derecho racional. Pero aquellos intereses no crearon por sí mismos aquel derecho. Operaron en ese desarrollo fuerzas muy diferentes. ¿Y por qué los intereses capitalistas no hicieron lo mismo en China o en la India? ¿Por qué el desarrollo científico, artístico, político o económico no siguieron en esos países el camino de la racionalización que es peculiar de Occidente?

Porque en todos los casos anteriores se trata del racionalismo específico y peculiar de la cultura occidental. Ahora bien, por esta expresión pueden entenderse cosas muy diferentes, como lo revelará repetidamente el siguiente estudio. Hay, por ejemplo, la racionalización de la contemplación mística, esto es, de una actitud que, vista desde otro aspecto de la vida, es específicamente irracional, lo mismo que hay racionalizaciones de la vida económica, de la técnica, de la investigación científica, de la instrucción militar, del derecho y de la administración. Además, cada uno de esos campos puede ser racionalizado en relación con valores u objetivos últimos muy diferentes, y lo que es racional para un punto de vista puede ser irracional para otro. De ahí que hayan existido racionalizaciones del carácter más diverso en diferentes departamentos de la vida y en todas las zonas de la cultura.

Para caracterizar sus diferencias desde el punto de vista de la historia cultural, es necesario saber qué departamentos están racionalizados y en qué dirección. Así pues, nuestra primera incumbencia es determinar y explicar genéticamente la peculiaridad especial del racionalismo occidental y, dentro de este campo, la de la forma occidental moderna. Reconociendo la fundamental importancia del factor económico, todo intento de explicación tiene sobre todo que tomar en cuenta las condiciones económicas. Pero al mismo tiempo no debe dejarse

a un lado la correlación opuesta. Pues aunque el desarrollo del racionalismo económico depende en parte de la técnica y el derecho racionales, está determinado al mismo tiempo por la capacidad y la disposición de los hombres para adoptar ciertos tipos de conducta racional práctica. Cuando esos tipos han sido obstruidos por obstáculos espirituales, el desarrollo de la conducta económica racional ha encontrado también seria resistencia interior. Las fuerzas mágicas y religiosas y las ideas éticas del deber fundadas en ellas siempre figuraron en el pasado entre las influencias formativas más importantes de la conducta. En los estudios aquí coleccionados examinaremos esas fuerzas.

Se han colocado al principio dos ensayos anteriores que intentan, en un punto importante, abordar el aspecto del problema que por lo general es más difícil de percibir: la influencia de ciertas ideas religiosas sobre el desarrollo de un espíritu económico, o el *ethos* de un sistema económico. En este caso tratamos de la conexión del espíritu de la vida económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético.

Así, pues, aquí tratamos sólo un aspecto de la cadena causal. Estudios posteriores sobre la ética económica de las religiones universales intentan, en la forma de un examen de las relaciones entre las religiones más importantes y la vida económica y la estratificación social de su medio, seguir ambas relaciones causales, hasta donde es necesario para encontrar puntos de comparación con el desenvolvimiento occidental. Porque sólo de esta manera es posible intentar una valorización causal de los elementos de la ética económica de las religiones occidentales que la diferencia de otra, con la esperanza de alcanzar por lo menos un grado tolerable de aproximación...

LA RUTINIZACIÓN DEL CARISMA

Introducción

Weber define el carisma como "una cierta cualidad de una persona individual por virtud de la cual se le pone aparte de los individuos corrientes y se le trata como a quien está investido de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas, o por lo menos específicamente excepcionales."

La autoridad carismática es casi religiosa, revolucionaria e inherentemente inestable. No se puede transferir y es casi imposible institucionalizarla. La legitimidad de un régimen carismático se basa en el portador del carisma. Hay muchos entre los discípulos del jefe carismático que intentan "rutinizar" (es decir, asentar en una base diaria estable que pueda persistir después de la desaparición del jefe) su autoridad. Muchas veces el jefe carismático entiende que es deseable la "rutinización" de su autoridad e intenta impulsar tales esfuerzos. Esto provoca tensiones internas ya que la "rutinización" supone la disminución de la autoridad personal del jefe y el incremento del peso de la burocracia y la administración en las decisiones.

El tema de la sucesión puede constituirse en la mayor amenaza que enfrenta un régimen carismático. La lucha por decidir quién debe reemplazar al jefe carismático fundador pone en evidencia todos los intereses de seguidores y burócratas, quienes perciben que la incertidumbre pone en riesgo sus logros materiales y políticos dentro del régimen. Weber describe numerosos métodos que podrían ser utilizados ante esta situación. Entre ellos figuran la temprana designación del sucesor por parte del jefe carismático y/o la (supuesta) transmisión "hereditaria" del carisma a un familiar.

Otra evidente debilidad de los regímenes carismáticos es su fragilidad en el área económica. Para Weber, el carisma tiene un "carácter antieconómico" ya que no acepta (y mas bien rechaza) la racionalidad y la importancia de la ley como generadora de la estabilidad necesaria para el desarrollo económico.

Carácter de la Autoridad Carismática

Se aplicará la palabra "carisma" a cierta cualidad de una personalidad individual por virtud de la cual se le pone aparte de los individuos corrientes y se le trata como a quien está investido de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas, o por lo menos específicamente excepcionales. En cuanto tales, no son accesibles a la persona corriente, sino que se las considera de origen divino, o ejemplares, y a base de ellas el individuo en cuestión es tratado como jefe. En circunstancias primitivas este tipo peculiar de deferencia se les rinde a los profetas, a individuos con fama de sabiduría terapéutica o jurídica, a los jefes de la caza y a los héroes de la guerra. Se cree con mucha frecuencia que descansa en poderes mágicos. Para los fines de la definición es completamente indiferente cómo se juzgue en definitiva la cualidad en cuestión desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera. Lo único que importa es cómo consideran realmente a ese individuo los sometidos a la autoridad carismática, sus "seguaces" o "discípulos".

Para el objeto presente será necesario tratar diferentes tipos que se consideran dotados de carisma en este sentido. Comprende éste el estado del "berserker", cuyos accesos de pasión maniática se han atribuido a veces, erróneamente desde luego, al uso de drogas. En la Bizancio medieval se conservaban como una especie de arma un grupo de individuos dotados de este tipo de pasión guerrera carismática. Comprende al "chamán", especie de mago que en su tipo puro sufre ataques epileptoides como un medio de caer en trance. Otro tipo es el de Joseph Smith, fundador del mormonismo, quien empero, no puede ser clasificado de esta manera con absoluta seguridad, ya que existe la posibilidad de que haya sido un tipo muy complicado de farsante deliberado. Finalmente, comprende al intelectual, como Kurt Eisner, que es arrastrado por su propio éxito demagógico. El análisis sociológico, que debe abstenerse de juicios de valor, los tratará a todos en el mismo plano como individuos que, según los juicios tradicionales, son los héroes, los profetas y los salvadores "más grandes"...

La autoridad carismática está específicamente fuera del campo de la rutina diaria y de la esfera profana. En este respecto,

es diametralmente opuesta a la autoridad racional y particularmente a la autoridad burocrática y a la autoridad tradicional, tanto en su forma patriarcal como en la patrimonial y otra cualquiera. Lo mismo la autoridad racional que la tradicional son específicamente formas de la rutina diaria de control de la acción: mientras que el tipo carismático es la antítesis directa de ellas. La autoridad burocrática es específicamente racional en el sentido de estar vinculada a reglas intelectualmente analizables, mientras que la autoridad carismática es específicamente irracional en el sentido de ser extraña a todas las reglas. La autoridad tradicional está enlazada a los precedentes legados por el pasado y en esa medida se orienta también hacia reglas. Dentro de la esfera de sus pretensiones, la autoridad carismática rechaza el pasado, y en este sentido es una fuerza específicamente revolucionaria. No admite la apropiación de cargos de poder por virtud de la posesión de riqueza, ni por parte de un jefe ni de grupos socialmente privilegiados. Para ella, la única base de legitimidad es el carisma personal, en la medida en que está demostrado, es decir, en la medida en que es reconocido y puede satisfacer a los seguaces o a los discípulos. Pero esto dura sólo tanto como dura la creencia en su inspiración carismática.

No es necesario insistir más en lo anterior. Lo que se ha dicho se aplica a la posición de autoridad de monarcas elegidos, como Napoleón, usando el plebiscito. Se aplica al "dominio del genio", que elevó a individuos de origen humilde a tronos y a altos mandos militares, lo mismo que a los profetas religiosos o a los héroes de la guerra...

En las épocas tradicionalmente estereotipadas, el carisma es la mayor fuerza revolucionaria. La fuerza igualmente revolucionaria de la "razón" opera desde afuera alterando las situaciones de acción y, en consecuencia, sus problemas, modificando al fin de esa manera las actitudes de los hombres hacia ellos; o intelectualizando al individuo. Por otra parte, el carisma puede implicar una reorientación subjetiva o interna nacida del sufrimiento, de antagonismos o del entusiasmo. Entonces puede producir una alteración radical del sistema central de actitudes y direcciones de la acción, con una orientación completamente nueva de todas las actitudes hacia los diferentes problemas y estructuras del "mundo". En épocas prerracionalistas,

la tradición y el carisma entre ellas casi han agotado toda la orientación de la acción.

Necesidad de la Rutinización

En su pura forma carismática la autoridad tiene un carácter específicamente extraño a las estructuras rutinarias cotidianas. Las relaciones sociales directamente afectadas son estrictamente personales, basadas en la validez y la práctica de cualidades personales carismáticas. Si esto no ha de ser un fenómeno puramente transitorio, sino que ha de tomar el carácter de una relación permanente que forme una comunidad estable de discípulos, o una banda de secuaces, o un partido, o cualquier clase de organización política o hierocrática, es necesario que cambie radicalmente el carácter de la autoridad carismática. Realmente, en su pura forma carismática puede decirse que sólo existe la autoridad en el proceso de su nacimiento. No puede permanecer estable, sino que o bien se tradicionaliza, o se racionaliza, o ambas cosas a la vez.

Los principales motivos que sustentan esa transformación son los siguientes: 1) los intereses tanto ideales como materiales de los partidarios en la perduración y la reactivación constante de la comunidad; 2) los intereses ideales y materiales aún más fuertes de los individuos del personal administrativo, de los discípulos o los partidarios del jefe carismático, en continuar sus relaciones. No sólo esto, sino que tienen interés en continuarlas de tal manera, que tanto desde un punto de vista ideal como desde un punto de vista material, su situación se asiente sobre una base diaria estable. Esto significa, sobre todo, hacer posible la participación en relaciones familiares normales o, por lo menos, gozar una posición social segura, en vez del tipo de discipulado aislado de las conexiones mundanas ordinarias, principalmente en la familia y en las relaciones económicas.

El Problema de la Sucesión

Por lo general esos intereses se hacen notoriamente evidentes al desaparecer el jefe carismático personal y con el problema de la sucesión que inevitablemente se plantea. El modo

de resolver este problema —si es que se resuelven y el grupo carismático sigue existiendo— tiene importancia decisiva para el carácter de las relaciones sociales subsiguientes. Los principales tipos posibles de solución son los siguientes:

1) Búsqueda de un jefe carismático nuevo a base del criterio de las cualidades que lo harán idóneo para el puesto de autoridad. Puede verse esto en un tipo relativamente puro en el proceso de la elección de un nuevo Dalai Lama. Consiste en la busca de un niño con características que se interpretan como significativas de que es una reencarnación del Buda. Esto se parece mucho a la elección de un nuevo Toro de Apis.

En este caso, la legitimidad de nuevo jefe carismático va unida a ciertas características distintivas, por ejemplo, a reglas respecto de las cuales nace una tradición. El resultado es un proceso de tradicionalización en favor del cual se elimina el carácter puramente personal de la jefatura.

2) Por revelación manifestada en oráculos, suertes, juicios divinos y otras técnicas de selección. En este caso, la legitimidad del nuevo jefe depende de la legitimidad de la técnica de su selección. Esto implica una técnica de legalización. Se ha dicho que a veces los Schofetin de Israel tenían este carácter. Se dice que Saúl fue elegido por el antiguo oráculo de la guerra.

3) Por la designación que el jefe carismático hace de su sucesor y el reconocimiento de éste por quienes le siguen. Ésta es una forma muy frecuente. Al principio, las magistraturas romanas se cubrían todas por este procedimiento. El sistema persistió de manera muy clara en tiempos posteriores en el nombramiento de “dictadores” y en la institución del “interrex”. En este caso, la legitimidad se adquiere mediante el acto de la designación.

4) Designación de un sucesor por el personal administrativo carismáticamente calificado y su reconocimiento por la comunidad. En su forma típica, este procedimiento no debe interpretarse de un modo totalmente definido como “elección”, o “nombramiento”, ni nada de ese tipo. No es asunto de libre elección, sino de una selección estrictamente unida a un deber objetivo. No la determina meramente la mayoría de votos, sino que hay que llegar a la designación correcta, a la designación de la persona adecuada que está verdaderamente dotada de carisma. Es muy posible que sea la minoría, y no la mayoría, la

que tenga razón en este caso. A veces se exige unanimidad. Es obligatorio reconocer el error, y la persistencia en el error es un delito grave. Hacer una elección errónea es una verdadera falta que requiere expiación. Originariamente fue un delito mágico.

Sin embargo, es fácil en este caso que la legitimidad asuma el carácter de un derecho adquirido que está justificado por las normas de la corrección del procedimiento por el cual fue adquirido el puesto, la mayor parte de las veces por haber sido adquirido de acuerdo con ciertas formalidades, tales como la coronación. Este es el primer sentido de la coronación de los obispos y de los reyes en el mundo occidental por el clero y la nobleza con la "anuencia" de la comunidad. Hay numerosos fenómenos análogos en todo el mundo. El hecho de que sea éste el origen del concepto moderno de "elección" plantea problemas que se verán más adelante.

5) Por la idea de que el carisma es una cualidad que se trasmite por herencia, de suerte que participan en ella los deudos del que la posee, en particular los parientes más cercanos. Tal es el caso del carisma hereditario. El orden de sucesión hereditaria en este caso no tiene por qué ser el mismo que el vigente para los derechos de propiedad, sino que puede diferir de ellos. En ocasiones también es necesario seleccionar el heredero apropiado dentro del grupo de parientes por algunos de los métodos de que acaba de hablarse; así, en ciertos Estados negros los hermanos han tenido que luchar por la sucesión. En China, la sucesión tenía lugar de tal manera, que la relación del grupo vivo con los espíritus ancestrales no fuera perturbada. La regla de la antigüedad de la designación por los secuaces fue muy común en Oriente. De ahí que en la casa de Osmán fuese obligatorio eliminar a todos los otros candidatos posibles.

Únicamente en la Europa Medieval y en el Japón, en forma universal, y sólo de manera esporádica en otras partes, fue establecido con claridad el principio de la primogenitura para regir la herencia de la autoridad. Esto facilitó mucho la consolidación de los grupos políticos porque eliminó la lucha entre los diferentes candidatos de la misma familia carismática.

En el caso del carisma hereditario, no se presta ya reconocimiento a las cualidades carismáticas del individuo, sino a la legitimidad del puesto que adquirió por sucesión hereditaria, lo cual puede llevar a la tradicionalización o a la legalización.

El concepto de "derecho divino" es fundamentalmente alterado y pasa a significar autoridad por virtud de un derecho personal que no depende de que los súbditos reconozcan la autoridad. El carisma personal puede estar totalmente ausente. La monarquía hereditaria es un ejemplo destacado. En Asia hubo muchos sacerdocios hereditarios; asimismo, con frecuencia, el carisma hereditario de los grupos de parentesco ha sido tratado como criterio de jerarquía social y de elegibilidad para los feudos y los beneficios.

6) La idea de que el carisma puede transmitirse mediante un ritual de un poseedor a otro, o que puede crearse en una persona nueva. Esta idea fue mágica originariamente. Implica la disociación del carisma de un individuo particular, convirtiéndolo en una entidad objetiva, transferible. En particular, puede convertirse en carisma del cargo o función. En este caso, la creencia en la legitimidad no se dirige ya al individuo, sino a las cualidades adquiridas y a la efectividad de los actos del ritual. El ejemplo más importante es la transmisión del carisma sacerdotal por unción o por consagración, o la imposición de manos y de la autoridad regia, por unción y por coronación. El *character indelebilis* así adquirido significa que las cualidades y los poderes carismáticos del cargo están emancipados de las cualidades personales del sacerdote. Precisamente por esta razón esto ha sido, desde las herejías donatista y montanista hasta la revolución puritana, motivo de incesantes conflictos. El *hireling* o mercenario de los cuáqueros es el predicador dotado del carisma del cargo.

La Rutinización y el Personal Administrativo

Simultáneos con la rutinización del carisma para asegurar una sucesión adecuada, son los intereses en su rutinización por parte del estado mayor administrativo. Sólo en las etapas iniciales y mientras el jefe carismático actúa de un modo completamente ajeno a la organización social diaria, es posible para sus secuaces vivir en forma comunista en una comunidad de la fe y entusiasmo, por donaciones, "botín" o adquisición esporádica. Sólo los individuos del pequeño grupo de discípulos y secuaces entusiastas están dispuestos a consagrar su vidas de un modo puramente idealista a su vocación. La gran mayoría de

discípulos y secuaces, a la larga "harán su modo de vida" de su "vocación" también en un sentido material. En realidad, tiene que ser así, si el movimiento no se va a desintegrar.

En consecuencia, la rutinización del carisma asume también la forma de la apropiación de poderes de control y de ventajas económicas por los secuaces o los discípulos, y de reglamentación del reclutamiento de esos grupos. Este proceso de tradicionalización o de legalización, según esté implicada o no una legislación racional, puede tomar cualquiera de varias formas típicas:

1) La base originaria del reclutamiento es el carisma personal. Con la rutinización, los secuaces o discípulos pueden establecer normas para el reclutamiento, en particular normas que impliquen una preparación o pruebas de elegibilidad. El carisma sólo puede ser "despertado" o "comprobado"; no puede ser "aprendido" ni "enseñado". Todos los tipos de ascetismo mágico, practicados por magos y héroes, y todos los noviciados, pertenecen a esta categoría. Son medios para cerrar el grupo que constituye el estado mayor administrativo.

Sólo al novicio probado se le permite ejercer autoridad. El verdadero jefe carismático está en situación de oponerse a este tipo de requisito previo para ingresar en el grupo. No lo está su sucesor, por lo menos si fue elegido por el estado mayor administrativo. Es ejemplo de este tipo, el ascetismo mágico y guerrero de la "casa de hombres" con ceremonias de iniciación y grupos de edad. El individuo que no logra pasar la iniciación sigue siendo una mujer, es decir, queda excluido del grupo carismático.

2) Es fácil que las formas carismáticas se conviertan en las que definen una posición social tradicional sobre una base carismática hereditaria. Si se elige el jefe a base de la herencia, es muy fácil que el carisma hereditario gobierne la selección del estado mayor administrativo y aun, quizás, a los secuaces sin puestos de autoridad. Se empleará la expresión "Estado familiar" cuando un cuerpo político está organizado estricta y totalmente según el principio del carisma hereditario. En este caso, toda apropiación de poderes gubernativos, de feudos, de beneficios, y toda clase de ventajas económicas, siguen la misma norma. El resultado es que se tradicionalizan todos los poderes y toda clase de ventajas. Los jefes de familia, que son

gerontócratas o patriarcas tradicionales sin legitimidad carismática personal, regulan el ejercicio de esos poderes, que no pueden quitársele a su familia. No es el tipo de puesto que ocupa lo que determina la jerarquía de un hombre o de su familia, sino que es más bien la jerarquía carismática hereditaria de la familia la que determina el puesto que ocupará. El Japón, antes de la creación de la burocracia, estaba organizado de este modo. Lo mismo ocurría, indudablemente, en China, donde, antes de la racionalización que tuvo lugar en los Estados territoriales, la autoridad estaba en manos de las "familias antiguas". Otros tipos de ejemplos los proporcionan el sistema de castas de la India, y Rusia antes de la introducción del *Mjestschtschivo*. En realidad, todas las clases sociales hereditarias con privilegios consagrados pertenecen a la misma categoría.

3) El estado mayor administrativo puede procurar y conseguir la creación y la apropiación de cargos individuales y las correspondientes ventajas económicas para sus individuos. En ese caso, según que la tendencia sea hacia la tradicionalización o hacia la legalización, se crearán: a) beneficios, b) cargos, o c) feudos. En el primer caso, la consecuencia será una organización de prebendas; en el segundo, el patrimonialismo o la burocracia; en el tercero, el feudalismo. Aquellos se apropian, en lugar del tipo de provisión de donaciones botines, sin una relación consagrada con la estructura económica cotidiana.

El caso (a), beneficios, puede consistir en el derecho al productor de la mendicidad, a pagos en especie o al producto de impuestos en dinero, o finalmente, al producto de gajes y honorarios. Cualquiera de esas cosas pueden ser resultado de la reglamentación de la provisión por donaciones o por "botín", de acuerdo con una organización racional de las finanzas. La mendicidad reglamentada se encuentra en el budismo, los beneficios en especie en las "rentas en arroz" de China y Japón; el sostenimiento mediante impuestos en dinero fue la regla general en todos los Estados conquistadores racionalizados. El último caso es común en todos sitios, especialmente por parte de sacerdotes y de jueces, y en la India hasta por parte de las autoridades militares.

El caso (b), transformación de la misión carismática en un cargo, puede tener un carácter más patrimonial o más burocrático. El primero es con mucho el más común; el último se

encuentra principalmente en la antigüedad mediterránea y en el mundo occidental moderno. En otras partes es excepcional.

En el caso (c), sólo la tierra puede ser apropiada como feudo, mientras que el puesto como tal conserva su carácter originariamente carismático. Por otra parte, poderes y autoridad pueden ser plenamente apropiados como feudos. Es difícil distinguir los dos casos. Pero es raro que la orientación hacia el carácter carismático del cargo desaparezca por completo; no lo hizo en la Edad Media.

Rutinización y Organización Económica

Para que el carisma se transforme en una estructura rutinaria permanente, es necesario que cambie su carácter antieconómico. Debe adaptarse a alguna forma de organización fiscal para proveer a las necesidades del grupo, y, por lo tanto, a las condiciones económicas necesarias para cobrar impuestos y contribuciones. Cuando un movimiento carismático se desenvuelve en dirección de la provisión de prebendas, los laicos se diferencian de los clérigos; esto es, de los individuos participantes del estado mayor administrativo carismático que entonces se ha rutinizado. Son los sacerdotes de la "Iglesia" que nace. De manera correspondiente, en un cuerpo político en desarrollo los vasallos, quienes disfrutaban de los beneficios, o lo funcionarios, se diferencian de los "contribuyentes". Los primeros, en vez de ser los "secuaces" del jefe, se convierten en funcionarios del Estado o en funcionarios nombrados por el partido. Este procedimiento es muy notorio en el budismo y en las sectas hindúes. Lo mismo ocurre en todos los Estados resultantes de la conquista que se racionalizaron para formar estructuras permanentes, así como con los partidos y otros movimientos que tuvieron originariamente un carácter puramente carismático. Con el proceso de rutinización, el grupo carismático tiende a convertirse en una de las formas de autoridad cotidiana, particularmente en la forma patrimonial en su variedad descentralizada, o en la burocrática. Sus peculiaridades originarias pueden ser conservadas en las normas carismática de honor que acompañan a la posición social adquirida por herencia o por el desempeño del cargo. Esto se aplica a todos los que participan en el proceso de apropiación, al jefe mismo y a

los miembros de su estado mayor. Es, pues cuestión del tipo de prestigio que gozan los grupos gobernantes. Un monarca hereditario por "derecho divino" no es un simple jefe, patriarca o jefe patrimonial, un vasallo no es un mero criado o funcionario doméstico. Pueden aplicarse mayores detalles para cuando hagamos el análisis de la estratificación social.

Por regla general, el proceso de rutinización no está libre de conflictos. En las primeras etapas las pretensiones personales al carisma de jefe no se olvidan fácilmente, y el conflicto entre el carisma de cargo o de posición hereditaria y el carisma personal es un proceso típico de muchas situaciones históricas.

1) El poder de absolución, es decir, el poder de absolver de pecados mortales, lo tuvieron sólo originariamente mártires o ascetas carismáticos personales, pero se convirtió en un poder del cargo o función de obispo o sacerdote. Este proceso fue mucho más lento en Oriente que en Occidente, porque en este último caso fue incluido por el concepto romano de cargo. Revoluciones dirigidas por un jefe carismático, orientadas contra poderes carismáticos hereditarios o contra los poderes del cargo, se encuentran en todos los tipos de grupos corporativos, desde Estados hasta sindicatos. Cuanto mayor sea la interdependencia de diferentes unidades económicas en una economía monetaria, mayor es la presión de las necesidades cotidianas de los secuaces del movimiento carismático. Esto da por resultado el fortalecimiento de la tendencia a la rutinización, que opera en todas partes y por regla general triunfa rápidamente. El carisma es un fenómeno típico de los movimientos religiosos proféticos o de los movimientos políticos expansivos en sus primeras etapas. Pero así que está bien afianzado el cargo de autoridad, y, sobre todo, así que existe el control sobre grandes masas de pueblo, deja el lugar a las fuerzas de la rutina diaria.

2) Uno de los motivos decisivos subyacentes en todos los casos de rutinización del carisma es, naturalmente, la lucha por la seguridad. Esto significa legitimación, por una parte, de los puestos de autoridad y del prestigio social; por otra parte, de las ventajas económicas de que gozan los secuaces y simpatizadores del jefe. Pero otro motivo importante estriba en la necesidad objetiva de adaptación de las normas del orden y de la organización del estado mayor administrativo a las

necesidades y circunstancias diarias y normales de ejercer la administración. En este respecto, en particular, siempre hay momentos en que pueden imponerse tradiciones de práctica administrativa y de soluciones judiciales, ya que las necesitan tanto el personal administrativo normal como los sometidos a su autoridad. También es necesario que se establezca un orden definido en la organización del estado mayor administrativo. Finalmente, como se estudiará en detalle mas abajo, es necesario que el personal administrativo y todas sus prácticas administrativas se adapten a las condiciones económicas de todos los días. No es posible cubrir con "botón", contribuciones, donativos y hospitalidad, los costos de una administración rutinaria permanente, como es típico del tipo puro de carisma militar y profético.

3) El proceso de rutinización no se limita, pues, de ningún modo al problema de la sucesión ni se detiene cuando éste ha sido resuelto. Por el contrario, el problema más fundamental es el de la transición de un estado mayor administrativo carismático, y de los correspondientes principios de administración, a un personal administrativo adaptado a las condiciones de todos los días. Pero el problema de la sucesión es decisivo, porque a través de él se produce la rutinización del foco carismático de la estructura. En él, el carácter del jefe mismo y sus pretensiones de legitimidad se modifican. Este proceso implica concepciones peculiares y características que sólo son comprensibles en este contexto, y no tienen aplicación al problema de la transición a tipos tradicionales o jurídicos de orden y a tipos de organización administrativa. Los modos más importantes de resolver el problema de la sucesión son la designación carismática de un sucesor y el carisma hereditario.

4) Como ya hemos observado, el ejemplo histórico más importante de nombramiento por el jefe carismático de su sucesor es el de Roma. Para el *rex*, este procedimiento está atestiguado por la tradición; mientras que para el nombramiento del "dictador" y del co-emperador y sucesor en el principado, existió en tiempos históricos. El modo como todos los altos magistrados eran investidos de *imperium* revela claramente que también eran designados como sucesores por el jefe militar, sujetos al reconocimiento por el ejército de ciudadanos. El hecho de que los candidatos fuesen examinados por los magistrados en

funciones, y de que originariamente pudieran ser excluidos por motivos manifiestamente arbitrarios, revela claramente cuál era el carácter del procedimiento.

5) Los ejemplos más importantes de designación de un sucesor por los secuaces carismáticos del jefe se encuentran en la elección de obispos, y particularmente del Papa, por el sistema originario de designación por el clero y de reconocimiento por la comunidad profana. Es probable, según mostraron las investigaciones de U. Stutz que, aunque después se modificó, la elección del emperador alemán tuviese por modelo la de los obispos. Era designado por un grupo de príncipes calificados y reconocidos por el "pueblo", es decir, por los que tenían las armas. Arreglos parecidos son muy comunes.

6) El caso clásico de revelación de carisma hereditario es el de las castas de la India. Todas las calificaciones ocupaciones, y en particular todas las calificaciones para puestos de autoridad y de poder, llegaron allí a considerarse estrictamente ligadas a la herencia del carisma. La elegibilidad para feudos, que implica poderes gubernamentales, estaba limitada a individuos del grupo de parientes del rey, y eran los más ancianos del grupo quienes concedían los feudos. Todos los tipos de cargos religiosos, incluso el cargo extraordinariamente importante e influyente de gurú, o director del alma, se consideraban ligados a cualidades carismáticas hereditarias. Lo mismo ocurría con toda clase de relaciones de los clientes tradicionales y con todos los cargos de la organización de la aldea, tales como sacerdotes, barberos, lavaderos, guardianes, etc. La fundación de una secta significó siempre la creación de una jerarquía hereditaria, como sucedía también con el taoísmo de China. Asimismo, en el Estado "feudal" japonés, antes de la introducción de una burocracia patrimonial según el modelo chino, que condujo después a un régimen de prebendas y a una feudalización, la organización social se basaba puramente en el carisma hereditario.

Este tipo de derecho carismático hereditario a puestos de autoridad se desarrolló de manera análoga en todo el mundo. La habilitación por virtud de los logros individuales fue sustituida por la habilitación por el nacimiento. Ésta es en todas partes la base de la formación de aristocracias hereditarias, en la nobleza romana, en el concepto de la *stirpes regia* que Tácito describe entre los germanos, en las reglas de elegibilidad para los torneos

y los monasterios a fines de la Edad Media, y hasta en la investigación genealógica que se realiza en favor de la aristocracia advenediza de los Estados Unidos. En realidad, se encuentra esto en todas partes donde llegó a establecerse una diferenciación de clases sociales hereditarias.

La relación principal con las condiciones económicas es la siguiente: el proceso de rutinización del carisma es, en muchos aspectos importantes, idéntico a la adaptación a las condiciones de la vida económica, ya que ésta es una de las fuerzas principales que operan constantemente en la vida cotidiana. En este respecto, las condiciones económicas desempeñan un papel directivo y no constituyen meramente una variable dependiente. En muy gran medida, la transición al carisma hereditario o al carisma de cargo sirve en este respecto como medio para legitimar poderes de control sobre bienes económicos ya existentes o adquiridos recientemente. Al lado de la ideología de la lealtad, que de ningún modo deja de tener importancia, la fidelidad a la monarquía hereditaria en particular resulta influida en alto grado por la consideración de que correrían peligro toda la propiedad heredada y toda la legítimamente adquirida si se eliminase el reconocimiento subjetivo de la santidad de la sucesión al trono. Así, pues, no es fortuito de ningún modo que la monarquía hereditaria sea más aceptable para las clases propietarias que, por ejemplo, para el proletariado.

Fuera de esto, no es posible decir nada en términos generales que sea al mismo tiempo esencial y valioso, sobre las relaciones de los diferentes modos posibles de adaptación al orden económico. Esto hay que reservarlo a una investigación especial. La aparición de una estructura de prebendas, del feudalismo y de la apropiación de todas clases de ventajas sobre una base carismática hereditaria, puede tener en todos los casos el mismo efecto estereotipador sobre el orden económico tanto si se desarrollan sobre puntos de partida carismáticos como si nacen de orígenes patrimoniales o burocráticos. El efecto inmediato del carisma en el aspecto económico como en otros, suele ser muy revolucionario; en realidad, con frecuencia es destructivo, pues significa modas nuevas de orientación. Pero en el caso de que el proceso de rutinización lleve en la dirección del tradicionalismo, su efecto definitivo puede ser exactamente el contrario.

PREFACIO A LA DEMOCRACIA ECONÓMICA (1985)

Robert Dahl

Introducción

¿Cuál es la relación entre la igualdad política, la libertad política y la libertad económica? Esta es la pregunta a la cual Robert Dahl, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Yale, intenta dar respuesta en su libro, *Prefacio a la Democracia Económica*. Dahl resalta la importancia de la igualdad política, como condición necesaria para una de las libertades humanas fundamentales: "la libertad de ayudar a determinar, en cooperación con otros las leyes y reglas que uno debe obedecer". Para Dahl el desarrollo de la democracia moderna está, igualmente, íntimamente relacionada con una mayor igualdad económica. Los regímenes auténticamente democráticos se caracterizan por garantizar tantos los derechos políticos como los derechos económicos de los ciudadanos. Dahl no cierra los ojos ante las limitaciones que presentan ciertas democracias al no garantizar estos derechos a todos sus ciudadanos. Dahl toma como ejemplo la democracia norteamericana cuando se le negaban los derechos políticos a la minoría negra y a la población femenina para demostrar que, lejos de ser perfecta, la democracia norteamericana ha sido excluyente. Y, podríamos decir, que en algunos casos sigue siéndolo. Sin embargo, Dahl sostiene que, por imperfecta que sea, cualquier democracia es mejor que cualquier régimen autoritario, ya que protege mejor los derechos fundamentales de la mayoría de los ciudadanos.

Uno de los rasgos esenciales de los regímenes democráticos es que los derechos políticos fundamentales de la minoría están garantizados aún cuando la voluntad de la mayoría se incline hacia la supresión de estos derechos. Esta protección de las ideas minoritarias es una clave del pensamiento liberal moderno, detrás de la cual subyace la idea de que las mayorías pueden equivocarse y de que desde las ideas minoritarias pueden surgir las grandes reformas del futuro.

* * *

Además de los diversos tipos de igualdad que pueden existir en una buena sociedad, la igualdad política es, sin duda, una de las más cruciales, no sólo como medio de autoprotección, sino también como condición necesaria para muchos otros valores importantes, incluida una de las libertades humanas más fundamentales: la libertad de ayudar a determinar, en cooperación con otros, las leyes y reglas que uno debe obedecer. De manera en cierta forma similar, las diferencias en la propiedad y el control de las empresas, si bien por cierto no están en el origen de todas las formas de desigualdad, están profundamente implicadas en desigualdades de diversos tipos: en la estima, el respeto y el estatus, en el control sobre la propia vida cotidiana; en el ingreso y la riqueza y en todas las oportunidades asociadas a ellos; en las opciones vitales de adultos y niños por igual. Me parece casi indudable que una sociedad donde la igualdad fuera significativamente mayor en lo relativo a la propiedad y el control de las empresas económicas, generaría una igualdad mucho mayor de la que hoy en día existe entre los norteamericanos...

¿Es la Igualdad Enemiga de la Libertad?

Según una antigua y extendida concepción, la igualdad constituye un peligro para la libertad. Pero, ¿exactamente por qué y de qué manera la igualdad amenaza a la libertad? ¿Qué tipos de "igualdad" y qué tipos de "libertad"? Por fin, para juzgar la validez de las respuestas a preguntas como éstas, ¿a qué conjunto de experiencias debemos remitirnos?

Un lugar adecuado para buscar respuestas es *La Democracia en América*, de Tocqueville. Porque, si bien el lector percibe de manera inmediata la fascinación de Tocqueville por la igualdad y sus efectos, su preocupación central y su valor más alto es la libertad. Un tema fundamental que atraviesa los dos volúmenes, es su temor de que la igualdad destruya la libertad, tanto como su búsqueda de una solución para el problema de cómo se las puede hacer coexistir, si es que hay alguna manera de hacerlo.

Sin embargo, como este planteo y las respuestas a él no siempre están explícitos, mi interpretación busca hacer a Tocqueville mucho más claro y esquemático de lo que fue o, estoy seguro, lo que hubiera querido ser. Aunque mi tratamiento

pueda no hacerle verdadera justicia a Tocqueville, puede ayudarnos a captar por qué tan a menudo se ve a la igualdad como una amenaza para la libertad, y para develar algunos de los aspectos problemáticos de un enfoque como tal.

El planteamiento de Tocqueville

Permítaseme resumir lo que entiendo como las premisas esenciales del planteo de Tocqueville en cuatro grupos de proposiciones. Primero, todo a lo largo del mundo civilizado, la igualdad es creciente e inevitable. Dado que la igualdad casi ha alcanzado sus límites naturales entre los ciudadanos (blancos y de sexo masculino) de Estados Unidos, el país es un campo de experimentación para el mundo y, no en menor medida, para Francia. Segundo, la libertad es un bien de suprema importancia, quizás un bien inclusive más grande que la igualdad; pero el amor a la igualdad es más grande que el amor a la libertad. Mientras que, en consecuencia, el avance de la igualdad es seguro, la supervivencia de la libertad es más dudosa. Tercero, una condición necesaria para la libertad es la existencia de fuertes barreras al ejercicio del poder, ya que la concentración de poder implica por naturaleza, la muerte de la libertad. En el pasado, la libertad se ha visto a veces protegida contra la concentración de poder por la existencia de fuertes organizaciones intermedias que se interponían entre el individuo y el Estado.

Aunque Tocqueville era desde mi punto de vista, un gran teórico político, no era el tipo de teórico que aborda explícitamente la clase de preguntas planteadas en el párrafo anterior. A menudo, su teoría es implícita, está profundamente inserta en su contexto y es de muy alto nivel. El intento por hacer su teoría más explícita, menos contextual y menos singular que ensayo aquí, le atribuye una teoría que él mismo podría haber encontrado inaceptable.

Sin embargo —y cuarto— en un país democrático donde prevalece la igualdad política, social y económica y donde se han levantado todas las barreras para el ejercicio ilimitado del poder por parte de la mayoría, ésta tiene la ocasión de gobernar de manera despótica: "La esencia misma del gobierno democrático consiste en la soberanía absoluta de la mayoría, ya que en los Estados democráticos no existe nada que sea capaz de oponérsele". Tomadas en conjunto, estas cuatro suposiciones

constituyen un sólido fundamento para el temor manifestado por Tocqueville de que en una sociedad democrática la igualdad en la constitución política invita a destruir la libertad. Por cierto, parecería que cuanto más democrático es un pueblo, mayor es el peligro para la libertad.

En efecto, entonces. Tocqueville plantea un dilema crucial. Porque si bien la igualdad es, claramente, una condición necesaria para la democracia, puede no ser una condición necesaria para la libertad, y la igualdad definitivamente no es una condición suficiente. Por el contrario, dado que la igualdad facilita el despotismo de la mayoría, amenaza a la libertad. Si una condición necesaria para la democracia es un peligro constante para la libertad, ¿debemos, entonces, elegir entre la democracia y la libertad? No necesariamente, nos asegura Tocqueville, y ofrece una solución que puede permitirle a las personas del tipo de las que él creía que eran los norteamericanos, evitar el dilema de la igualdad versus la libertad. Antes de discutir esta solución, sin embargo, necesitamos tener una comprensión más clara del problema en sí mismo...

Comparación con Regímenes no Democráticos

Por cierto, no puede haber ninguna duda de que, según los patrones de Tocqueville, los regímenes democráticos garantizan una libertad más abarcadora que los regímenes no democráticos. Por cierto, la democracia podría parecer inferior si se comparara el desempeño concreto de algún régimen democrático concreto con el desempeño ideal de un régimen no democrático hipotético. Por el contrario, sin embargo, una comparación entre el desempeño ideal de un régimen democrático ideal y el desempeño concreto de cualquier régimen no democrático concreto, resultaría enormemente ventajosa para el ideal democrático. Pero es difícil saber qué hacer con comparaciones de este tipo. Si consideráramos solamente regímenes ideales, entonces la democracia saldría mejor parada, en los términos de Tocqueville, porque ningún régimen ideal, excepto la democracia, puede prometer tan amplia gama de libertades políticas extendidas a tantas personas. Lo que es más, ningún régimen ideal salvo la democracia podría nunca prometer garantizar a la mayoría de los adultos, una de las formas de

libertad más fundamentales: la libertad de participar plenamente en el proceso de gobernarse a uno mismo.

Supongamos que consideráramos solamente regímenes concretos. En su propio tiempo, Tocqueville no contaba más que con la breve experiencia norteamericana recortada contra el trasfondo de todos los regímenes históricos. Pero los regímenes previos incluían sólo a unos pocos que pudieran llamarse democráticos según criterios razonables, incluidos los de Tocqueville. Aun así, no le ofreció a sus lectores ninguna comparación sistemática. Sin embargo, no creo que se hubiera opuesto a la afirmación de que, en 1832, a pesar de la esclavitud, la violencia brutal contra los pueblos de indios nativos y la sujeción legal de la mujer, una proporción más alta de norteamericanos disfrutaba de un grado mayor de libertad política y civil que el pueblo de cualquier régimen anterior o existente en el momento, con las posibles excepciones de la Atenas clásica y la República Romana. En el mundo contemporáneo, los derechos y las libertades políticas son mucho más seguros en los países democráticos que en los no democráticos.

No debería ser enteramente sorprendente descubrir que, en los países democráticos, el pueblo tiene una gama más amplia de libertades políticas que en los países no democráticos, ya que el proceso democrático está inextricablemente unido a ciertos derechos y libertades. En consecuencia, un metodólogo estricto podría caracterizar a la relación de "espuria", porque algunos de los indicadores utilizados para clasificar a los países según la extensión de los derechos políticos y las libertades civiles, también se usan para clasificar a los países como democráticos. Sin embargo, la conexión inextricable entre el proceso democrático y los derechos y libertades nos remite a las preocupaciones de Tocqueville acerca de la democracia. La relación es "espuria" sólo en cierto sentido metodológico. Por el contrario, es altamente significativa para distinguir entre sistemas políticos en el mundo de las naciones concretas.

Violaciones de Libertades Básicas

La conclusión de que las libertades políticas y civiles son mayores, quizás mucho mayores, en los regímenes democráticos que en los no democráticos, puede sonarle a

Mayoría versus Minoría

¿Tiene derecho la mayoría a usar sus derechos políticos primarios para privar a una minoría de sus derechos políticos primarios? La respuesta a veces se presenta como una paradoja: si una mayoría no puede hacerlo, entonces, en efecto, está privada de sus propios derechos; pero si puede hacerlo, entonces priva a la minoría de sus derechos. Es decir, que ninguna solución puede ser, a la vez, democrática y justa. Pero el dilema parece ser espurio.

Por cierto, la mayoría puede tener el poder o la fuerza para privar a la minoría de sus derechos políticos, aunque en la práctica supongo que es la minoría poderosa la que más a menudo despoja a la mayoría de sus derechos políticos. En todo caso, juicios como éstos entrañan un análisis empírico de la dinámica del poder y, razonablemente, una discusión exhaustiva de los derechos está incompleta sin él. Pero un análisis puramente empírico de estas tendencias, no es lo que en este momento está en juego aquí. El tema es si una mayoría puede legítimamente utilizar sus derechos políticos primarios para privar a una minoría de sus propios derechos políticos primarios.

La respuesta es claramente negativa. Para decirlo de otra manera, lógicamente no puede ser verdad que un determinado conjunto de personas deba gobernarse a sí mismo por medio de procesos democráticos y que la mayoría de dichas personas pueda legítimamente despojar a una minoría de sus derechos políticos primarios. Porque haciéndolo, la mayoría le niega a la minoría los derechos necesarios para el proceso democrático; de tal manera, en efecto, la mayoría afirma que este conjunto de personas no debe gobernarse a sí mismo por medio de procesos democráticos. No es posible tener las dos prerrogativas.

La Mayoría versus la Democracia

¿No puede un *demos*, es decir la colectividad de ciudadanos, decidir que simplemente no quiere ser gobernado por procesos democráticos? ¿Puede un pueblo prescindir del proceso democrático y reemplazar la democracia por un régimen no democrático? Nuevamente, uno se encuentra con una supuesta

muchos lectores parecida a la afirmación de que las personas que no están presas, generalmente disfrutan de una libertad mayor que aquéllas que sí lo están. Una comparación favorable de la libertad en regímenes democráticos y no democráticos, difícilmente parece suficiente para satisfacer en plenitud el problema de la tiranía de la mayoría planteado por Tocqueville. Porque no hay ninguna razón convincente para pensar que debemos pronunciarnos en favor de regímenes democráticos que apenas alcanzan un nivel decoroso, desempeñándose satisfactoriamente sólo en comparación con regímenes de tipo inferior. ¿No hay ningún patrón respecto del cual podamos comparar el desempeño de una democracia? Si es así, y las democracias carecen de dicho patrón, al menos durante algún tiempo, ¿qué parte del fracaso es atribuible a la igualdad y al poder de las mayorías?

Se trata de preguntas tramposas, extraordinariamente difíciles de responder, y nuevamente Tocqueville casi no nos da ayuda. Pero podemos avanzar comenzando por especificar algunos derechos que razonablemente podemos coincidir en considerar en cierto sentido fundamentales, inclusive capaces de ser tenidos por moralmente "inalienables". Podemos entonces examinar si estos derechos fundamentales están, o han estado, amenazados por los gobiernos democráticos o no, y hasta qué punto lo han estado. Dos grupos de derechos están particularmente vinculados con las preocupaciones de Tocqueville, de los Forjadores de la Constitución norteamericana y, sin duda, de muchos otros que temen la tiranía de la mayoría: los derechos económicos, particularmente los derechos de propiedad, y los derechos políticos. Voy a considerar a los derechos económicos en el próximo capítulo, y ahora me ocuparé de los derechos políticos. A continuación, propondré una base teórica para ciertos derechos políticos fundamentales. Mientras tanto, probablemente coincidiremos en que los derechos políticos fundamentales incluyen el derecho a votar, a expresarse libremente, a investigar con libertad; el derecho a postularse para ejercer el ministerio público y el derecho a elecciones libres, justas y moderadamente frecuentes así como el derecho a formar asociaciones políticas, incluidos los partidos políticos. Llamemos a éstos derechos políticos primarios...

paradoja: o un pueblo no tiene el derecho, en cuyo caso es incapaz de gobernarse democráticamente, o lo tiene, en cuyo caso puede elegir democráticamente ser gobernado por un dictador. En ambos casos, el proceso democrático está condenado a perder.

Empíricamente, es sin duda cierto que un *demos* puede elegir utilizar los procesos democráticos para destruir dichos procesos. Si existen los procesos democráticos, difícilmente puedan constituir una barrera insuperable para que una mayoría lo haga. Esta posibilidad empírica es importante para determinar hasta qué punto es deseable dicho proceso, sea en general o para un pueblo en particular. Si en la historia del ensayo y el error democrático diversos pueblos hubieran, en muchas ocasiones, desplazado a la democracia, uno podría concluir con pesimismo que los regímenes democráticos son tan proclives a la autodestrucción que la idea democrática resultaría radicalmente resquebrajada. La pregunta inmediata, sin embargo, no tiene un propósito primordialmente empírico, sino que plantea, nuevamente, si un *demos* puede hacer legítimamente lo que de manera indudable está habilitado a hacer, o, para usar una terminología diferente, si tiene la autoridad para hacer lo que tiene el poder de hacer. Planteado de esta manera, el razonamiento de que un *demos* puede legítimamente emplear el proceso democrático a fin de destruir a la democracia, está tan mal concebido como el razonamiento previo de que la mayoría puede privar legítimamente a una minoría de sus derechos. Dado que los dos razonamientos son en esencia el mismo, el dilema es tan espurio en un caso como en el otro. Si es deseable que un pueblo se gobierne democráticamente, no puede ser deseable que lo gobiernen antidemocráticamente. Si la gente cree que la democracia es deseable y justificada, lógicamente no puede creer simultáneamente que no es deseable y así justificar la destrucción del proceso democrático.

Así, desde el momento en que los derechos políticos primarios son necesarios para el proceso democrático, un pueblo comprometido con el proceso democrático estará obligado (lógicamente) a mantener estos derechos. Por el contrario, si infringieran conscientemente estos derechos, al hacerlo declararían su rechazo al proceso democrático. Si interpretamos que Tocqueville teme que el despotismo de la mayoría surja en un pueblo tan comprometido con el proceso democrático como

lo estaba, según su descripción, el norteamericano, su miedo reflejaba un error teórico respecto de la relación entre los derechos políticos fundamentales y el proceso democrático.

Puede parecer que estas consideraciones teóricas no representan más que barreras débiles y enteramente formales a la tiranía de la mayoría. En la práctica, sin embargo, pueden convertirse en la protección más fuerte que puedan tener los derechos. Porque es difícil preservar el proceso democrático si el pueblo de un país no cree, de manera preponderante, que ello es deseable y si esta convicción no está sólidamente implantada en los hábitos, prácticas y cultura de dicho pueblo. A pesar de las dos maneras diferentes de considerar los derechos primarios, la lógica de la democracia no es misteriosa. La relación entre el proceso democrático y ciertos derechos políticos primarios no es tan abstracta como para quedar fuera del alcance de la razón práctica y el sentido común. Al pensar acerca de las exigencias de su sistema político, un pueblo democrático, sus líderes, sus intelectuales y sus juristas comprenderán la necesidad práctica de los derechos políticos primarios y desarrollarán las protecciones necesarias para ellos. Como resultado, en un pueblo de convicciones básicamente democráticas, la creencia en que los derechos políticos primarios son deseables puede muy bien entrelazarse con su creencia en la democracia. Así, en una democracia estable, el compromiso con la protección de todos los derechos políticos primarios se convertirá en un elemento esencial de la cultura política, especialmente en la medida en que dicha cultura ha sido transmitida por personas que tienen una responsabilidad especial en la interpretación y reforzamiento de los derechos, como es el caso de los juristas.

En este punto, cualquiera que esté familiarizado con *La Democracia en América* puede muy bien preguntarse si nuestro trayecto teórico, después de todo, no nos ha remitido nuevamente a Tocqueville. Pues cualquiera que haya leído sus dos volúmenes recordará el gran énfasis que pone en la importancia de las costumbres, los hábitos y los usos para mantener la democracia y el equilibrio entre la libertad y la igualdad.

Antes de examinar dicha proposición, sin embargo, debemos considerar otra manera en la cual la dinámica de la igualdad puede, según Tocqueville, convertir a la democracia en una nueva clase de opresión.

Despotismo Basado en las Masas

El razonamiento de la sección anterior no desecha totalmente la posibilidad de que la democracia pueda ser un caldo de cultivo natural para el desarrollo de algún tipo de despotismo basado en las masas. ¿No sería posible que sólo unos pocos países democráticos, al igual que los sobrevivientes de una enfermedad altamente letal, hayan logrado desarrollar una cultura política que contenga los suficientes anticuerpos contra los peligros de la igualdad, como para asegurar la supervivencia tanto de la libertad política como de la democracia? Si ello fuera así, en los países con menos suerte que los sobrevivientes, la dinámica de la igualdad ya debería haber llevado al colapso de la democracia. Dichos países serían las víctimas de un proceso histórico por el cual la democracia se destruye a sí misma. Inclusive en países actualmente democráticos, que aún preservan todos los derechos políticos primarios necesarios para el proceso democrático y que por ello parecen exteriormente sanos, los efectos de la igualdad ya podrían estar actuando de manera fatal en la sociedad, de la misma manera en que lo hace una enfermedad incurable. ¿Es la coexistencia de la democracia, la igualdad y los derechos políticos primarios a menudo, o quizás siempre, sólo un estado de transición entre el nacimiento de un nuevo orden democrático y su transformación en un despotismo basado en las masas?

Después de terminar el primer volumen de *Democracia en America*, Tocqueville parece haberse sentido cada vez más atraído por una idea que encuadra aproximadamente dentro de estos parámetros. "Un examen más cuidadoso del tema, y cinco años de meditaciones ulteriores", escribió cuando llegaba al final de su segundo volumen, "no han disminuido mis aprensiones, pero han cambiado su objeto"... Entonces, en uno de los fragmentos más obsesionantes e inspirados de toda la ciencia política, predice una forma totalmente nueva de despotismo que puede temerse en los países democráticos:

"Creo que el tipo de opresión que amenaza a las naciones democráticas es diferente de cualquier cosa que jamás haya existido en el mundo: nuestros contemporáneos no encontrarán ningún prototipo de

él en su memoria. Yo mismo estoy tratando de elegir una denominación que exprese adecuadamente la idea completa que me he hecho de él, pero es en vano: las viejas palabras 'despotismo' y 'tiranía' son inapropiadas, la cosa en sí misma es nueva, y desde el momento en que no puedo nombrarla, debo intentar definirla.

Intento trazar los nuevos rasgos con los cuales el despotismo puede aparecer en el mundo. La primera cosa que llama la atención del observador es una innumerable multitud de hombres, todos iguales y similares, esforzándose incesantemente por procurarse los insignificantes y mezquinos placeres con los cuales sacian sus vidas. Cada uno de ellos, al vivir separado, es como un extraño respecto del destino de los demás, pues sus hijos y sus amigos personales constituyen para él la totalidad de la humanidad. En cuanto al resto de sus conciudadanos, está junto a ellos pero no los ve; los toca, pero no los siente, y si bien sigue manteniendo vínculos con sus parientes, se puede decir que en todo sentido ha perdido a su país.

Sobre esta raza de hombres se yergue un poder inmenso y tutelar, el cual asume por sí mismo la tarea de garantizar sus gratificaciones y cuidar de su suerte. Ese poder es absoluto, minucioso, regular, providente y blando. Sería como la autoridad de un padre si, al igual que dicha autoridad, su propósito fuera preparar a los hombres para la madurez; pero, por el contrario, se propone mantenerlos en una infancia perpetua: está muy satisfecho de que el pueblo se regocije, siempre que no piense más que en regocijarse. Para su felicidad es que dicho gobierno trabaja de buen grado pero elige ser el único agente y el único árbitro de esa felicidad: se ocupa de su seguridad, prevé y cubre sus necesidades, facilita sus placeres, se hace cargo de sus preocupaciones principales, dirige su industria, regula la transmisión de la propiedad y subdivide sus herencias. ¿Qué resta, si no que los libere de toda la preocupación de pensar y de todo el problema de vivir?

Así, hace que cada día el ejercicio del libre albedrío humano sea menos útil y menos frecuente; circunscribe

la voluntad a un círculo más estrecho y gradualmente despoja al hombre de todas sus prerrogativas. El principio de la igualdad ha preparado a los hombres para estas cosas: los ha predispuesto para soportarlas y, a menudo, para considerarlas un beneficio.

Tras haber apresado con éxito a cada miembro de la comunidad en sus poderosas garras y haberlo moldeado a su voluntad, el poder supremo extiende su brazo sobre toda la comunidad. Cubre la superficie de la sociedad con una red de pequeñas y complicadas reglas, minuciosas y uniformes, a través de la cual no pueden penetrar las mentes más originales y los caracteres más enérgicos, para alzarse sobre la multitud. No se rompe la voluntad del hombre, sino que se la ablanda, se la tuerce y se la guía: muy pocas veces se fuerza a los hombres a actuar, pero constantemente se les impide hacerlo; un poder tal no destruye, sino que impide la existencia; no tiraniza, sino que oprime, enerva, extingue y estupidiza al pueblo, hasta que cada nación queda reducida a no ser más que una manada de animales tímidos e industrioses, de la que el gobierno es el pastor”.

¿Cómo debemos interpretar esta predicción pesimista? Se puede leer como una prefiguración del crecimiento del estado de bienestar, el cual se ha desarrollado, desde la época de Tocqueville, en casi todos los países democráticos y en algunos, como Suecia, hasta un nivel poco común. Algunos críticos han alegado que, al incrementar la dependencia de los ciudadanos —legal, política, económica y espiritual— de los funcionarios del Estado central, el estado de bienestar ha reducido correlativamente su libertad e independencia. Pero convertir a Tocqueville en participante de un debate hoy en día bastante anticuado acerca de las libertades y los derechos políticos y de otro tipo, lo hace mucho menos interesante e importante de lo que creo que es. Aunque nuevamente no podemos estar totalmente seguros de lo que quería decir Tocqueville me parece más fructífero intentar una interpretación alternativa.

Supongamos que, desde la perspectiva de Tocqueville, la igualdad que él creía hasta tal punto característica de los países democráticos, fuera particularmente proclive a conducir, dado el

tiempo suficiente para que actuaran sus efectos corrosivos, al crecimiento de un apoyo generalizado a algo vagamente similar a los regímenes autoritarios basados en las masas que han constituido uno de los rasgos más sorprendentes de este siglo. Por cierto, sería tonto negar que previó acertadamente el surgimiento de tales regímenes o el nivel hasta el cual emplean la violencia, la coerción y la represión desembozada. Pudo haber previsto que los gobiernos de tales regímenes serían más benignos de lo que son. Pero vale la pena señalar que para sus partidarios y apologistas, el poder de muchos autoritarismos modernos de base popular bien puede parecer, como Tocqueville lo prefiguró, “absoluto, minucioso, regular, providente y blando”.

Al sintetizar el razonamiento de Tocqueville al principio de este capítulo, dije que plantea un dilema: la democracia no puede existir sin un grado excepcional de igualdad social, económica y política; sin embargo, esa misma igualdad a tal punto esencial para la democracia, simultáneamente amenaza la libertad. El dilema reaparece en el pasaje que acabo de citar. La democracia requiere igualdad; sin embargo, el grado de igualdad necesario para que exista la democracia entraña la posibilidad de que un régimen democrático se transforme en una forma de despotismo históricamente sin precedentes. Podríamos reformular la conjetura de Tocqueville según estos parámetros: en los países democráticos, la igualdad de condiciones necesaria para la democracia tenderá, a largo plazo, a crear una sociedad altamente atomizada: de individuos y familias aisladas, y a generar el apoyo por parte de una sustancial mayoría del pueblo, a un régimen que tome a su cargo satisfacer los extendidos deseos populares de seguridad, ingreso, abrigo, asistencia y otros similares, mientras que, al mismo tiempo, cercena drásticamente los derechos políticos y destruye el proceso democrático.

El proceso democrático

¿Qué implica una creencia racional en la democracia? El centro de semejante creencia, me parece, es la idea de que en cierto tipo de asociaciones humanas el proceso de gobierno debería, dentro de lo posible, satisfacer los criterios democráticos, porque las personas involucradas en este tipo de asociación poseen un derecho: el derecho inalienable a gobernarse a sí mismas por medio de un proceso democrático.

Presupuestos. La validez de reclamar estos derechos descansa en ciertos presupuestos relativos a la naturaleza de las asociaciones democráticas y de las personas que la constituyen. Ellos son:

1) El conjunto de personas que constituye la asociación necesita tomar por lo menos algunas decisiones colectivas que sean obligatorias para todos los miembros del conjunto.

2) Estas decisiones colectivas obligatorias implican, al menos, dos etapas discernibles: un período en el cual se establece la agenda, seguido, a cierta altura, por una etapa de decisiones “finales”, luego de la cual la decisión se vuelve obligatoria para los miembros de la asociación.

3) Las decisiones colectivas obligatorias deben ser tomadas solamente por personas que están sujetas a ellas, es decir, por miembros de la asociación y no por personas ajenas a ella. Porque las leyes no pueden ser impuestas legítimamente a los otros por personas que no están, ellas mismas, obligadas a obedecer dichas leyes.

4) Un principio débil de igualdad: el bien de cada persona merece igual consideración.

5) Un principio de libertad: en general, cada persona adulta de la asociación tiene derecho a ser el juez último de sus propios intereses. La carga de la prueba tendiente a demostrar el derecho a esta libertad nunca recae en cualquier persona adulta. Por el contrario, la carga de la prueba siempre debe recaer sobre aquél que desee establecer excepciones al principio.

6) Un principio fuerte de igualdad: respecto de todos los asuntos, todos los miembros adultos de la asociación (los ciudadanos de un gobierno) están, de manera general, bastante bien calificados como para decidir qué asuntos requieren o no decisiones colectivas obligatorias. Aquellos que participan decidirán en qué asuntos está mejor calificado *el demos* (la ciudadanía) para decidir por sí mismo y los términos en los cuales *el demos* delegará en otros una autoridad contingente y recuperable.

7) Un principio elemental de justicia: en general las cosas escasas y valiosas deberían ser distribuidas con justicia. La justicia exige a veces que se tomen en cuenta las necesidades o méritos de cada persona. Si las necesidades y los méritos son desiguales, entonces una preocupación por la equidad en este

sentido —la igualdad “en cuanto al individuo”— a menudo llevará a que una persona reciba una parte o cuota desigual. En ciertas circunstancias, sin embargo, la justicia requiere que cada persona reciba una parte igual o una oportunidad igual: aquí la justicia implica que la igualdad debe ser “en cuanto al grupo”, no “en cuanto al individuo”... Cuando las pretensiones de diferentes personas a una cosa escasa y valiosa son igualmente válidas, y ninguno de los reclamos de las personas es mejor o peor que el de otra, entonces, si la cosa es adecuadamente divisible en partes iguales (como por ejemplo pueden dividirse los votos), cada uno de los demandantes igualmente legítimos tiene derecho a una parte igual. Si la cosa que se debe distribuir no es adecuadamente divisible en partes iguales para responder a cada uno de los reclamos igualmente válidos (como es el caso de un cuadro valioso, por ejemplo, o de la oportunidad de hablar en una gran asamblea), entonces cada uno de los demandantes con igual título tiene derecho a una oportunidad igual de obtener aquello que se distribuye.

Criterios para un Proceso Democrático

Aunque no lo haré aquí, puede demostrarse, en mi opinión, que cualquier proceso para tomar decisiones colectivas obligatorias sería inconsecuente con uno o más de los presupuestos anteriores si, y en la medida en que, violara los siguientes criterios:

1) Voto igualitario: la regla para determinar el resultado en la etapa decisiva debe tomar en cuenta, y tomar igualitariamente en cuenta, las preferencias manifiestas de cada ciudadano respecto del resultado; es decir, los votos deben estar distribuidos igualitariamente entre los ciudadanos.

2) Participación efectiva: a lo largo del proceso tendiente a tomar decisiones colectivas obligatorias, cada ciudadano debe tener una oportunidad adecuada e igual de expresar sus preferencias respecto del resultado final.

3) Comprensión ilustrada: a fin de expresar sus preferencias adecuadamente, cada ciudadano debe tener oportunidades adecuadas e iguales, dentro del tiempo previsto por la necesidad de la decisión, para descubrir y validar sus preferencias sobre el asunto por decidirse.

4) Control definitivo de la agenda por parte del *demos*: el *demos* debe tener la posibilidad exclusiva de tomar decisiones que determinen qué asuntos se decidirán y cuáles no, a través de procesos que satisfagan los primeros tres criterios.

5) Inclusividad: el *demos* debe incluir a todos los miembros adultos, excepto las personas en tránsito y los deficientes mentales comprobados.

Me parece que estos cinco criterios especifican completamente el proceso democrático, ya que soy incapaz de comprender en qué sentido un proceso que responda a estos criterios podría no ser democrático o cómo cualquier proceso que no satisficiera uno o más de estos criterios podría ser considerado como plenamente democrático. De igual manera, creo que los criterios especifican plenamente lo que entendemos por igualdad política, ya que los iguales políticos seguramente serían personas entre las cuales los criterios se satisfacen, y en la medida en que no se satisfacen, entonces las personas difícilmente podrían ser consideradas políticamente iguales.

La Sociología Política

Una de las principales preocupaciones de la sociología política consiste en un análisis de las condiciones sociales que configuran la democracia. Por sorprendente que pueda parecer, una democracia estable requiere la manifestación de un conflicto o una división, de manera que existan: una lucha por las posiciones directivas, exigencias a los partidos que se hallan en el poder y cambios de los que gobiernan; pero sin el consenso —un sistema político que permita el “juego” pacífico del poder, la adhesión por parte de los que “están fuera” a las decisiones tomadas por los que “están dentro” y el reconocimiento por parte de estos últimos de los derechos de los primeros— no puede existir ninguna democracia. El estudio de las condiciones que alientan la democracia debe, por lo tanto, centrarse en torno a los orígenes de la división, así como a los del consenso.

La división —cuando es legítima— contribuye a integrar las sociedades y las organizaciones. Los sindicatos, por ejemplo, ayudan a integrar a sus miembros dentro del cuerpo político mayor, y les proporcionan una base para la lealtad al sistema. La importancia que dio Marx a los sindicatos y a los

partidos obreros como aceleradores de la tensión revolucionaria no era cierta... Es precisamente en aquellos países en los cuales los obreros fueron capaces de constituir sindicatos fuertes y de obtener representación en la política, donde resulta difícil hallar las formas desintegrativas de la división política. Además, diversas investigaciones sugirieron que los sindicatos que permiten una legítima oposición interna conservan más lealtad por parte de sus miembros que las organizaciones más dictatoriales y, aparentemente, más unificadas. El consenso sobre las normas de tolerancia que una sociedad u organización acepta, con frecuencia sólo surgió como resultado del conflicto básico, y requiere la continuidad del conflicto para sustentarlo.

Esta obra intenta contribuir a una comprensión de los sistemas políticos democráticos mediante la discusión en varios terrenos distintos: las exigencias sociales de sistemas democráticos y diversos tipos de conflicto político en los Estados Unidos de Norteamérica y otras sociedades democráticas, particularmente la división electoral, algunas de las causas específicas de las tendencias antidemocráticas, las fuentes de la participación en la política, las bases sociales del apoyo a los partidos en los Estados Unidos y otros países y, finalmente, las condiciones que determinan la vida política de los sindicatos. Para comprender los principios sociológicos que el estudio de estos temas supone, es menester observar, en primer término, la evolución de las ideas acerca de la sociedad moderna.

El Transfondo Intelectual

La crisis de la reforma y la revolución industrial que anunciaron la sociedad moderna, también dieron existencia a la sociología política. La desintegración de una sociedad tradicional expuso a la observación general, por vez primera, la diferencia entre la sociedad y el Estado. También suscitó el siguiente problema: ¿Cómo puede una sociedad enfrentarse a un continuo conflicto entre sus miembros y grupos, y mantener, sin embargo, la cohesión social y la legitimidad de la autoridad estatal?

La escisión entre los gobernantes absolutistas del siglo XVII y la burguesía en ascenso aclaró las distinciones entre hombre y ciudadano, sociedad y Estado. Tales distinciones constituyeron tanto la causa como la consecuencia de la crisis

sobre legitimidad del Estado, que algunos hombres comenzaban a cuestionar y otros a negar completamente. Bodin, en el siglo XVII, formuló por primera vez el principio de la soberanía del Estado sobre otras instituciones que se encuentran dentro de los límites de la nación, para justificar la primacía del Estado, particularmente en una época de conflictos religiosos. Cierta número de filósofos —Hobbes, Locke y Rousseau entre ellos— intentaron, cada uno a su modo, resolver el problema básico: la necesidad del consenso secular que pudiera sustituir la solución religiosa de la Edad Media, y superar la escisión entre la sociedad y el Estado.

Los padres de la sociología política del siglo XIX tomaron partido en el asunto. Hombres como Saint-Simon, Proudhon y Marx se hallaban de parte de la sociedad: para ellos continuaba la trama que debía ser fortalecida y reforzada, en tanto que el Estado tenía que ser limitado y controlado por la sociedad o bien abolido. En el otro bando se hallaban Hegel y sus continuadores, Lorenz von Stein y otros, quienes consideraban que la solución residía en la subordinación de los elementos dispares de la sociedad a la soberanía del Estado.

La sociología política parece haber superado esta controversia y resuelto el problema básico. La solución del dilema, como la de muchos otros, parece residir en que la cuestión fue formulada de manera errónea. El error consistía en tratar al Estado y a la sociedad como a dos organismos independientes y averiguar cuál de ellos era el más importante o preferible. Los sociólogos políticos alegan actualmente que el Estado es tan sólo una entre muchas instituciones políticas, y que estas últimas constituyen únicamente una entre los muchos conjuntos de instituciones sociales; que las relaciones entre tales instituciones y grupos de instituciones constituyen el tema de la sociología general, y que la relación entre las instituciones políticas y las demás configura el ámbito específico de la sociología política. Al debatir con los estudiosos de las ciencias políticas sobre lo representado por la sociología política, los sociólogos sostuvieron que el estudio independiente del Estado y de otras instituciones políticas no tiene, teóricamente, sentido. Talcott Parsons —quizá el más importante teórico de la sociología contemporánea— por ejemplo, sugirió que el estudio de la política no puede ser “tratado en términos de un esquema conceptual específicamente

especializado...precisamente por la razón de que el problema político del sistema social constituye un foco para la integración de todos sus componentes distinguidos analíticamente, y no de una clase específicamente diferenciada de estos componentes”.

Desde el punto de vista de la sociología, el debate entre los “partidarios” del Estado y los de la sociedad está cerrado. Pero aun cuando los temas de controversia ya no sean llamados “Estado” y “sociedad”, el dilema subyacente —el equilibrio adecuado entre el conflicto y el consenso— continúa. Constituye el problema central de qué trata este libro.

Hasta hace relativamente poco tiempo, los sociólogos se ocupaban mucho más del estudio de las condiciones que producen la división que de la determinación de los requisitos del consenso político. Las deducciones se hacen más evidentes si consideramos a los cuatro grandes escritores europeos cuyas ideas constituyen, en líneas generales, la base de la sociología política: Marx, Tocqueville, Weber y Michels.

Conflicto de Clases y Consenso: Marx y Tocqueville

Después de la Revolución Francesa los problemas de conflicto versus consenso comenzaron a destacarse. Los revolucionarios, naturalmente, se hallaban principalmente empeñados en continuar el conflicto, y los conservadores, en mantener la estabilidad social. Pero, durante muchos años, pocos fueron los hombres que analizaron las condiciones bajo las que el conflicto y el consenso eran o podían ser mantenidos en equilibrio.

El portavoz más coherente del enfoque según el cual el conflicto era el interés central en el estudio de la política, fue Karl Marx, y, como lo indica gran parte del análisis posterior de esta obra, manifestó muchas apreciaciones provechosas de sus causas. Alexis de Tocqueville, por otra parte, fue el primer gran representante de la idea de que la democracia implica un equilibrio entre las fuerzas de conflicto y consenso.

Para Marx, una sociedad compleja podría caracterizarse ya sea por un conflicto constante (aun cuando fuera suprimido) o por el consenso, pero no por una combinación de ambos. Consideró el conflicto y el consenso como alternativas más bien que como tendencias divergentes que podían equilibrarse. Por

una parte, relegó el consenso, la armonía y la integración al futuro comunista (y, en cierto grado, al pasado comunista); por otro lado, consideró el conflicto y el absolutismo como el gran acontecimiento de la historia en la época situada entre el primitivo comunismo prehistórico y el éxito futuro de la revolución proletaria.

La concepción de Marx sobre la futura sociedad armónica tuvo derivaciones significativas para su perspectiva sociológica. El sistema político que proyectó no era una democracia institucionalizada, sino la anarquía. Ello significaba, en particular, el fin de la división del trabajo, puesto que la eliminación de la diferenciación de funciones en las esferas económicas de la vida eliminaría, de acuerdo con Marx, la fuente principal del conflicto social:

“En la sociedad comunista, donde nadie posee una esfera exclusiva de actividad, sino que cada cual puede realizarse en cualquier aspecto que desee, la sociedad regula la producción general y, de este modo, nos posibilita el realizar una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar por la tarde, arrear ganado al atardecer, criticar después de la cena, tal como nos apetezca, sin transformarnos nunca en cazadores, pescadores, pastores o críticos”.

Tal afirmación no constituye simplemente la fantasía de Marx acerca de un futuro utópico. Describe una de las condiciones básicas de la sociedad comunista, puesto que el comunismo “constituye la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, [y entre] hombre y hombre...” Es la eliminación de todas las fuentes sociales de diferencias, aun de la distinción entre ciudad y campo.

Ya que el consenso es imposible dentro de una sociedad estratificada, dominada por una clase explotadora, Marx no podía concebir los orígenes de la solidaridad en la sociedad pre-comunista. Su interés primario consistía en un análisis de los factores que dan lugar al poder de las fuerzas en litigio. Sin embargo, nunca estuvo realmente interesado en comprender los mecanismos psicológicos a través de los cuales se disciplinan los intereses de los individuos, hasta con el propósito de aumentar

la fuerza de clase. En un pasaje interesante, escrito en su juventud, Marx planteó realmente el problema en términos hegelianos:

“Cómo puede ser que los intereses personales se transformen continuamente, a pesar de la persona, en intereses de clase, en intereses comunes que ganan una existencia independiente sobre las personas individuales, que en esta independencia tomen la forma de intereses generales, que entren como tales en conflicto con los individuos reales y que, en esta oposición, de acuerdo con la cual se definen como intereses generales, puedan ser concebidos por la conciencia como intereses ideales, y hasta religiosos y sagrados”.

Pero nunca intentó responder a la pregunta. Se hallaba básicamente despreocupado de la necesidad que la sociedad tiene de mantener instituciones y valores que faciliten la estabilidad y la cohesión. Para Marx, las imposiciones sociales no cumplían funciones socialmente necesarias, sino, más bien, apoyaban la dominación de clase.

La teoría de Marx no daba cabida a la democracia bajo el comunismo. Posee tan sólo dos tipos sociales que se excluyen: una sociedad de conflicto y una de armonía. El primero de estos tipos, de acuerdo con Marx, es de por sí destructivo de la dignidad humana, y debe ser destruido. El segundo se halla liberado de las fuentes de conflicto y, por lo tanto, no tiene necesidad de instituciones democráticas, tales como los resguardos contra el poder del Estado, la división de poderes, las protecciones que confieren las garantías jurídicas, una constitución o “declaración de derechos”. La historia de la Revolución Rusa demostró ya algunas de las consecuencias terribles que posee el operar con una teoría que sólo se ocupa de tipos ideales inexistentes, es decir, de sociedades de completa armonía y de otras de constante conflicto.

A primera vista, la teoría de Tocqueville parece similar a la de Marx, ya que ambos destacan la solidaridad de las unidades sociales y la necesidad del conflicto entre ellas. (Para Marx las unidades eran clases; para Tocqueville consistían en comunidades locales y organizaciones voluntarias.) Sin embargo,

Tocqueville, a diferencia de Marx, prefirió deliberadamente hacer resaltar aquellos aspectos de las unidades sociales que podían mantener la división y el consenso político al mismo tiempo. No proyectó su sociedad armoniosa hacia el futuro ni separó, a su vez, las fuentes de la integración social de las de la división. Las mismas unidades —por ejemplo, los gobiernos federales y estatales, el Congreso y el presidente— que funcionan independientemente unas de otras y, por ende, necesariamente en un estado de tensión, dependen también recíprocamente y se hallan ligadas por los partidos políticos. Las asociaciones privadas, que son fuentes de restricciones para el gobierno, sirven también a manera de importantes conductos para interesar a la gente por la política. En resumen, constituyen los mecanismos de creación y mantenimiento del consenso necesario para una sociedad democrática.

La preocupación de Tocqueville por un sistema político pluralista resultó de su interpretación de las tendencias de la sociedad moderna. La industrialización, la burocratización y el nacionalismo, que atraían a las clases inferiores hacia la política, minaban también los centros locales más pequeños de autoridad y concentraban el poder en el Estado leviatán. Tocqueville temía, que el conflicto social desapareciera debido a que habría un solo centro, de poder —el Estado— para oponerse al cual ningún grupo sería suficientemente fuerte. Ya no existiría ninguna competencia política, porque no habría bases sociales que la sustentaran. Además temía que el consenso también fuera socavado en la sociedad de masas. El individuo atomizado, abandonado a sus propias fuerzas, sin pertenencia a una unidad social políticamente significativa, carecería del interés suficiente para participar en la política, o aun para aceptar sencillamente el régimen. La política no sólo no ofrecía esperanzas, sino que estaría desprovista de significado, y ésta fue la actitud de las masas para con el Estado que Tocqueville considerara como el resultado de una sociedad burocrática industrial.

Su estudio de los Estados Unidos le sugirió dos instituciones que podrían combatir al nuevo leviatán: el autogobierno local y las asociaciones voluntarias. La participación en tales instituciones le pareció ser condición para la estabilidad del sistema democrático. Mediante la diseminación de las ideas y la creación del consenso entre sus miembros, se

transforman en la base del conflicto entre una organización y otra. Y, en el proceso de esta realización, también limitan el poder central, crean centros nuevos y autónomos de poder para que compitan con él y cooperan para la capacitación política de líderes potenciales de la oposición.

Los enfoques de Tocqueville y Marx no dieron como resultado análisis contradictorios de las funciones de las diversas instituciones sociales, aunque sirvieron realmente para valoraciones muy diversas. La afirmación de Marx de que la religión es el “opio de las masas” establece un reconocimiento de su función integradora. Tocqueville reconoció también la cualidad “opiácea” de la religión: “Luego la religión constituye, sencillamente, otra forma de esperanza”. Para Marx, la religión era una fuente de engaño destinada a los estratos inferiores, un mecanismo para ajustarlos a su destino en la vida e impedirles reconocer sus verdaderos intereses de clase. Tocqueville, por el contrario, observó que la necesidad de un credo religioso crecía en proporción directa con la libertad política. Cuando menos coercitivas y dictatoriales se tornaban las instituciones políticas de una sociedad, tanto más necesitaba ésta un sistema de creencias sagradas para ayudar a restringir las actividades de los gobernantes y los gobernados.

Burocracia y Democracia: Weber y Michels

Si uno de los intereses permanentes de la sociología política —la división y el consenso— fue vinculado a los nombres de Marx y Tocqueville, otro de ellos —el estudio de la burocracia— se identifica con la obra de Max Weber y Robert Michels. Los dos problemas están, desde luego, estrechamente relacionados, puesto que la burocracia constituye uno de los medios principales para la creación y el mantenimiento del consenso y, al mismo tiempo, una de las fuentes principales de las fuerzas que quebrantan la integración.

La diferencia entre Marx y Tocqueville, que hacen hincapié en el consenso y en la lucha de clases, y la existente entre Weber y Michels, que se preocupan por el cumplimiento o la violación de los valores mediante la burocracia, representa una adaptación del pensamiento social a las etapas subsiguientes de la revolución industrial. Muchos filósofos sociales del siglo

XIX estaban preocupados por los efectos disgregadores que la revolución industrial ejercía sobre la sociedad, y por la posibilidad de alcanzar estructuras políticas democráticas. Como Marx, algunos de ellos creían o esperaban que la estabilidad política y social era inherentemente imposible dentro de una sociedad industrial urbana caracterizada por la competencia económica y el interés de lucro, y buscaban un sistema nuevo, más estable y más moral. En contraste, un número de pensadores del siglo XX, de los cuales Weber y Michels son los más significativos, se apartaron del problema de la relación entre el sistema económico (definido en términos de propiedad y control de los medios de producción) y otras instituciones sociales. Para ellos el problema ya no reside en los cambios necesarios para la modificación o destrucción de las instituciones del capitalismo, sino en las condiciones sociales y políticas de la sociedad burocratizada. Puesto que poca gente cree actualmente que es factible retornar a las comunidades de pequeños productores, la cuestión se convierte en la siguiente: ¿Qué órdenes institucionales son posibles dentro de la sociedad burocrática?

Numerosos adversarios del marxismo expresaron hace ya bastante tiempo, que el socialismo no terminaría con muchos de los males que atacaba. Como quiera que sea, Weber y Michels fueron de los primeros en emprender una investigación sobre el postulado de que el problema de la política moderna no consiste en capitalismo o socialismo, sino en la relación entre la burocracia y la democracia. Weber consideró la burocratización como una forma institucional inherente a todas las sociedades modernas. Para Michels, la oligarquía —el gobierno de un pequeño grupo de personas que optan colectivamente por su sucesor— constituía un proceso común a todas las grandes organizaciones. Ambos trataron de demostrar que las organizaciones y sociedades socialistas eran, o serían necesariamente, tan burocráticas y oligárquicas como las capitalistas.

El interés de Weber por la burocracia no era fundamentalmente político. Su creencia de que el desarrollo de las instituciones burocráticas constituía un requisito previo para una sociedad altamente industrial le condujo a considerar la burocratización como la fuente particular más importante del cambio institucional y, debido a ello, como una amenaza a las fuerzas de cohesión existentes. Como lo señalara Parsons, *grosso*

modo, “la burocracia desempeña para Weber el mismo papel que la lucha de clases para Marx, y la competencia para Sombart”. No obstante, Weber adjudicó gran importancia a los aspectos integradores de la burocratización dentro de una sociedad democrática, como el traslado a la sociedad entera de los tipos burocráticos de tratamiento igualitario ante la ley y ante la autoridad, y el uso de criterios sobre el mérito personal en la selección y la promoción.

Al analizar el funcionamiento real de una sociedad democrática, Weber consideraba que el control de la ejecución de las leyes constituía el mayor de los problemas con que se enfrentaban los políticos que gozaban de la confianza del electorado: “El ejercicio cotidiano de la autoridad estaba en manos de la burocracia, e incluso el éxito en la lucha electoral y en el debate parlamentario y la toma de decisión, se reduciría a la nada a menos que se tradujera en un control efectivo sobre el manejo administrativo”. Y se mostraba más bien pesimista respecto a los efectos últimos de la burocratización creciente sobre la democracia y libertad. Como Tocqueville, temía que el desarrollo del super-estado conduciría eventualmente al derrocamiento del progreso y el imperio de la ley. El socialismo significaba para él la extensión de la autoridad burocrática a la sociedad entera, que originaría más bien una “dictadura de los burócratas” que del proletariado. Sería un mundo “lleno tan sólo de esos pequeños engranajes, hombrecillos que se aferran a sus puestos y se esfuerzan por conseguir otros mejores. La cuestión principal no reside, por consiguiente, en cómo puede promoverse y acelerarse [una situación de dominación burocrática], sino en qué puede oponerse a esta maquinaria para conservar una parte de la humanidad libre de este parcelamiento del alma, de este dominio supremo de la forma burocrática de vida”.

También Michels se hallaba interesado en los factores que mantienen o minan la democracia. Al analizar los partidos políticos y los sindicatos, advirtió los elementos inherentes a organizaciones muy amplias que hacen casi imposible técnicamente el control por la masa de sus afiliados”. Señaló las ventajas que el control sobre las organizaciones posee para los líderes correspondientes, la incapacidad política de los miembros ordinarios, las causas de su apatía y las presiones sobre los líderes para perpetuarse en el cargo. Y observó la norma oligárquica

dentro de los partidos socialistas burocráticos, extendida a la sociedad gobernada por tales partidos. La discusión de la política interna de los sindicatos, realizada en el capítulo 12, constituye esencialmente un intento por sistematizar algunas de las ideas de Michels.

Las teorías de Weber y Michels sobre la burocracia y la democracia, junto con las de Marx y Tocqueville sobre el conflicto y el consenso, establecieron la preocupación básica de la sociología política moderna.

EL HOMBRE POLÍTICO: LAS BASES SOCIALES DE LA POLÍTICA (1959)

Seymour Martin Lipset

Introducción

El autor de esta selección es Seymour Martin Lipset, reconocido sociólogo y especialista en temas relacionados con la modernización y democratización. En el texto aquí presentado, Lipset analiza las distintas perspectivas que han surgido en torno a (1) cómo se deberían resolver los conflictos y tensiones en la sociedad y (2) la creciente burocratización de la sociedad.

Lipset afirma que existen dos visiones fundamentales y opuestas sobre cómo resolver los conflictos. La primera es una visión marxista, la cual insiste que el conflicto político y social es producto de una sociedad estratificada. Por lo tanto, la resolución de estos conflictos (o sea, la creación de un verdadero consenso) sólo es posible en la sociedad comunista. Para Marx todas las instituciones sociales precomunistas existían sólo para apoyar la dominación de una clase sobre otra. La segunda perspectiva tendría como protagonista a Alexis de Tocqueville. El lector ya ha tenido oportunidad de repasar con sus propios ojos algunos extractos de la obra de este reconocido analista social. Lipset le cita como un ejemplo de la llamada escuela del consenso, alguien que reconoce la clara tendencia en la sociedad moderna hacia la concentración del poder en manos del Estado y veía en el autogobierno local y las asociaciones voluntarias las herramientas para impedir esa concentración y para generar un auténtico consenso pluralista.

El texto de Lipset también examina el espinoso tema de la burocratización de la vida democrática. Aquí Lipset invoca la obra de Max Weber, resaltando la preocupación de éste por la creciente fuerza de la burocracia en la vida moderna y su capacidad de poner en peligro la capacidad de ejecutar la leyes por parte de los políticos elegidos democráticamente. Para Weber el problema clave para la democracia era cómo asegurar que el control administrativo efectivo recayera en manos de los líderes escogidos por el pueblo en elecciones libres y no de los burócratas que estaban naturalmente posicionados para asumir ese control.

El socialismo, desde este punto de vista, era la extensión de la dominación burocrática hasta sus últimas consecuencias, una verdadera "dictadura de los burócratas" más que la dictadura del proletariado.

* * *

Conflicto Social, Legitimidad y Eficacia

La estabilidad de cualquier democracia dada depende no solamente del desarrollo económico, sino también de la eficacia y la legitimidad de su sistema político. La eficacia significa verdadera actuación, el grado en que el sistema satisface las funciones básicas de gobierno tales como las consideran la mayoría de la población y grupos tan poderosos dentro de ella como lo son las altas finanzas o las fuerzas armadas. La legitimidad implica la capacidad del sistema para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad. Hasta qué punto los sistemas políticos democráticos contemporáneos son legítimos, depende, en gran parte, de las formas en que se resolvieron los acontecimientos clave que dividieron históricamente a la sociedad.

Mientras la eficacia es fundamentalmente instrumental, la legitimidad es evaluativa. Los grupos consideran un sistema político como legítimo o ilegítimo según la manera en que sus valores concuerden con los propios. Importantes sectores del ejército alemán, de los servicios civiles y de las clases aristocráticas rechazaban la República de Weimar, no porque ésta no fuera efectiva, sino debido a que su simbolismo y valores básicos negaban los propios. La legitimidad, en y por sí misma, puede estar asociada con muchas formas de organización política, inclusive las opresivas. Las sociedades feudales, antes del advenimiento del industrialismo, gozaban, sin duda, de la lealtad básica de la mayoría de sus miembros. Las crisis de la legitimidad constituyen fundamentalmente un fenómeno histórico reciente, subsiguiente a la aparición de profundas divergencias entre grupos que se hallan capacitados, debido a la comunicación de masas, para organizarse en torno de valores diferentes a los que previamente eran considerados como los únicos aceptables.

Una crisis de legitimidad es una crisis de cambio social. Por lo tanto deben buscarse sus raíces en el carácter del cambio en la sociedad moderna. Las crisis de legitimidad ocurren durante una transición hacia una nueva estructura social, si 1) el *status* de las principales instituciones conservadoras se halla amenazado durante el período de cambio estructural; 2) los principales grupos de la sociedad no tienen acceso al sistema político en el período de transición, o por lo menos tan pronto como desarrollan exigencias políticas. Después de que se ha establecido una nueva estructura social, si el nuevo sistema no es capaz de mantener las esperanzas de los grupos principales (sobre la base de "eficacia") por un período lo bastante largo como para desarrollar la legitimidad sobre las nuevas bases, puede surgir una nueva crisis.

Tocqueville proporcionó una descripción gráfica del primer tipo general de pérdida de la legitimidad, refiriéndose principalmente a países que se transformaron de monarquías aristocráticas en repúblicas democráticas: "...a veces se dan épocas en la vida de una nación, en las cuales las viejas costumbres de un pueblo se ven cambiadas, la moralidad pública destruida, la creencia religiosa sacudida, y el encanto de la tradición quebrantado...". Entonces los ciudadanos no poseen "ni el patriotismo instintivo de una monarquía ni el contagioso de una república;... se han detenido entre los dos, en medio de la confusión y la zozobra".

No obstante, si el *status* de los principales grupos y símbolos conservadores no se halla amenazado durante este período de transición, aunque pierdan la mayor parte de su poder, la democracia parece estar mucho más a salvo. Y tenemos, por lo tanto, el hecho de que diez de las doce democracias europeas y de habla inglesa, estables, son monarquías. Gran Bretaña, Suecia, Noruega, Dinamarca, Holanda, Bélgica, Luxemburgo, Australia, Canadá y Nueva Zelandia son reinos o dominios de una monarquía, mientras que las únicas repúblicas que reúnen las condiciones de procedimientos democráticos estables son los Estados Unidos y Suiza, además de Uruguay en América Latina.

La preservación de la monarquía ha retenido, aparentemente, para estas naciones, la lealtad de los sectores aristocráticos tradicionalistas y clericales de la población, que experimentaron una democratización e igualdad en aumento. Y al

aceptar a los estratos inferiores y al no resistirse hasta el punto en que una revolución hubiera sido necesaria, las clases conservadoras ganaron o retuvieron la lealtad de los nuevos "ciudadanos". En los países en que la monarquía fue destronada por una revolución, y la sucesión regular interrumpida, las fuerzas que luchaban en favor del trono continuaron a veces denegando la legitimidad a los sucesores republicanos hasta la quinta generación o más.

La monarquía constitucional que se transformó en una dictadura fascista, Italia, fue, a semejanza de la República Francesa, considerada como ilegítima por los grupos principales de la sociedad. La Casa de Saboya se enemistó con los católicos al destruir el poder temporal de los Papas, y tampoco fue sucesora legítima del viejo reino de las Dos Sicilias. En efecto, la Iglesia prohibía a los católicos participar en la política italiana casi hasta la Primera Guerra Mundial, y finalmente desistió de su posición sólo debido a su temor a los socialistas. Los católicos franceses adoptaron una actitud similar con respecto a la Tercera República durante el mismo período. Tanto la democracia italiana como la francesa tuvieron que actuar, durante gran parte de sus historias, sin el apoyo leal de importantes grupos de sus sociedades, tanto de la izquierda como de la derecha. Por lo tanto, una fuente fundamental de la legitimidad reside en la continuidad de importantes instituciones integradoras tradicionales durante un período de transición en el cual surgen nuevas instituciones.

El segundo tipo general de pérdida de la legitimidad se relaciona con las formas en que las diferentes sociedades tratan las crisis de "entrada en la política", la decisión en cuanto a la fecha en que nuevos grupos sociales obtendrán acceso al proceso político. En el siglo XIX estos nuevos grupos estaban principalmente constituidos por obreros industriales: en el siglo XX, por élites coloniales y pueblos agrícolas. Siempre que nuevos grupos se hacen activos políticamente (por ejemplo, cuando los trabajadores buscan primeramente el acceso al poder económico y político por medio de la organización económica y el sufragio, cuando la burguesía exige el acceso y la participación en el gobierno, cuando las élites coloniales insisten en un control sobre su propio sistema), un acceso fácil a las instituciones políticas legítimas tiende a ganar la lealtad de los nuevos grupos del sistema, y estos grupos, a su vez, pueden permitir a los antiguos

estratos dominantes mantener su propio status. En naciones como Alemania, en las que fue negado el acceso durante prolongados períodos, primeramente a la burguesía y más tarde a los trabajadores, y en las que se usó de la fuerza para restringir el acceso, los estratos inferiores se enemistaron con el sistema y adoptaron ideologías extremistas que, a su vez, impidieron que los grupos mejor situados aceptaran el movimiento político de los trabajadores como una alternativa legítima.

Los sistemas políticos que niegan el acceso de los nuevos estratos al poder, excepto por medio de una revolución, detienen también el desarrollo de la legitimidad al introducir esperanzas irrealizables en la liza política. Los grupos que tienen que abrirse camino en la política por la fuerza son proclives a exagerar las posibilidades que depara la participación política. En consecuencia, los regímenes democráticos nacidos bajo tal énfasis no sólo se enfrentan a la dificultad de ser considerados como ilegales por grupos leales al *ancien régime*, sino que también pueden ser rechazados por aquellos cuyas remotas esperanzas no se ven satisfechas por el cambio. Un ejemplo lo constituye Francia, donde los clericales del ala derecha consideraban la república como ilegal y los sectores de los estratos inferiores vieron sus esperanzas muy lejos de ser satisfechas. Y hoy día muchas de las nuevas naciones independientes de Asia y Africa se enfrentan al espinoso problema de ganarse la lealtad de las masas a los Estados democráticos que poco pueden hacer para satisfacer los objetivos utópicos que han sido fijados por los movimientos nacionalistas durante el período de colonialismo y la lucha de transición por la independencia.

En general, aun cuando el sistema político es razonablemente eficaz, si en algún momento el *status* de los principales grupos conservadores se halla amenazado, o si se niega el acceso a la política a grupos que surgen en períodos decisivos, la legitimidad del sistema permanecerá siempre en tela de juicio. Por otra parte, un derrumbamiento de la eficacia, repetidamente o por un largo período pondrá en peligro hasta la estabilidad de un sistema legítimo.

Una importante prueba de la legitimidad la constituye el grado en que algunas naciones han desarrollado una "cultura política secular" común, principalmente rituales y festividades nacionales. Los Estados Unidos han desarrollado una cultura

homogénea común en la veneración acordada a los padres de la patria. Abraham Lincoln, Theodore Roosevelt, y sus principios. Estos elementos comunes, a los cuales apelan todos los políticos norteamericanos, están presentes en todas las sociedades democráticas. En algunos países europeos, la izquierda y la derecha poseen un conjunto diferente de símbolos y héroes históricos diferentes. Francia ofrece el ejemplo más claro de una nación de ese tipo. Aquí las batallas que implican el uso de símbolos diferentes que comenzaron en 1789 se hallan, como lo señala Herbert Luethy, "todavía en su trayectoria, y la conclusión se mantiene todavía abierta: cada uno de estos períodos [de gran controversia política] divide aún a la izquierda y a la derecha, a los clericales y a los reaccionarios, en todas sus constelaciones determinadas históricamente".

El conocimiento de grado relativo de legitimidad de las instituciones políticas de una nación es de importancia clave en cualquier intento de analizar la estabilidad de estas instituciones cuando se las enfrenta con una crisis de eficacia. La relación entre diferentes grados de legitimidad y eficacia en sistemas políticos específicos puede ser presentada en forma de una tabla cuádruple, que incluya ejemplos de países caracterizados por las varias combinaciones posibles:

		Eficacia	
		+	-
Legitimidad	+	A	B
	-	C	D

Las asociaciones que recaen dentro del casillero A, es decir, que figuran en posiciones altas tanto en la escala de legitimidad como en la eficacia, poseen sistemas políticos estables como los Estados Unidos, Suecia y Gran Bretaña. Los regímenes ineficaces e ilegítimos, que caen dentro del casillero D, son por definición inestables y se derrumban, a menos que sean dictaduras que se mantienen por la fuerza, como los gobiernos actuales de Hungría y Alemania Oriental.

Las experiencias políticas de diferentes países, después de 1930, ilustran el efecto de otras combinaciones. En los últimos años de la década de 1920 a 1930, ni la república alemana ni la austriaca eran consideradas legítimas por amplios y poderosos

sectores de sus poblaciones. Sin embargo, ambas permanecieron moderadamente eficaces. En los términos de la tabla, caían dentro del casillero C. Cuando se derrumbó la eficacia de varios gobiernos en la década de 1930, las sociedades que gozaban de una posición alta en la escala de legitimidad permanecieron democráticas, mientras países como Alemania, Austria y España perdían su libertad, y Francia escapaba por poco de un destino similar. O sea, expresando los cambios en términos de la tabla, los países que de A pasaron a B permanecieron democráticos, mientras aquellos países que de C pasaron a D se derrumbaron. La derrota militar de 1940 destacó la baja posición de la democracia francesa en la escala de la legitimidad. Fue la única democracia derrotada que proporcionó un apoyo en gran escala a un régimen tipo Quisling.

Tales situaciones demuestran la utilidad de este tipo de análisis. Desde un punto de vista restringido, un sistema altamente eficaz pero ilegítimo, tal como una colonia bien gobernada, es más inestable que regímenes que son relativamente bajos en eficacia y altos en legitimidad. La estabilidad social de una nación como Tailandia, a pesar de sus periódicos golpes de Estado, se mantiene firme, en agudo contraste con la situación reinante en las antiguas naciones coloniales vecinas. Por otra parte, una eficacia prolongada durante varias generaciones puede proporcionar legitimidad a un sistema político. En el mundo moderno tal eficacia significa fundamentalmente un desarrollo económico constante. Las naciones que se adaptaron con más éxito a las exigencias de un sistema industrial poseen el mínimo de tensiones políticas internas, y han preservado su legitimidad tradicional o desarrollado fuertes símbolos nuevos.

La estructura social y económica que América Latina heredó de la península Ibérica le impidió seguir la dirección de las antiguas colonias inglesas, y sus repúblicas nunca desarrollaron los símbolos y el influjo de la legitimidad. La supervivencia de las nuevas democracias políticas de Asia y África dependerá, en gran medida, de su habilidad para satisfacer las necesidades de sus poblaciones durante un período prolongado, lo cual significará, probablemente, su habilidad para rivalizar con la industrialización.

LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS (1939)

Karl Popper

CUARTA PARTE

LAS DICTADURAS Y LAS DEMOCRACIAS
EN EL SIGLO XX

Introducción

El eminente científico social y escritor Karl Popper (1902-1994) es autor del muy citado libro *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Publicado en 1939, el libro tiene como objetivo fundamental denunciar la tentación totalitaria que subyace en los textos de los grandes ingenieros sociales como Platón o Marx. En las páginas que recogemos, Popper analiza lo que él llama la moralidad totalitaria defendida por Platón en *La República*. Esta moralidad enseña que el gobernante puede acudir a la mentira y el engaño por el supuesto bien de la comunidad, mientras que, curiosamente, los gobernados no gozan de esos mismos derechos. Según este criterio el fin (que en este caso podríamos llamar la utilidad colectiva) no solamente justifica cualquier estrategia o acción, sino que aplasta cualquier otra consideración ética fundada en los principios cristianos o humanistas. Con el propósito de ilustrar la idea de moralidad descrita por Platón y adoptada por Marx, Popper analiza cuál debería ser la función de la medicina. Si la utilidad colectiva es el valor más importante, el médico estaría obligado a curar sólo a esos pacientes que podrían ser útiles a la sociedad. Bajo esta lógica, la medicina y cualquier otra actividad con implicaciones sociales (y cuál actividad, nos podemos preguntar, no tiene tal implicación) quedarían subsumidas bajo el control del Estado.

En otro capítulo de su libro, que aquí reproducimos, Popper valora las profecías de Marx desde el punto de vista de sus aciertos y fracasos. Popper afirma que Marx acertó en muchos importantes aspectos como, por ejemplo, en torno a la inevitable y necesaria transformación —humanización— del capitalismo salvaje del Siglo XIX. La visión cataclísmica y numantina que Marx tuvo sobre el desarrollo social estaba, sin embargo, profundamente equivocada. Como nota Popper, no entraba en los esquemas de Marx la creación del estado de bienestar de las democracias industriales, ni la creciente importancia del Estado en todas las esferas del quehacer social.

Mientras que Marx predijo que la llegada del socialismo implicaría la desaparición del Estado, la historia ha demostrado que los regímenes llamados socialistas han sido precisamente los que han dado lugar al crecimiento masivo y distorsionado del poder estatal y de la burocracia; todo esto sin haber podido lograr el desarrollo económico.

Más adelante, Popper distingue entre las funciones del político y las del educador. Estas son funciones separadas, puesto que el político debe dedicarse fundamentalmente a resolver los problemas de la sociedad, evitando caer en la tentación de justificar medidas dictatoriales para impartir valores. Entre las funciones del educador, en cambio, uno sí puede idealmente contar la de transmitir valores "superiores" como la felicidad, etc. En todo caso, según Popper, la transmisión de valores es una tarea arriesgada y plagada de dificultades. Quizás el mayor peligro se centra en intentar hacer realidad ideas tales como el "pleno desarrollo de la personalidad". De nuevo, con estos esfuerzos se demuestra la arrogancia de las filosofías totalitarias. Los que verdaderamente valoran la educación cívica se dan cuenta de que lo más importante es equipar a los jóvenes con herramientas para que puedan elegir por sí mismos.

En la última parte de la selección que aquí presentamos, Popper insiste en que los críticos del "egoísmo individualista" no pueden ocultar que detrás de sus ideas se oculta otro egoísmo — el "colectivo". Los principios colectivistas comunican una idea errada — y fundamentalmente injusta — sobre el altruismo. Según esta visión los actos de mayor moralidad son aquellos en los que el individuo se sacrifica por la comunidad, convirtiéndose así en protagonista de la historia. Esta idea de protagonismo es a la vez injusta y desigual, puesto que es fomentada por los pocos, aristócratas políticos e intelectuales, que tienen probabilidades de alcanzar esta fama histórica. Por eso la obsesión de los tiranos "colectivistas" con el juicio de la historia. Popper, por su parte, aboga por una ética individual basada en el sacrificio anónimo y desligado del éxito y la recompensa.

* * *

El Filósofo Rey

El contraste entre la concepción platónica y la socrática es mayor todavía de lo que parecería desprenderse del análisis precedente. Dijimos ya que Platón siguió los pasos de Sócrates en su definición del filósofo. "¿A quiénes llamas verdaderos filósofos"? —A aquellos que aman la verdad— leemos en la República. Pero el propio Platón no se atiene totalmente a la verdad al efectuar esta afirmación. En efecto, dista mucho de creer realmente en ella y así, declara lisa y llanamente en otros lugares que es regio privilegio del soberano hacer pleno uso de las mentiras y el engaño: "Si hay alguien con derecho a mentir, éste sólo puede ser el gobernante de la ciudad, a fin de engañar a sus enemigos y a sus propios conciudadanos en beneficio de la comunidad; pero ningún otro debe gozar de este privilegio".

"Para el beneficio de la comunidad", dice Platón. Nuevamente se ve aquí que el principio de la utilidad colectiva constituye la consideración ética fundamental. La moralidad totalitaria lo gobierna todo, incluso la definición, la Idea, del filósofo. Casi no hace falta agregar que, por el mismo principio de conveniencia política, los súbditos están obligados a decir la verdad. "Si el gobernante sorprende a alguien en una mentira... entonces lo castigará, por fomentar una práctica que lesiona y pone en peligro a la ciudad...". Sólo en este último sentido, ligeramente inesperado, se muestran los gobernantes platónicos —los filósofos reyes— amantes de la verdad.

I

Platón ilustra esa aplicación del principio de la utilidad colectiva al problema de la veracidad con el ejemplo del médico. Dicho ejemplo ha sido bien elegido, pues a Platón le gusta equiparar su misión política a la de un salvador o médico del cuerpo enfermo de la sociedad. Aparte de esto, el papel que le asigna a la medicina arroja luz sobre el carácter totalitario de la ciudad platónica, donde el interés estatal domina la vida del ciudadano, desde el acoplamiento de sus padres hasta su tumba. Platón ve en la medicina una forma de política o, como él mismo dice, "considera a Esculapio, dios de la medicina, como un político". El arte de la medicina —nos explica— no debe tener por objeto la prolongación de la vida, sino, tan sólo, el interés

del estado. "En todas las comunidades correctamente gobernadas, cada individuo tiene una labor particular asignada dentro del estado. Es su obligación cumplir con esta tarea y a nadie le sobra tiempo para pasarse la vida enfermando y curando". En consecuencia, el médico "no tiene derecho a atender a un hombre incapaz de cumplir con sus obligaciones ordinarias, pues un hombre tal es inútil por sí mismo y para el estado". Añade a esto la consideración de que un hombre de ese tipo bien podría tener "hijos igualmente enfermos, probablemente", que también podrían convertirse en una carga para el estado. (En sus últimos años, pese a su odio cada vez mayor hacia el individualismo, Platón se refiere a la medicina con un enfoque de carácter más personalista. Así, se queja de los médicos que tratan a los ciudadanos libres como si fuesen esclavos, "impartiendo sus órdenes como un tirano cuya voluntad es ley, y pasando luego, apresuradamente, a tratar al siguiente paciente-esclavo", y reclama mayor gentileza y paciencia en el tratamiento médico, por lo menos para con aquellos que no son esclavos.) En cuanto al uso de las mentiras y el engaño, Platón sugiere que éstos son "útiles sólo a manera de remedio"; pero el gobernante de un estado, insiste Platón, no debe comportarse como algunos de esos "médicos corrientes" que carecen de la valentía necesaria para administrar remedios drásticos. El filósofo rey, amante de la verdad en su calidad de filósofo, debe, como rey, ser "más valiente", puesto que ha de tener la determinación suficiente "para administrar buenas dosis de mentiras y decepciones..." en beneficio de los súbditos, se apresura a añadir Platón. Lo cual significa, como ya sabemos, y volvemos a comprobar aquí a través de la referencia que hace Platón a la medicina, "en beneficio del estado". Kant observó cierta vez, con espíritu totalmente distinto, que la frase "la veracidad es la mejor política" podía ser, en verdad, cuestionable, en tanto que el valor de la frase "la veracidad es mejor que la política", se encuentra más allá de toda discusión.

Valoración de la Profecía de Marx

Los argumentos en que reposa la profecía histórica de Marx carecen de validez. Su ingeniosa tentativa de extraer conclusiones proféticas de la observación de las tendencias

económicas contemporáneas fracasó lamentablemente. Y la razón de este fracaso no reside en una posible insuficiencia de la base empírica del argumento. El análisis sociológico y económico marxista de la sociedad contemporánea puede haber sido algo unilateral pero, pese a esta tendencia, es excelente en la medida en que involucra una descripción de los hechos. La razón del fracaso de Marx como profeta reside enteramente en la pobreza del historicismo como tal, en el simple hecho de que aun cuando observemos lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no la misma apariencia.

Debemos admitir que Marx vio muchas cosas en su justa magnitud. Si consideramos únicamente su profecía de que el sistema del capitalismo sin trabas —tal como él lo conocía— no habría de durar mucho tiempo, mientras que sus defensores pensaban que duraría eternamente, tendremos que reconocer que Marx estaba en lo cierto. También tenía razón al afirmar que sería la "lucha de clases", la asociación de los trabajadores, la que habría de provocar la transformación del sistema económico en otro nuevo y mejor. Pero lo que no podemos admitir es que Marx haya predicho con el nombre de socialismo, el advenimiento del nuevo sistema: el intervencionismo. La verdad es que no tuvo la menor sospecha de lo que deparaba el futuro. Lo que él llamó "socialismo" era profundamente distinto de cualquier forma de intervencionismo, aun de la forma rusa, pues creía firmemente que la inminente transformación habría de quitar influencia al estado, tanto política como económica en tanto que el intervencionismo la ha acrecentado en todas partes.

Puesto que he venido criticando a Marx y, hasta cierto punto, alabando el intervencionismo democrático gradual...quisiera dejar bien aclarado que admiro la esperanza de Marx de un decrecimiento de la influencia estatal. Indudablemente, el más grave peligro del intervencionismo —especialmente de cualquier intervención directa— es el de conducir al aumento del poder estatal y la burocracia. La mayoría de los intervencionistas hacen caso omiso de ello o cierran los ojos ante la evidencia, lo cual agrava aún más este peligro. Sin embargo, creo que una vez que se lo encare abiertamente, será posible dominarlo, pues se trata, una vez más, de un mero problema de tecnología social y de ingeniería social gradual.

Pero es importante frenarlo a tiempo, pues constituye una seria amenaza para la democracia. No sólo debemos planificar para la seguridad, sino también para la libertad; si no por otra razón, porque la libertad es lo único que puede asegurar la seguridad...

Pero si se tienen en cuenta todas esas exitosas e importantes predicciones, ¿puede hablarse de la pobreza del historicismo? Si las predicciones históricas de Marx se han cumplido, aunque más no sea parcialmente, no es posible descartar su método a la ligera. Sin embargo, un examen más minucioso de los aciertos de Marx nos demuestra que no fue en modo alguno su método historicista el que lo condujo al éxito, sino siempre los métodos del análisis institucional. Vemos, pues, que no es un análisis historicista sino típicamente institucional el que lleva a la conclusión de que los capitalistas se ven forzados por la competencia a aumentar la productividad. Y también institucional es el análisis en que Marx basa su teoría del ciclo económico y del excedente de población. Y hasta la teoría de la lucha de clases es institucional, pues forma parte del mecanismo mediante el cual se controla la distribución de la riqueza y también la del poder, mecanismo que hace posible los acuerdos colectivos en el sentido más lato de la expresión. En ningún punto de estos análisis desempeñan el menor papel las “leyes del desarrollo histórico”, las etapas, períodos, o tendencias historicistas típicas. Por otra parte, ninguna de las más ambiciosas conclusiones historicistas de Marx, ninguna de sus “inexorables leyes del desarrollo” ni sus “etapas de la historia por las cuales hay que pasar forzosamente”, se han cumplido en la realidad. Marx acertó sólo en la medida en que analizó las instituciones y sus funciones. Y también es cierto lo contrario: ninguna de sus profecías históricas más ambiciosas y de mayores alcances cae dentro del radio del análisis institucional. Dondequiera que se intenta apoyarlas mediante un análisis de ese tipo, la conclusión carece de validez. En realidad, si se las compara con los elevados patrones de Marx, las profecías más amplias se desenvuelven sobre un plano intelectual más bien bajo. No sólo contienen un alto grado de pensamiento emocional, sino que carecen también de imaginación política. En términos generales, Marx compartió la creencia de los industrialistas progresistas, de los “burgueses” de su tiempo, en la ley del progreso. Pero este ingenuo optimismo historicista, de Hegel y Comte, de Marx y Mill, no es menos

supersticioso que el historicismo pesimista de un Platón o un Spengler. Y no puede ser éste peor bagaje para un profeta, puesto que debe poner riendas a su imaginación histórica. En realidad, es necesario reconocer como uno de los principios de toda concepción política libre de prejuicios que en los asuntos humanos todo es posible, y, más específicamente, que no debe excluirse ningún proceso concebible sobre la base de que viola la pretendida tendencia del progreso humano o cualquiera de las otras leyes de la “naturaleza humana”. “El hecho del progreso” —nos dice H. A. L. Fisher— “está escrito con letras claras e inconfundibles en la página de la historia, pero el progreso no es una ley de la naturaleza. El terreno ganado por una generación puede perderlo la siguiente”.

De acuerdo con el principio de que todo es posible, conviene señalar que las profecías de Marx podrían haber resultado ciertas. Una fe como el optimismo progresista del siglo XIX puede constituir una poderosa fuerza política y ayudar a producir lo que predice. De este modo, no se debe considerar corroborada una teoría y atribuirle carácter científico por el hecho de que se hayan cumplido sus predicciones. Muchas veces estas presuntas corroboraciones no son sino consecuencia de su carácter religioso y de la fuerza de la fe mística que ha sido capaz de inspirar a los hombres. Y en el marxismo, en particular, el elemento religioso es inconfundible. En la hora de su mayor miseria y degradación, las predicciones de Marx dieron a los trabajadores una fe inmovible en su misión y en el gran futuro que su movimiento estaba elaborando para la humanidad. Volviendo la vista al curso de los acontecimientos desde 1864 hasta 1930, creo que de no ser por el hecho algo accidental de que Marx no alentó las investigaciones en el campo de la tecnología social, los problemas europeos se habrían desarrollado bajo la influencia de esta religión profética, hacia un socialismo de tipo no colectivista. Una preparación acabada para la ingeniería social, para la planificación de un mundo libre, por parte de los marxistas rusos, como así también de los de Europa central, podría haber conducido a un éxito inconfundible, convenciendo a todos los amigos de la sociedad abierta. Sin embargo, esto no hubiera sido la corroboración de una profecía científica. Sólo habría sido el resultado de un movimiento religioso, el resultado de la fe en el humanitarismo, combinada

con el uso crítico de nuestra razón con el fin de transformar el mundo.

Pero las cosas siguieron un curso diferente. El elemento profético del credo marxista predominó en las mentes de sus adeptos. Hizo a un lado todo lo demás, desterrando el poder del juicio frío y crítico y destruyendo la creencia de que es posible cambiar el mundo por medio de la razón. Todo lo que quedó de la enseñanza de Marx fue la filosofía oracular de Hegel, que, bajo el atavío marxista, hoy amenaza paralizar la lucha por la sociedad abierta...

En el fondo de todo esto yace una verdadera dificultad. Si bien está perfectamente claro... que el político debe limitarse a luchar contra los males, en lugar de combatir por valores "positivos" o "superiores" tales como la felicidad, etc., el maestro se encuentra, en principio, en una posición diferente. Aunque no debe imponer su escala de valores "superiores" a sus alumnos, debe tratar, ciertamente, de estimular su interés por estos valores. Debe, en una palabra, cuidar el espíritu de sus alumnos. (Cuando Sócrates les decía a sus amigos que cuidasen de su espíritu, él estaba cuidándolos a ellos). Existe, pues, algo así como un elemento romántico o estético en la educación, que de ningún modo debe participar de la política. Pero si bien esto es cierto en principio, difícilmente podría aplicarse a nuestro sistema educacional, pues presupone una relación de amistad entre maestro y discípulo, que... puede llegar a su término por decisión de cualquiera de las partes. (Sócrates elegía a sus amigos y ellos lo elegían a él). El número mismo de alumnos hace todo esto completamente imposible en nuestras escuelas. En consecuencia, toda tentativa de imponer valores superiores no sólo resulta infructuosa sino que —debemos insistir en ello— tiende a producir un efecto perjudicial mucho más concreto y público que el perseguido originalmente. Y debemos reconocer que el principio de que aquéllos confiados a nuestro cuidado deben ser preservados, ante todo, de cualquier daño, debe ser tan fundamental en la educación como en la medicina. "No hagamos daño" (y, por lo tanto, "demostramos a la juventud lo que necesita con mayor urgencia para independizarse de nosotros y estar en condiciones de elegir por sí misma"): he ahí un valioso objetivo para nuestro sistema educacional, cuya consecución, pese a lo modesto que parece, es sin embargo bastante remota. En su lugar, están de moda los

objetivos "superiores", típicamente románticos y carentes de sentido, tales como, por ejemplo, el "pleno desarrollo de la personalidad".

Bajo la influencia de estas ideas románticas, el individualismo sigue siendo identificado todavía con el egoísmo —a la manera de Platón— y el altruísmo con el colectivismo (es decir, con la sustitución del egoísmo individualista por el egoísmo colectivo). Pero esto nos obstruye incluso el camino hacia una formulación precisa del problema principal, a saber, cómo obtener una sana apreciación de la propia importancia en relación con los demás individuos. Puesto que sentimos, con razón, que debemos aspirar a algo más fuera de nosotros mismos, algo a lo cual podamos dedicarnos y sacrificarnos, concluimos que ese algo debe ser el ente colectivo con su "misión histórica". Se nos aconseja, pues, que realicemos sacrificios y, al mismo tiempo, se nos asegura que de este modo haremos un excelente negocio. Se proclama, en efecto, que debemos sacrificarnos, pues en esa forma habremos de obtener honor y fama; habremos de convertirnos en "protagonistas", en los héroes de la historia; a costa de un pequeño riesgo, obtendremos grandes recompensas. He ahí la dudosa moralidad de un período en que sólo contaba una minúscula minoría y en que a nadie le preocupaba el "vulgo". Es la moralidad de aquellos que, en su carácter de aristócratas políticos o intelectuales, tenían cierta probabilidad de pasar a los libros de historia. No puede ser, en modo alguno, la moralidad de aquellos que están de parte de la justicia y del igualitarismo, pues la fama histórica no puede ser justa y sólo la pueden alcanzar unos pocos. A la innumerable masa de hombres que tienen iguales o mayores méritos, siempre les aguardará el olvido.

Quizá deba admitirse que la ética de Heráclito, la doctrina de que la mayor recompensa es aquella que sólo la posteridad es capaz de brindar, puede ser ligeramente superior, quizá, en cierto sentido, a una doctrina ética que nos enseñe a buscar la recompensa en el presente inmediato. Pero no es eso lo que necesitamos. Lo que necesitamos es una ética que desdeñe todo éxito y toda recompensa. Y no hace falta inventar esta ética: en efecto, no es nueva y ya la enseñó hace mucho tiempo el cristianismo, por lo menos en sus comienzos. Y la enseñanza también, en nuestros días, la cooperación científica e industrial. Afortunadamente, la romántica moralidad historicista de la fama

parece hallarse en decadencia; así lo demuestra, en todo caso, el Soldado Desconocido. Comenzamos a comprender por fin que el sacrificio puede significar tanto o más aún, cuando se lo hace anónimamente. Y nuestra educación ética debe basarse en este convencimiento. Se nos debe enseñar a hacer nuestro trabajo, a sacrificarnos por él y a no encontrar halago en la alabanza o en la ausencia de culpa. (El hecho de que todos necesitemos algo de estímulo, esperanzas, lisonjas y aun de culpas, es otra cuestión completamente distinta). Debemos encontrarnos justificados por nuestra tarea, por lo que nosotros mismos hacemos, y no por un ficticio “significado de la historia”.

LAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA DICTADURA TOTALITARIA (1954)

Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski

Introducción

Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski son los autores del conocido libro *Totalitarianismo*, el cual fue publicado por primera vez en 1954. Reflexionando sobre la experiencia nazi y comunista propusieron una nueva categoría de dictadura —la totalitaria, cuya característica fundamental era la pretensión de controlar y dirigir todos los aspectos de la vida de la sociedad. El texto cuyos fragmentos a continuación publicamos proviene de un libro posterior publicado en 1965. En él, los autores refinan su definición de lo que es un régimen totalitario y explican por qué (y en qué) su modelo es diferente al presentado por Karl Popper —en el cual, como vimos, se insistía en el hilo que unía a Platón, Marx y Lenin. Para Friedrich y Brzezinski el argumento de Popper suscita confusión. Platón “era un autoritario”, pero la dictadura totalitaria se tiene que entender como algo nuevo, “un tipo nuevo de autocracia” o “la adaptación de la autocracia a la sociedad industrial del siglo XX”. Las características de la dictadura totalitaria son: (1) “una elaborada ideología...con pretensión milenarista”; (2) “un partido de masas único, que suele dirigir un solo hombre, un ‘dictador’”; (3) “un sistema de terror, físico o psíquico, ejercitado a través del control del partido y de la policía secreta”; (4) “control sobre todos los medios de comunicación de masas, como la prensa, la radio y la cinematografía”; (5) “un control... del uso efectivo de todas las armas de combate”; y (6) “un control y una dirección centralizados de toda la economía”. “Quizás la clave o condición previa para el desarrollo del régimen totalitario es la tecnología moderna y la capacidad de control que ella permite”. La tecnología moderna es también el talón de Aquiles de estos regímenes, ya que la revolución en los medios de comunicación permiten una mayor difusión de ideas a través de la radio, la televisión, y, hoy en día, el internet e impiden el sostenimiento de tales regímenes a largo plazo.

Los regímenes totalitarios son autocracias. Cuando se dice de ellos que son tiranías, despotismos o absolutismos se denuncia el rasgo fundamental de tales regímenes, porque todas estas palabras tienen un fuerte matiz despectivo. Cuando se autodenominan “democracias”, que califican con el adjetivo de “populares”, no contradicen estas acusaciones, salvo en que tratan de sugerir que son buenos o dignos de encomio. Si se examina el significado que los totalitaristas adjudican a la expresión “democracia popular”, se verá que con ello denotan un tipo de autocracia. Los líderes del pueblo, identificados con los líderes del partido gobernante, tienen la última palabra. Sus resoluciones, una vez decididas y aclamadas en una reunión del partido, tienen carácter definitivo. Trátase de una norma, de una opinión, de una medida o de cualquier otro acto de gobierno, ellos son el *autokrator*, el dirigente que sólo depende de sí mismo. La dictadura totalitaria es, en cierto sentido, la adaptación de la autocracia a la sociedad industrial del siglo XX.

Así pues, por lo que hace a su característica falta de responsabilidad ante otras instancias, la dictadura totalitaria se parece a formas más antiguas de autocracia. Pero, según nuestra opinión, la dictadura totalitaria constituye, históricamente, una innovación y es *sui generis*. Hemos llegado asimismo a la conclusión de que las dictaduras totalitarias fascistas y comunistas se asemejan o, en todo caso, se parecen más entre sí que a cualquier otro sistema de gobierno, incluidas las fórmulas más antiguas de autocracia. Estas dos tesis se vinculan estrechamente y deben ser examinadas conjuntamente. Se vinculan también con una tercera, la de que la forma que acabaría adoptando la dictadura totalitaria en la realidad no se corresponde exactamente con las intenciones de quienes la crearon —Mussolini hablaba de ella, aunque dándole un sentido distinto— sino que ha sido el resultado de las condiciones políticas en que se encontraron los movimientos revolucionarios anticonstitucionalistas y antidemocráticos y sus dirigentes. Antes de examinar estas proposiciones es preciso considerar una teoría muy difundida acerca del totalitarismo.

Se trata de una teoría que gira en torno a los esfuerzos del régimen por remodelar y transformar a los seres humanos bajo su control a imagen de su ideología. Como tal, se la puede considerar una teoría ideológica o antropológica del totalitarismo.

Sostiene que la “esencia” del totalitarismo debe buscarse en el control total que ese régimen ejerce sobre la vida diaria de sus ciudadanos; más concretamente, del control que ejerce no sólo sobre sus actividades, sino también sobre sus pensamientos y actitudes. “El criterio particular del gobierno totalitario es la violación rastrera [*sic*] del hombre mediante la perversión de sus pensamientos y de su vida social”, ha escrito uno de los mayores exponentes de esta opinión. “El gobierno totalitario —añadía— es la idea, convertida en acción política, de que el mundo y la vida social son ilimitadamente transformables”. En comparación con esta “esencia”, la organización y los métodos, se afirma, son criterios de importancia secundaria. Hay que poner una serie de objeciones a esta teoría. La primera es puramente pragmática. En tanto se trate de lograr un control total, la intención de los totalitarismos está ciertamente destinada al fracaso: es imposible alcanzar tal control, ni siquiera sobre los afiliados y cuadros del propio partido, y mucho menos sobre la población en general. Los procedimientos generados por este deseo de control total, esta “pasión por la unanimidad” como la denominaremos más adelante en este análisis, son altamente significativos, han evolucionado a lo largo del tiempo y han variado grandemente en las distintas etapas. Tal vez hayan sido los comunistas chinos los que, con sus métodos de control del pensamiento, los hayan llevado más lejos, pero también fueron diferentes bajo Lenin y Stalin, bajo Hitler y Mussolini. Aparte de esta objeción pragmática, sin embargo, surge también una de índole comparativa e histórica, porque tal preocupación de cariz ideológico por el hombre total, tal intención de control completo, también ha caracterizado a otros regímenes del pasado, especialmente los teocráticos, como los de puritanos y musulmanes. También ha encontrado expresión en algunos de los más elevados sistemas filosóficos, sobre todo el de Platón, quien aboga, por cierto, en *La República*, *Critón o del Estado y Las Leyes*, por el control total en interés del buen orden de la comunidad política. Esto, a su vez, ha llevado a una profunda y desgraciada interpretación totalitarista de Platón: era un autoritario, favorable a la autocracia de los sabios. La confusión ha ocasionado luego una mala interpretación de ciertas formas de gobierno tiránico de la antigüedad clásica, a las que se considera “totalitarias”, sobre la base de que, por ejemplo, en

Esparta "la vida y la actividad de la población entera estaban continuamente sujetas a una estrecha regimentación estatal". Finalmente, habría que definir como totalitario el orden del monasterio medieval, porque se caracterizaba por ese esquema de control total. En realidad, muchos gobiernos "primitivos" parecen también ser totalitarios, debido a su estrecho control sobre todos los participantes. La verdadera diferencia específica, la innovación de los regímenes totalitarios, es la organización y los métodos que se han desarrollado y que aplican con ayuda de los modernos artificios de la técnica con el fin de resucitar aquel control total al servicio de un movimiento de motivaciones ideológicas, cuyo objetivo es la destrucción y la reconstrucción totales de una sociedad de masas. Por eso es de desear el uso del vocablo "totalismo" para designar el fenómeno mucho más general que se acaba de reseñar, como ha propuesto recientemente un minucioso analista de los métodos chinos de control del pensamiento.

La dictadura totalitaria surge entonces como un sistema de gobierno destinado a realizar intenciones totalistas en unas condiciones políticas y técnicas modernas, como un tipo nuevo de autocracia. La declarada intención de crear el "hombre nuevo", según muchas informaciones, ha dado resultados significativos donde el régimen ha durado lo suficiente como en Rusia. En opinión de una autoridad reconocida, "los rasgos más atractivos de los rusos, su naturalidad y candor, son los que más han sufrido". Este autor considera que ello constituye "una transformación profunda y aparentemente permanente", a la vez que "pasmosa". En pocas palabras, la tendencia al control total, pese a que nunca logra tal control, produce efectos humanos altamente significativos...

Antes de abordar, sin embargo, estas características comunes, existe otra diferencia que solían poner de relieve muchos de los que deseaban "negociar" con Hitler o que admiraban a Mussolini y, por ello, argüían que, lejos de ser absolutamente iguales a la dictadura comunista, los regímenes fascistas tenían que ser considerados en realidad como formas autoritarias de gobierno constitucional. Es cierto que en la Italia fascista sobrevivieron más formas de las anteriores sociedad liberal y constitucional que en Rusia o en China comunista. El prometedor período de la Duma se redujo a nada a consecuencia de la guerra y la desintegración del zarismo, mientras que el

período de Kerensky fue demasiado breve y demasiado superficial como para resultar significativo para el futuro. Análogamente, en China, el Kuomintang fracasó en el desarrollo de un orden constitucional eficaz, aunque se constituyeron varios consejos; pero éstos sólo eran la fachada de una dictadura militar despedazada por un localismo anárquico, epitomizado en el gobierno de los señores de la guerra. En los países satélites soviéticos, en cambio, siguen funcionando diversas supervivencias del pasado no totalitario. En Polonia, Checoslovaquia, Hungría y Yugoslavia encontramos instituciones tales como universidades, Iglesias y escuelas. Es factible que, si se estableciera una dictadura comunista en Gran Bretaña o en Francia, la situación fuera similar, y que allí seguirían actuando aún más instituciones de la era liberal, por lo menos durante un considerable período inicial. Es precisamente este argumento el que han anticipado algunos radicales británicos como Sidney y Beatrice Webb. La tendencia a sobrevivir de algunos fragmentos aislados del anterior estado de la sociedad ha constituido una importante fuente de interpretaciones erróneas de la sociedad totalitaria fascista, especialmente en el caso de Italia. En la década de 1920 se solía interpretar el totalitarismo italiano como una "mera" forma autoritaria de gobierno de la clase media, con trenes que funcionaban puntualmente y sin mendigos por las calles. En el caso de Alemania, esta interpretación errónea adoptó una forma ligeramente diferente. En los años treinta, diversos autores trataron de interpretar el totalitarismo alemán como "la fase final del capitalismo" o como un "imperialismo militarista". Estas interpretaciones destacan la continuidad de la economía "capitalista", cuyos líderes dominan el régimen. Los hechos, tal como los conocemos, no se corresponden con esta forma de ver las cosas. Para quien simpatizara con el socialismo o el comunismo, era muy tentador definir la dictadura totalitaria de Hitler única y exclusivamente como una sociedad capitalista y, por ello, completamente opuesta a la "nueva civilización" que estaba surgiendo en la Unión Soviética. Estas breves observaciones habrán indicado, es de esperar, por qué puede ser erróneo considerar las dictaduras totalitarias analizadas como exactamente iguales o básicamente diferentes. Por qué son básicamente semejantes es lo que queda por demostrar, y a este argumento clave pasamos ahora.

Las características o rasgos básicos comunes a las dictaduras totalitarias que sugerimos son seis. El "síndrome", o modelo de rasgos interrelacionados, de la dictadura totalitaria se compone de una ideología, un partido único encabezado por un solo hombre, una policía terrorista, un monopolio de las comunicaciones, un monopolio de las armas y una economía de dirección centralizada. De éstos, los dos últimos se encuentran también en sistemas constitucionales: la Gran Bretaña socialista ha centralizado la dirección de la economía y todos los Estados modernos poseen el monopolio de las armas. El que estos dos últimos elementos indiquen una "tendencia" hacia el totalitarismo es una cuestión que desarrollaremos en nuestro último capítulo. Estas seis características básicas, que, a nuestro entender, constituyen el patrón o modelo distintivo de la dictadura totalitaria, forman un conjunto de rasgos que se entrelazan y apoyan mutuamente, como es habitual en los sistemas "orgánicos". No se los debe considerar, por ende, aisladamente, ni hacer de ellos el punto focal de comparaciones del estilo de "César desarrolló una policía secreta terrorista, por lo tanto fue el primer dictador totalitario", o "la Iglesia Católica ha aplicado el control ideológico del pensamiento, por lo tanto...".

Todas las dictaduras totalitarias poseen los siguientes rasgos:

1) Una elaborada ideología, consistente en un cuerpo de doctrina oficial que cubre todos los aspectos vitales de la existencia del hombre, a la cual se supone que se adhieren, por lo menos pasivamente, todos los que viven en esa sociedad: es característico que esta ideología apunte y se proyecte hacia un estado final perfecto de la humanidad; es decir, contiene una pretensión milenarista, basada en el rechazo radical de la sociedad existente y la conquista del mundo para la nueva sociedad.

2) Un partido de masas único, que suele dirigir un solo hombre, el "dictador", integrado por un porcentaje relativamente pequeño de la población total (hasta un 10 por 100), con un núcleo activista apasionado e incuestionablemente entregado a la ideología y dispuesto a ayudar de todas las maneras posibles a promover su aceptación generalizada; dicho partido se halla organizado de manera jerárquica y oligárquica, y suele controlar la burocracia gubernamental o mantener una relación de simbiosis total con la misma.

3) Un sistema de terror, físico o psíquico, ejercido a través del control del partido y de la policía secreta, que apoya al partido pero también lo supervisa para sus líderes, y dirigido, por lo general, no sólo contra algunos "enemigos" señalables del régimen, sino contra ciertas clases de la población elegidas más o menos arbitrariamente; el terror, sea de la policía secreta o de las presiones sociales dirigidas por el partido se basa en un empleo sistemático de los métodos de la ciencia moderna y, más específicamente, de la psicología científica.

4) Un monopolio tecnológicamente condicionado y casi completo, por parte del partido y del gobierno, sobre el control de todos los medios de comunicación de masas, como la prensa, la radio y la cinematografía.

5) Un control, también condicionado tecnológicamente y casi completo, del uso efectivo de todas las armas de combate.

6) Un control y una dirección centralizados de toda la economía, a través de la coordinación burocrática de entidades corporativas antes independientes, que también suele incluir a la mayoría de las demás actividades de asociaciones o de grupos.

En buena parte de lo que antecede, se cita la tecnología moderna como una condición importantísima para la invención del modelo totalitario. Este aspecto del totalitarismo es particularmente visible en el área del armamento y las comunicaciones, pero también interviene en el terrorismo de las policías secretas, que depende de las posibilidades técnicamente avanzadas de supervisión y control del movimiento de las personas. Por otra parte, una economía de dirección centralizada presupone mecanismos de información, catalogación y cálculo que sólo puede suministrar la tecnología moderna. En suma, cuatro de las seis características están condicionadas por la tecnología. Para apreciar lo que los avances tecnológicos significan en términos de control político, piénsese sólo en el terreno de los armamentos. La Constitución de los Estados Unidos (cuarta enmienda) garantiza a cada ciudadano el derecho de portar armas. En tiempos de los *Minutemen** era éste un derecho muy importante, y la libertad del ciudadano la simbolizaba una pistola sobre un corazón, como acontece todavía en la Suiza de hoy en día. Pero ¿quién podrá "portar" armas como un tanque, un bombardero o un lanzallamas, por no mencionar la bomba atómica? El ciudadano como individuo, e

incluso como miembro de grupos mayores, está simplemente indefenso frente a la abrumadora superioridad tecnológica de quienes pueden concentrar en sus manos los medios para manejar las armas modernas y, con ello, coaccionar físicamente el conjunto de los ciudadanos. Observaciones similares son aplicables al teléfono y el telégrafo, la prensa, la radio y la televisión, y así sucesivamente. La "libertad" ya no tiene el mismo potencial que hace ciento o hace cincuenta años, cuando dependía del esfuerzo individual. Con pocas excepciones, el avance tecnológico tiende hacia organizaciones de tamaño cada vez mayor. En la perspectiva de estos cuatro rasgos, por ende, las sociedades totalitarias parecen meras exageraciones, y con todo exageraciones lógicas, del nivel tecnológico de la sociedad moderna.

Ni la ideología ni el partido tienen una relación significativa con el nivel de la tecnología. Existen, por supuesto, algunas conexiones, porque la conversión de las masas que continuamente busca la propaganda totalitaria mediante el empleo efectivo del monopolio de las comunicaciones no podría darse sin ellas. Aquí puede acotarse que los comunistas chinos, careciendo de los medios de comunicación de masas, echaron mano del adoctrinamiento personal en grupos pequeños, lo cual, dicho sea de paso, les dio la oportunidad de sustituir a la familia por esos grupos y transferir a ellos la tradición filial. De hecho, consideran que este proceso representa la característica clave de su democracia popular.

La ideología y el partido están condicionados por la democracia moderna. Los mismos líderes totalitarios consideran sus sistemas como la culminación de la democracia, como la verdadera democracia que reemplaza a la democracia plutocrática de la burguesía. Desde un punto de vista más objetivo, se diría que, por comparación con la democracia constitucional, constituyen un tipo absolutista, y, por ende, autocrático, de democracia. De ahí que puedan nacer de esta última, pervirtiéndola. No se trata sólo de que Hitler, Mussolini y Lenin** construyeran unos partidos típicos dentro de un contexto constitucional, si no democrático, sino que, además, la relación existente entre la preponderancia de la ideología y el papel que en los partidos democráticos desempeñan las plataformas y otras maneras de fijar los objetivos ideológicos es a todas luces evidente. Seguramente, los partidos totalitarios

evolucionaron hacia un modelo marcadamente autoritario en respuesta a la necesidad de convertirse en instrumentos efectivos de acción revolucionaria; pero, al mismo tiempo, sus dirigentes, empezando por Marx y Engels, se consideraban como la vanguardia del movimiento democrático de su época, y Stalin habló siempre de la sociedad totalitaria soviética como de la "democracia perfecta"; Hitler y Mussolini hicieron declaraciones parecidas. Tanto con la fraternidad universal del proletariado como con la comunidad nacional se aspiraba a reemplazar las divisiones clasistas de las sociedades pasadas por una armonía total: la sociedad sin clases de la tradición socialista.

*El *Minutemen* era un tipo especial de miliciano de la guerra de la Independencia de los Estados Unidos, que, como su nombre indica, disponía de "un minuto" para equiparse y tomar las armas, cuando alguna emergencia venía a sacarlo de su trabajo cotidiano.

**El Partido Bolchevique de Lenin, en los hechos, bastante distinto del modelo autocrático y monolítico que él mismo diseñó en *¿Qué hacer?*

ASPECTOS DE LA DEMOCRACIA (1962)

Giovanni Sartori

Introducción

Sartori, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Florencia (Italia) y reconocido experto en temas de teoría política y constitucionalismo, es el autor de los fragmentos que citamos a continuación. Estos textos provienen de su libro *Aspectos de la Democracia*, publicado en 1962. Su discusión, tanto de lo que es y no es la democracia, como de lo que es el totalitarismo, ayuda a clarificar sustancialmente los temas en debate y sirve para desarrollar una teoría moderna de la democracia.

Sartori empieza por analizar la ampliamente difundida idea de “todo el poder para el pueblo” desde una óptica crítica. Si bien él piensa que en situaciones dictatoriales esta idea puede ayudar en la lucha por la democracia, también insiste en que puede legitimar, paradójicamente, situaciones de poder absoluto. Esto ocurre cuando un dictador, insistiendo que gobierna por el bien de la sociedad, no acepta límite, ni constitucional, ni político, a su ejercicio del poder. En una situación democrática, según Sartori, el ejercicio del poder por parte del pueblo implica tener la posibilidad real de cambiar a sus gobernantes, sin tener, por esto, que ejercer de facto el poder directo. La verdadera democracia es, por lo tanto, “todo el poder para nadie”.

Para definir el concepto democracia, Sartori insiste en que primero se debe determinar lo que no es democracia. La idea de la democracia es antitética a la del poder absoluto, es decir, al absolutismo o al poder exento de otros poderes que lo contrapesen. Para Sartori el poder absoluto surge y se consolida cuando se debilitan los repositorios de poder localizados en el seno de la sociedad y se concentran en el poder del Estado.

Sartori utiliza el término autocracia para definir lo que no es democracia, concluyendo que la democracia es un sistema caracterizado por el hecho de que el gobernante, cuyo mandato está fijado por ley, depende siempre de la aprobación del pueblo mediante voto secreto y en situación de amplias libertades

personales. Es necesario un consenso real dentro de la sociedad para que una verdadera democracia exista. Y este consenso debe ser alcanzado en un ambiente de libre expresión y en donde existan candidaturas alternativas en el momento electoral.

Más tarde Sartori nota que existen diversas ideas en torno a lo que significa el concepto de democracia. Quizás las más famosas de estas conceptualizaciones en el siglo XX provienen de los escritos de Marx y Lenin. Entre ellos había una discrepancia profunda. Según Sartori, Marx entendía la “democracia comunista” desde un punto de vista económico, básicamente relacionado con la igualdad económica de una sociedad de trabajadores en la cual no habría necesidad de un Estado. Para Marx la democracia era, por lo menos, posible. Y cuando él se vio en la necesidad de describir cuáles eran las medidas políticas necesarias para llegar a esta “democracia comunista”, él insistió en la necesidad de la supresión del ejército, la policía y la burocracia permanente, en la importancia del sufragio universal, la breve duración y revocabilidad de los nombramientos, la designación de jueces por elección y la posibilidad de su revocación. Aún cuando Marx justifica la dictadura del proletariado, lo hace en base a la defensa de la democracia.

Sartori tiene razón en esto y, también, en insistir que una cuidadosa examinación de las ideas de Lenin (expresadas en su obra *Estado y Revolución*) revela que el leninismo, producto quizás de una cultura con unas fuertes raíces en el despotismo asiático, le tiene un desprecio tal a la cultura burguesa que no solamente aboga por la eliminación del Estado, sino también por la abolición de la democracia misma. Sabido es que ningún régimen leninista ha eliminado al Estado. Pero si en algo han tenido éxito los partidos y líderes inspirados por las ideas leninistas (afortunadamente quedan pocos) fue en construir eficaces estados totalitarios.

* * *

El Tema: Perfeccionismo y Utopía

El principio democrático en su máxima pureza, reclama “todo el poder para el pueblo”. Considerado literalmente, este

principio es inequívoco. Pero tan pronto como se considera en funcionamiento, se ve que toma dos significados opuestos. Mientras funciona en un sistema no democrático, obra como un principio limitativo del poder (del poder del adversario naturalmente), y en cambio, cuando funciona dentro de una democracia, reclama un poder ilimitado. Por lo mismo, en el primer caso, el efecto de la deontología democrática es delimitar el poder, pero en el segundo es volver a crear un poder ilimitado. Esto significa que, en un punto determinado, el principio de "todo el poder para el pueblo" deja de ser un arma contra el poder absoluto y se convierte en lo opuesto, es decir, en un nuevo principio absolutista.

Podría decirse que no es lo mismo el absolutismo de un monarca que el absolutismo del pueblo y el perfeccionista vendría en estos o parecidos términos: "Naturalmente, lo que yo deseo y lo que la democracia reclama es el poder ilimitado del pueblo". Pero me gustaría demostrar al perfeccionista que se equivoca al aferrarse al ideal máximo, porque la diferencia entre las tesis, "todo el poder para el monarca" y "todo el poder para el pueblo" es solamente nominal. La diferencia entre las dos declaraciones se reduce prácticamente a nada, porque, como ya hemos dicho, el intento de reemplazar la autocracia por la democracia puede lograrse fácilmente en cuanto respecta al derecho titular al poder, pero sólo en grado muy limitado cuando está en juego el ejercicio real del poder. La razón de que el ejercicio real del poder no cambie de manos es que más allá de cierto punto no puede cambiar de manos: no porque haya hábiles conspiradores tramando robar al pueblo su soberanía, como es propenso a imaginar el perfeccionista.

Democracia es, pues, un sistema político en el cual el pueblo ejerce el poder hasta el punto en que tiene facultad para cambiar a sus gobernantes pero no hasta el punto de gobernarse a sí mismo. De esto se desprende que la única manera en que el pueblo soberano puede conservar el grado de poder que necesita y que es capaz de ejercer, es no dando a sus gobernantes un poder ilimitado. Esto significa que un sistema puede subsistir como democracia, sólo cuando el principio, "todo el poder para el pueblo", se va modificando gradualmente a medida que la democracia se aproxima a su plenitud, hasta llegar a: "todo el poder para nadie". Así, pues, una democracia sólo puede perdurar

si la elevación al máximo del ideal democrático no induce a rechazar como inadecuado, el principio del control del poder. Si, por el contrario, se sostiene intransigentemente la interpretación perfeccionista del dogma "todo el poder para el pueblo", se acabará por minar las garantías constitucionales y la técnica del gobierno representativo. En este punto nosotros, el pueblo, perdemos el control, sin ninguna compensación, porque el grado de poder que realmente podremos ejercer no pasará de ser el indicado por la fórmula "control sobre el poder". De este modo, lo único que obtenemos en cambio son gobernantes que están fuera de nuestro control, cuyo poder ha dejado de ser limitado. Y una situación en la que los gobernantes tienen todo el poder y los gobernados ninguno, es pura y simplemente absolutista...

En lo que podríamos llamar su significado material, un poder sin oposición por parte de otros poderes adecuados que *de facto* lo contrarresten, es un poder absoluto. En este sentido, el absolutismo está en relación con la concentración del poder. Mientras más pierda una sociedad su estructura pluralista y más se reduzcan y debiliten sus fuerzas intermedias, más fácilmente se crearán las condiciones que hacen posible el absolutismo. Así pues, cualquier Estado que concentre todo el poder en sí mismo, es, potencialmente, un Estado que puede ejercer el poder absoluto. Y esto implica que hasta una democracia supercentralizada que tienda a sustituir la espontánea interacción de los múltiples grupos de la sociedad con su propia voluntad unicéntrica, está en condiciones de ejercer una forma absolutista de presión. No hay que olvidar, a este respecto, que la "centralización democrática" era el lema de Lenin.

Lo que No es la Democracia

Hay finalmente un tercer sentido, general y genérico, de "absolutismo" que se refiere a un patrón mental, a un tipo de personalidad, cuyo reverso, o sea la clase de líder no absoluto, es representada por el llamado caballero constitucional, con sus arraigadas autorrestricciones morales. Pero el caballero constitucional se ha vuelto un espécimen muy raro en nuestros tiempos. Por lo mismo, ni aun desde este amplio punto de vista, encuentro por qué deba considerarse desdeñable la aseveración de que un absolutismo democrático cabe en el campo de la

posibilidad. Si una democracia no es absolutista, no se debe a que no pueda, *ex hypothesi*, convertirse en tal, sino más bien a que nos hemos percatado de ese peligro y, por lo tanto, hemos tomado las precauciones necesarias.

En efecto, muchos escritores autorizados han hecho hincapié en que el principio de democracia, en sí, puede con facilidad implicar absolutismo, o que en todo caso deja abiertos muchos resquicios que pueden conducirnos a lo que se entiende por "absolutismo". La legitimidad democrática implica la limitación del poder sólo mientras se opone al poder autocrático, por lo que una vez el adversario ha sido vencido, la soberanía popular puede muy bien llegar a parecerse al que antes era su enemigo. La soberanía popular, que es un poder limitado mientras lucha o se resiste contra otro poder, se convierte por sí sola en una fuente de poder ilimitado cuando desaparecen los que se le contraponen.

Por ejemplo, si pretendemos lograr la democracia quitando todo el poder al déspota con una mano y entregándosele con la otra al pueblo, veremos que todo lo que esta operación habrá realizado es presentarnos un absolutismo a la inversa. Y, en tal caso, hay perfecta justificación para sostener que es precisamente la legitimidad democrática la que da sanción absoluta al poder, pues no hay apelación posible cuando la soberanía se ejerce en nombre del pueblo: estamos ya ante el supremo tribunal de apelación...

Nos quedamos, así, con autocracia. Es enteramente cierto que hasta este término puede ser criticado basándose en que no ha sido mejor elaborado que dictadura y los demás conceptos pobremente definidos y un tanto inarticulados que figuran en nuestra lista. No obstante, autocracia tiene la ventaja sobre los otros conceptos de enfocar la atención sobre la coyuntura estratégica del argumento, o sea, sobre el método de designación de los tenedores del poder y la fuente de su legitimidad. Así pues, dado el hecho de que no poseemos un cuadro general, articulado y aceptado para la clasificación de sistemas políticos, podemos decir que en el presente estado de nuestros medios conceptuales, sólo autocracia nos sirve para poder definir democracia a contrario. Pese a otros posibles inconvenientes, si la alternativa es "democracia o autocracia", la indicación semántica transmitida por autocracia es precisa y

nos permite elucidar inmediatamente los conceptos y trazar la línea que claramente separa democracia de lo que no lo es.

Democracia, considerada como no autocracia, denota un sistema político que se caracteriza por la ausencia de poder personal y, más particularmente, un sistema que se basa en el principio de que nadie puede proclamarse soberano por sí mismo y de que nadie puede retener irrevocablemente el poder en su propio nombre. Precisamente porque el principio autocrático es repudiado, el axioma democrático es que el poder del hombre sobre el hombre sólo puede otorgarse por otros. Más aun, si la designación de los líderes no proviene del consenso, no hay democracia, ni tampoco la hay cuando el consenso es falsificado y obtenido por extorsión, porque no hay consenso si quienes tienen que darlo no están en libertad de disentir y si no es el resultado de escoger entre varias alternativas. Ninguna falsificación terminológica, así como ninguna cantidad de sutil despliegue de dialéctica, puede borrar unas marcas divisorias tan claras y fácilmente identificables como éstas.

Partiendo de este correcto concepto *ex adverso*, podemos también comprender con mayor claridad el significado y *raison d'être* de las instituciones liberal-democráticas, esto es, de las precauciones constitucionales que, al separar el ejercicio del poder de su investidura y al sujetar a los funcionarios públicos a estructuras jurídicas previamente establecidas, hacen posible reemplazar a los líderes, limitar la duración de sus funciones, responsabilizarlos ante el pueblo y evitar los abusos de poder. La definición a contrario de democracia es, por tanto, la siguiente: En régimen democrático nadie puede elegirse a sí mismo, nadie puede investirse del poder de gobernar y, por lo tanto, nadie puede arrogarse un poder incondicional e ilimitado. La diferencia entre democracia y lo contrario a ella radica en el hecho de que en una democracia el poder está distribuido, limitado, controlado y se ejerce en rotación, mientras que en una autocracia el poder está concentrado, es incontrolado, indefinido e ilimitado. Lo que no es democracia, puede resumirse en una palabra: autocracia...

¿Otra Democracia?

Distingamos, por convenir al análisis, entre la palabra (de la que me ocuparé en esta sección), la doctrina y los hechos. Y comencemos por el principio, esto es, con Marx y Engels. Marx se consideró y declaró un demócrata. Usó el nombre democracia y terminó por expresar con toda claridad lo que con el mismo significaba. En el *Manifiesto Comunista* de 1848 Marx se había limitado a afirmar que la tarea del proletariado como clase dominante era “llegar victoriosamente a la democracia”: una democracia a la que se refería como una “asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos”. Hasta 1870-71 es decir, hasta sus escritos sobre la Comuna de París reunidos con el título de *La Guerra Civil en Francia*, Marx no había sido más específico. Sabía lo que quería, pero no se había preocupado por la forma de obtenerlo.

La meta se reveló, concretamente, en esta serie de demandas, de carácter económico todas ellas, menos una: 1) expropiación de la tierra, 2) tasa rigurosamente gradual de impuestos sobre la renta, 3) abolición de todos los derechos hereditarios, 4) confiscación de las propiedades de emigrantes y rebeldes, 5) centralización del crédito en manos del Estado. 6) control centralizado de los medios de comunicación y transporte, 7) incremento del número de fábricas de propiedad del Estado. 8) igual sujeción de todos al trabajo, 9) combinación de la agricultura con las industrias fabriles y 10) educación pública gratuita. Resulta de esta enumeración que la “democracia comunista”, como en esencia la entendía Marx —puesto que para él la economía era lo esencial— equivalía a las medidas que hubiera instituido una sociedad sin clases, a la igualdad económica de una sociedad de trabajadores.

Fue la experiencia de la Comuna de París la que le hizo volver su atención del qué al cómo, de la economía a la política, y en particular al método de guiar la revolución del proletariado. En sus escritos de 1871 materializó la forma política de su democracia económica por medio de las siguientes medidas: supresión del ejército, la policía y la burocracia permanentes; sufragio universal; breve duración y revocabilidad de los nombramientos; jueces designados por elección y sujetos a

revocación de sus nombramientos. Estas medidas de la Comuna proporcionaban, según Marx, “los cimientos de instituciones verdaderamente democráticas”. Por muchas reservas que Marx pudiera haber expresado acerca de los hombres de la Comuna y de su capacidad táctica, no tuvo ninguna acerca del valor ejemplar de dicha experiencia, que en su opinión había mostrado “la tendencia de un gobierno del pueblo por parte del pueblo”. El secreto de la Comuna, escribió Marx, “era éste: esencialmente, era un gobierno de la clase trabajadora... la forma política al fin descubierta, según la cual llevar a cabo la emancipación económica de los trabajadores”.

Como cualquiera puede ver, el ideal de Marx era la más simple democracia literal, un autogobierno de los productores tan sencillo y directo que Marx reducía el problema político a la eliminación del Estado y a las disposiciones que hubieran librado de él para siempre. Puede objetarse que hay algo más; que ha olvidado la dictadura del proletariado. No ha sido así en realidad, ya que para Marx la dictadura del proletariado consistía en las medidas de la Comuna de París antes citadas. En 1891, Engels concluyó su Introducción a la nueva edición de *La Guerra Civil en Francia* de Marx con estas palabras: “El reaccionario alemán ha vuelto a caer recientemente en verdadero paroxismo a causa de la expresión *dictadura del proletariado*. Muy bien, amables señores, ¿os agradaría saber cómo es esta dictadura? Pues ved la Comuna de París. Esa era la dictadura del proletariado”.

Aunque Marx dejó que esta truculenta expresión se deslizara de su pluma, su dictadura del proletariado no era el establecimiento de una dictadura del Estado sino la destrucción de éste por medio del proletariado-como-dictador. Para Marx, dictadura era simplemente otro nombre de “revolución” que sólo significaba el uso de la fuerza. Empleó la frase “dictadura del proletariado” literalmente: no para significar dictadura en favor del proletariado, sino ejercicio directo de la fuerza por parte del proletariado en armas. En otras palabras, proletariado es el sujeto de la frase. Por lo tanto para Marx la dictadura del proletariado era la revolución real del mismo, no era otra cosa que “el proletariado organizado como clase dominante”, que usaba su propia fuerza para derrotar a sus enemigos y disolver el Estado (no para crear otro Estado al que entregarse de nuevo)...

Es claro, entonces, que la dictadura del proletariado es en Marx el autogobierno de urgencia (por el período de franca guerra de clases) del proletariado mismo y nada más. Y que su democracia es una democracia sin Estado, brote espontáneo de la feliz armonía económica de una sociedad de iguales, y nada más.

Si bien Marx es perfectamente claro, en el sentido de que la simplicidad de su concepto no deja lugar a dudas, Lenin lo es mucho menos y llega a ser en verdad extremadamente oscuro. Al escribir *Estado y Revolución*, el propósito de Lenin, evidentemente, era sólo establecer la interpretación auténtica de las ideas de Marx sobre democracia, Estado y dictadura del proletariado. Pero esto es exactamente lo que complica la cuestión, pues Lenin introdujo, sin que pareciera hacerlo, una importante modificación a las sagradas escrituras, ya que consideraba la relación entre democracia y Estado de una manera distinta a la de Marx. Esto lo altera todo, aunque Lenin deseaba demostrar que nada había cambiado, que Marx estaba siempre con él, o mejor dicho, que él estaba siempre con Marx. Por añadidura, Lenin escribía *Estado y Revolución* cuando la revolución de octubre estaba en camino (el volumen está fechado en agosto de 1917). No tuvo que sacar *ex post* sus conclusiones, de una revolución terminada, como lo hizo Marx en 1871. Lenin tenía prisa, y pensaba desatar una revolución. Esto significa una gran diferencia.

Lenin examinaba la cuestión de la democracia en relación con tres fases de evolución: la capitalista, la socialista (fase comunista inferior o incompleta) y la comunista. Sin embargo, esta división tripartita no debe hacernos creer que la discusión prosigue de manera ordenada, y que Lenin ejemplifica tres nociones de democracia, una para cada contexto. Todo lo contrario, la exposición prosigue al azar, y para desenredar la maraña y encontrar el hilo de la misma, es necesario distinguir entre una idea básica y una serie de hebras menores.

Básicamente, la idea de democracia se asociaba en Lenin con la existencia del Estado. "Democracia", escribió, "es una forma del Estado, una de sus variedades". ¿Qué forma y qué variedad? Esto no importaba a Lenin. Para él el Estado, cualquier Estado, era "una organización de la violencia para la supresión de alguna clase", era "un aparato especial de compulsión" o "una máquina especial de represión". Esto equivale

a decir que para Lenin todo Estado era pura y simple-mente una dictadura. Pero de ser así, el término "democracia" no es calificativo de ningún tipo específico de Estado; todos los Estados son semejantes, todos oprimen a *demos*, todos son antidemocráticos. Podría seguirse lógicamente de esto, que en tal caso resulta inútil ocuparse del concepto de la democracia. Si la noción de democracia conserva aún algún significado, evidentemente hay que buscarlo en otra parte, fuera del reino del Estado. Pero no: para Lenin la ecuación democracia-Estado era la asociación primaria, aquella sobre la cual cargaba principalmente el acento. Y no es difícil descubrir la razón de ello; lo que por encima de todo interesaba a Lenin era presentar cargos contra la democracia. Su *leitmotif* era: como el Estado es malo, la democracia también lo es. De la premisa de que la democracia "es una forma del Estado, una de sus variedades" sacó sin demora la conclusión de que "consecuentemente, representa, como todo Estado... el uso organizado y sistemático de la violencia contra las personas". Por lo tanto (este era el meollo del argumento de Lenin), la democracia debe ser destruida por la misma razón que hay para destruir el Estado.

Lo significativo acerca de esta demostración es que Lenin nunca aclaró que al hablar de democracia-como-Estado, y consecuentemente, de democracia como algo que debe rechazarse globalmente, aludía a la democracia. Lenin admitió en una hipótesis secundaria que la democracia es también algo más, pero no dijo que su crítica del sistema de democracia como Estado terminaba donde el concepto capitalista de democracia termina. El se refirió a la democracia como "el uso organizado y sistemático de la violencia" en términos absolutos, como si dijera: esta es una característica intrínseca. Ya veremos por qué. Por el momento es de interés hacer hincapié en que si Lenin hubiera sido coherente, su razonamiento lo habría llevado a una conclusión rápida y precisa: a declarar abiertamente que repudia la democracia, que el comunismo no tiene nada que ver con la democracia y que cualquier cosa que haya en común entre la democracia y la dictadura del proletariado (que sería, de acuerdo con su definición, "el uso sistemático de la violencia"), es sólo una deplorable necesidad transitoria.

Pero cuando Lenin llegó a la segunda fase, a la dictadura del proletariado, cambió de tono. Sostuvo que la dictadura del

proletariado es "más democrática" que la democracia burguesa. Si dio a entender con ello que el ejercicio de la violencia es más sistemático aun que antes, no podemos objetar: su lógica sería intachable. Pero, en vez de esto, él ya usaba "democracia" en un sentido aprobatorio. En una sociedad capitalista —alegaba Lenin— la democracia es democracia para una ínfima minoría, mientras que la dictadura del proletariado es democracia para la inmensa mayoría y es dictadura sólo en lo que respecta a una minoría de opresores. El texto prosigue así: "La dictadura del proletariado, esto es, la organización de la vanguardia de los oprimidos como clase gobernante con el objeto de suprimir a los opresores, no puede resultar una mera expansión de la democracia. Simultáneamente con una inmensa expansión de la democracia, que por primera vez se convierte en democracia para los pobres, democracia para el pueblo y no para los adinerados, la dictadura del proletariado impone una serie de restricciones a la libertad de los opresores, los explotadores, los capitalistas. Debemos suprimirlos... su resistencia debe ser aplastada por la fuerza, y es claro que donde hay supresión, donde hay violencia, no hay libertad ni democracia".

El pasaje es interesante por dos razones. La primera es que tiende a subrayar mayormente el aspecto no democrático de la dictadura del proletariado que el aspecto democrático. Y la segunda, es que Lenin significa ahora con democracia lo contrario de antes: en efecto, dice categóricamente que el uso de la represión, el uso de la violencia no es democracia. ¿Cuál es entonces su segunda interpretación, la laudatoria, de democracia? El pasado citado revela que Lenin usa ahora democracia en su sentido literal de "poder del pueblo" y que democracia va asociada a libertad. Si rebuscamos en el volumen entero encontraremos aquí y allá, incidentalmente, aquellas características del concepto que nos son conocidas: como que democracia es igualdad, que es la sujeción de la minoría a la mayoría y hasta la proposición de que "no podemos imaginar la democracia, ni aun la democracia del proletariado, sin instituciones representativas". Verdad es que todo esto se reconoce como de paso, con cierta renuencia y rodeándolo siempre de evasivas y reservas. Subsiste, sin embargo, el hecho de que encontramos en Lenin un sentido positivo de democracia, en la medida en que él asocia el término a sus tradicionales connotaciones burguesas. Podemos decir

así: o Lenin se adhiere a la ecuación democracia-Estado o es incapaz de salirse del marco de nuestro concepto de democracia. Y así llegado a esta paradójica conclusión: a las democracias de tipo occidental Lenin les imputa las características de dictadura (restricción de la libertad y uso de la fuerza), mientras que a la dictadura del proletariado le atribuye las características de lo que nosotros llamamos democracia (libertad para la inmensa mayoría).

Podría objetarse que ésta no es una paradoja porque, aunque la exposición de Lenin es difícil de seguir, la sustancia es ésta: que las nuestras pretenden ser democracias y no lo son, mientras que en el socialismo nuestras falsedades empiezan a convertirse en realidades, ya que en la dictadura del proletariado la inmensa mayoría tiene el poder y la libertad. No necesitamos cerciorarnos de si la realidad es así, pues el hecho es que ésta no era de ningún modo la lógica de Lenin, ya que si lo fuera, al llegar a la tercera fase, a la del comunismo, Lenin habría dicho que con el marchitamiento de la dictadura del proletariado se alcanzaría la verdadera y completa democracia y hubiera puesto punto final al razonamiento. Piensa pero no lo dijo así. En cuanto Lenin pone el pie en el campo del futuro, empieza a bajar las cartas otra vez.

Este pasaje es revelador: "Sólo en la sociedad comunista, sólo entonces el Estado deja de existir y se hace posible hablar de libertad. Sólo entonces se hará posible y se realizará una democracia verdaderamente completa, una democracia sin excepciones de ninguna especie. Y sólo entonces comenzará la democracia a marchitarse... Únicamente el comunismo es capaz de dar democracia verdaderamente completa y cuanto más completa sea, más pronto se hará innecesaria y se extinguirá por sí misma". Así pues, la tesis es ahora que el comunismo hará que hasta la democracia verdaderamente completa vaya marchitándose y se extinga. Lenin está aquí retornando claramente a la asociación primaria, esto es, a la tesis de que la existencia de la democracia está ligada a la existencia del Estado. Y es por esto que Lenin, al repudiar la democracia-como-Estado, tuvo sumo cuidado en no colocar este significado en el contexto de democracia burguesa.

Pero en este punto Lenin tiene que desechar una democracia acerca de la que poco antes (con referencia a la

dictadura del proletariado) había hablado favorablemente. Por lo tanto, suaviza su tono mezclando el básico No con un Sí dictado por las circunstancias. *Prima facie*, Lenin dice y contradice, pero en substancia apoya el No. El ideal definitivo de Lenin es una supresión del Estado, la que por razón de su *idea fixe* de qué democracia —Estado— es opresión, es la eliminación de la democracia también. El advirtió: “Constante-mente se olvida que la abolición del Estado significa también la abolición de la democracia, que el marchitamiento del Estado significa el marchitamiento de la democracia”. Lenin tiene ahora que liquidar la democracia diplomáticamente, pero quiere liquidarla. Insistió diciendo: “Cuanto más completa sea la democracia, más cercano está el momento en que empiece a ser innecesaria”. Y en la vaguedad dialéctica de éste y otros pasajes similares hay, creo, una ilación básica.

Comunismo es “verdadera democracia” porque Marx lo dijo, y Lenin tuvo que decir lo que decía Marx. Pero Lenin no está convencido. Es de sospechar que tenía la sensación de haber logrado identificar esta verdadera democracia de manera positiva, solamente en cuanto había usado los mismos criterios que son válidos para el conocimiento burgués y, por su parte, el marxismo sólo le ofrecía criterios para refutar la democracia. Por lo tanto, Lenin se rebela, en último análisis, ante la idea de hacer retornar el comunismo a la democracia, hasta a la verdadera democracia. Para él, comunismo era otra cosa, tenía que ser algo más: algo donde hasta la democracia más perfecta y literal había dejado de tener significado, se había extinguido. La palabra democracia evocaba en Lenin una realidad contaminada y acomodaticia, una despreciable invención burguesa. De haber podido, lo hubiera dicho así abiertamente, pero no podía porque los textos sagrados no lo permitían. Y por lo mismo, lo dijo con disimulo, entre líneas. Pero lo dijo, no hay duda de eso...

La Teoría de la Dictadura Democrática

Los sistemas de tipo soviético se llaman hoy día “democracias populares”. Esta expresión es evidentemente pleonástica. Democracia ya por sí significa poder popular, y así la expresión entera vendría a resultar “poder popular del pueblo” o, si queremos ser chistosos, “poder bipopular”. Marx observó

que “no es ligando la palabra pueblo y la palabra Estado de mil maneras como se logra que la solución del problema se acerque al grueso de un cabello”. De igual modo, no es diciendo “democracia popular” o llegando —¿por qué no?— hasta decir “democracia popular del pueblo”, que se logrará que el problema cambie en el grueso de un cabello. La última expresión sería doblemente tautológica, pero no por esa razón indicaría una característica diferenciante de poder tripopular con respecto al punto de partida, esto es, respecto al concepto puro y simple de democracia. Por lo tanto, para que la etiqueta “democracia popular” tenga algún significado, debe referirse a la idea de democracia directa. Esta —obsérvese— no es una inferencia más. La tesis de Marx (y también de Lenin) era que la verdadera democracia sólo podía ser la democracia directa. Ese era su criterio, por lo que no es sino justo aplicarlo a las democracias que en nombre de Marx y Lenin se llaman democracias populares significando que son las auténticas. Reconociendo que una democracia directa está más cerca del pueblo y que en ese sentido es más popular que una democracia representativa, la cuestión es saber, ¿son los sistemas de tipo soviético democracias de tipo directo?

La respuesta es, categóricamente, no. Decir que las presuntas democracias de la especie oriental son sistemas en los que ya no hay burocracia, policía o ejército permanente, sino sólo el proletariado armado que se administra a sí mismo (siendo ésta, lo recuerdo, la fórmula de Marx y Lenin para la democracia proletaria dentro de una dictadura del proletariado), es falsear los hechos. Y aunque se haga, como se hace, un cambio de tesis, adoptando la de que, si bien no son todavía democracias directas, tal es su tendencia y tal será su punto de llegada, debe decirse una vez más que esta tesis es falsa. Pues ésta no es de ninguna manera la dirección en que las llamadas democracias populares están avanzando, ni en el dominio político ni en el económico. El objetivo que persiguen, si es que no lo han alcanzado ya, es el planeamiento total y éste se excluye mutuamente con la democracia directa. La democracia directa sostiene que las funciones gubernamentales son de una naturaleza tan limitada y elemental, que cualquiera es capaz de hacer lo que haya que hacer, y mientras el progreso hacia la democracia directa requiere que los dominios reservados únicamente a los expertos deberían

ser eliminados, el progreso hacia el planeamiento total requiere que todo deba ser dirigido perentoriamente desde arriba por una vanguardia tecnocrática.

En efecto, si la doctrina comunista continúa refiriéndose a una democracia directa del proletariado que se gobierne a sí mismo, lo hace sobre todo para el consumo exterior. La doctrina de “gerencia propia de los trabajadores”, como ahora se dice, se pregona en el exterior pero muy poco en casa. Se pregona en el exterior porque es un inapreciable instrumento de propaganda revolucionaria. El revolucionario de nuestros tiempos empieza en desventaja, puesto que ya no encuentra ante sí un cuerpo rígido, tal como el Estado autocrático, que sólo puede quebrarse por la fuerza, sino en todo caso un cuerpo un tanto plástico, el Estado democrático, al que nada le impide reformar. Para justificar dentro de una democracia la revuelta contra la democracia se debe, por lo tanto, alzar la mira demandando una hiperdemocracia. Como las democracias actuales son indirectas, es conveniente invocar la democracia directa; como se limitan a controlar el poder, debe requerirse la incautación directa del mismo y como el poder popular no se pone literalmente en efecto, hay que demandar que se haga literal. Y en tanto no sea cuestión de edificar una nueva democracia sino de dismantelar las que existen, estos argumentos tienen un incuestionable atractivo. De este modo muy bien puede uno explicarse por qué el comunismo mantiene vivo el ideal de gerencia propia directa por la comunidad política y económica. Sin embargo, cuando la doctrina soviética habla de democracia directa, está hablando de un dogmático legado de los sagrados textos, que los hechos contradicen de manera cada vez más patente.

La expresión “democracia popular” no indica, pues, ninguna característica existente o previsible del sistema. Si algo indica, es el rasgo que es más ajeno al sistema soviético. Resulta, por consiguiente, un tanto sorprendente que este nombre fuera puesto en circulación cuando se había hecho patente que el ideal de Marx y Lenin que pudiera haberlo justificado, no era más que una utopía anacrónica. O, mejor dicho, no es nada sorprendente: antes bien confirma el hecho de que en el léxico comunista se usa la palabra “democracia”—o aisladamente o en sus diversas asociaciones— porque es conveniente, no porque vaya ligada a algún significado definido e inteligible, no porque

designie alguna cosa. Como quiera que sea, para poder identificar las llamadas democracias de tipo oriental, tenemos que poner de lado toda subrepticia admisión de democracia directa. Las características del sistema no se señalan cuando se asevera que se trata de democracias populares, sino cuando se afirma que se trata de dictaduras del proletariado basadas en sistemas de partido único. Si estas son democracias, son entonces democracias indirectas como las nuestras, pero difieren de las nuestras porque son (i) dictatoriales y (ii) de partido único.

La primera característica es, por lo tanto, la dictadura del proletariado, una dictadura que es democrática (así reza el argumento) porque es del proletariado. Realmente ésta era la esperanza, o mejor aun, la expectativa de Marx y Lenin, pero ellos querían (no lo olvidemos), no un Estado-dictadura, no un Estado-como-dictador, sino el proletariado-como-dictador. La condición *sine qua non* de una dictadura del proletariado es que deje de haber una dictadura del Estado. Mientras exista un Estado, diría Marx, ligando de mil maneras las palabras dictadura y proletariado, la situación no se modificará en el grueso de un cabello. De esto se desprende que, según Marx y Lenin, lo que al presente existe en la URSS no es, categóricamente, una dictadura democrática. En vista del hecho de que hay un Estado, que en vez de marchitarse se ha hecho cada vez más todopoderoso y gigantesco durante los últimos cuarenta años, el significado de este desarrollo es (de acuerdo con los textos pertinentes al caso) que lo que realmente existe en Rusia es una dictadura sobre el proletariado, es decir, una dictadura pura y simple.

Como cualquiera puede ver, el argumento cae de rechazo sobre las cabezas de quienes actualmente lo sostienen. Y es por ello que a menudo se populariza en una forma más vaga y menos descarada, alegando que, dictadura por dictadura, la del proletariado es de todas maneras más democrática que la de la burguesía. Pero el crédito que se presta a tales demostraciones pone de manifiesto simplemente que, al menos en política, la gente entiende muy poco de lo que dice, porque el término “dictadura” representa una forma de Estado (aun para Marx y Lenin, mientras el Estado no sea abolido). Dicho con mayor precisión, dictadura denota un sistema de gobierno *legibus solutus*, exento de controles y limitaciones, en el que todo el poder está concentrado en el *locus imperii*. De esto se deduce

que expresiones como “dictadura del proletariado” o “dictadura de la burguesía” son simples necedades históricas y lógicas, ya que dictadura es, por definición, poder personal y, en consecuencia, poder que es solamente “del dictador”, de éste en persona y de su círculo íntimo, de nadie más. Tan pronto como se llega a arbitrar la forma de controlar un gobierno, y se controla de hecho, la dictadura desaparece. Por lo tanto, el problema no está en saber a quién pertenece una dictadura —eso ya se sabe— sino en ver si el Estado de que se trata es o no una dictadura. Y si lo es, no puede ser una democracia.

De aquí que, en primer lugar, no se pueda hacer la comparación entre los Estados llamados capitalistas y los llamados proletarios, diciendo “dictadura por dictadura”, pues los primeros son Estados de estructura no dictatorial, mientras que los últimos resultan ser de índole dictatorial. Una vez establecida esta muy básica diferencia, se puede proceder a discutir la cuestión de la “clase hegemónica”, esto es, hasta qué grado es cierto que dentro de las democracias burguesas la clase hegemónica es la burguesía y también si es verdad que dentro de la dictadura soviética el proletariado es realmente la clase hegemónica. A condición de que quede claro que esta discusión en nada cambia lo que respecta a la forma del Estado, que permanece tal como es. La cuestión de si hay una clase que ejerza una presión dominante, como clase, así como de la extracción social de quienes ejercen la mayor influencia sobre el Estado *ab externo*; puede ser muy importante, pero es otra cuestión.

Por lo tanto, cuando los marxistas contemporáneos dicen que para ellos dictadura es la “hegemonía de una clase”, están equivocados. Olvidan que sería así, si el Estado ya no existiera. Pero hasta ese remoto momento, su definición de dictadura contradice los textos sagrados (que en este caso ligan “dictadura” con Estado) y resulta enteramente inaplicable a las circunstancias reales de su mundo, no menos que a las del nuestro. En suma, la definición comunista de dictadura no es una definición de “dictadura”. El argumento de la clase hegemónica puede hacernos creer que la cuestión de la forma del Estado no es importante, pero no nos autoriza a decir que las democracias burguesas no sean democracias o que la dictadura soviética no sea una dictadura. En particular, no puede probar que no haya

diferencia o que ésta sea muy pequeña, entre un Estado en el que el poder es controlado y repartido y otro en el que es incontrolado y concentrado y menos aún puede probar que el segundo sea más democrático que el primero.

Creo que se han establecido dos puntos. Primero, que no puede sostenerse que la dictadura soviética es una dictadura del proletariado; lo más que puede sostenerse es que es una dictadura para el proletariado. Segundo, que ni siquiera puede afirmarse que es una dictadura democrática, lo más que puede decirse es que en algún tiempo futuro se convertirá en una democracia. Y esta última era, en sustancia, la tesis fundamental de los padres fundadores, quienes fueron los primeros en admitir que la dictadura del proletariado era un medio, no una solución. Esta es la razón de que insistieran tanto en su transitoriedad y brevedad. Ellos sostenían que la sociedad del futuro sería libre y democrática después de la fase de la dictadura del proletariado. Y es la naturaleza provisional del mismo la que garantiza ese feliz resultado. El punto clave de toda la doctrina se reduce entonces a esto: que el comunismo se convertirá en democracia porque se ha encomendado a la dictadura del proletariado la tarea de destruir las clases y el Estado, de manera que una vez haya realizado esta tarea, la dictadura también acabará. En sustancia, la construcción entera se basa en una promesa, la de que la dictadura del proletariado será “transitoria”, porque promete que su objetivo será crear una sociedad sin Estado. Desgraciadamente, ésta es una seguridad completamente carente de verosimilitud y probabilidad.

Para comenzar, confieso que está más allá de mi capacidad comprender cómo puede ir camino a su extinción un Estado del que todo depende y al que todo se confía, el Estado en verdad más mastodóntico, totalitario y monolítico que jamás haya existido; eso es algo que además está contra toda prueba, ya que sistemáticamente ha avanzado precisamente en la dirección opuesta. En segundo lugar, si algún Estado hay que no promete desear su suicidio, es por excelencia el Estado totalitario. Los marxistas de nuestros días sostienen que si el Estado burgués no se convierte en dictadura, el Estado a secas no puede perecer. Esta es en sustancia, la vieja tesis de que se necesita un déspota para acabar con el despotismo, pero este argumento sólo puede conducirnos, como Rosa Luxemburgo

señaló, a un “Estado capitalista a la inversa”. En realidad, todas las pruebas apoyan la previsión de que cuando un Estado limitado (el Estado constitucional) es reemplazado por el “Estado fuerte”, lo que puede ocurrir no es que el último perezca, sino que deseará vivir y necesitará extenderse más forzosamente que nunca, precisamente porque es una dictadura.

Como quiera que sea, lo importante es que con respecto a las dictaduras, no tiene objeto dar seguridades, asignar límites y hacer promesas, pues toda seguridad es nula *ex hypothesi*. Puesto que una dictadura permite un poder discrecional e incontrolable, este mero hecho excluye a limine toda posibilidad de asignarle un límite temporal y de hipotecar su desarrollo. Prometer una libertad que primero tenga que pasar a través de la sujeción de una dictadura, es como decir que debemos romper el frasco para asegurarnos de que su contenido se guardará para la posteridad. La tesis de la “naturaleza provisional” de la dictadura del proletariado tiene la misma credibilidad que la promesa de alguien que extendiera una letra de cambio en blanco dando seguridades verbales de que algún incógnito la llenará debidamente en el futuro y que un tercer desconocido la pagará a su vencimiento.

Como expresa el dicho italiano, no se nos deja sino “aire frito”. O podríamos decir que no nos queda más que pasarnos ante la absurda contradicción de una doctrina que, por una parte, exige la más absoluta elevación al máximo del poder personal y concentrado (dictadura) y, por la otra, requiere que dicho poder sea ejercido por una entidad colectiva impersonal (el proletariado), de acuerdo con los requisitos de una máxima descentralización del poder. En verdad, la única salida posible es recurrir a la promesa de que la dictadura en cuestión será una dictadura para el proletariado. Y esta tesis, desde luego, siempre puede defenderse.

En términos de estricta lógica todo es posible. Al calcular probabilidades, hay hasta la de que un analfabeto sentado frente a una máquina de escribir puede golpear las teclas en tal forma que produzca una novela. Pero es muy poco probable que en un Estado totalitario y abiertamente antiliberal los súbditos sean tratados como amos, gracias a un déspota benévolo totalmente dedicado al altruismo. La conexión entre dictadura y filantropía no es sino una aventurada conjetura. En política no

nos interesan las posibilidades que penden del tenue hilo de la esperanza o del milagro, sino aquellas posibilidades factibles que cuentan con todos los aparatos de seguridad necesarios. Pues, como dijo Guicciardini: “*Quelle sicurtà che sono fondate in Sula voluntàe discrezione di altri sono fallaci*”. Bertrand Russell, siempre brillante aunque con frecuencia polémico, ha escrito que, así como nuestra definición de democracia “es que consiste en el gobierno de la mayoría, el concepto ruso es que consiste en los intereses de la mayoría”. No sé si Russell quiso ser malicioso, pero ¿cómo puede uno olvidar que de Platón en adelante éste ha sido siempre el argumento en favor del autócrata? No el gobierno del pueblo, porque éste no sabe lo bastante para reconocer sus verdaderos intereses; sino en vez de éste, el gobierno sobre el pueblo, a pesar del pueblo, en interés del pueblo: ésta es la justificación de toda monocracia, una justificación que es controvertida por el argumento de que si hay una regla invariable tanto en la vida como en la política, es la de que jamás es protegido ningún interés si el interesado no puede expresarlo. Quienes están ausentes siempre están equivocados.

Para completar el argumento, queda por considerar la otra característica, o sea, que el sistema soviético se basa en un partido único y que consecuentemente sólo permite votar por una sola lista. A este respecto se sostiene que un sistema de partidos múltiples corresponde a una sociedad de clases y que, por lo tanto, una vez las clases sean abolidas, todos vendrán a ser de la misma opinión y la verdadera democracia será de partido único. Observo que aquí estamos tratando con una secuencia de aseveraciones improbables y escasamente creíbles: y que cada vez que es posible tratar de comprobarlas, se encuentra que son falsas. Kelsen ha formulado la objeción de una manera excelente observando que “si un partido político no fuera sino una parte de una clase, como Stalin afirma, y si sólo pudiera existir más de un partido donde existen clases antagónicas, no habría razón para no conceder completa libertad a los partidos políticos en la Rusia soviética”. Es también pertinente señalar la forma en que esta teoría refleja la imagen del siempre reincidente ideal de un mundo monocromo que es característico de los regímenes absolutos, y cómo se ha retornado con ella a la vieja posición de que la diversidad es incompatible con la autoridad, así sólo la unanimidad, y no el disenso puede ser la base del Estado.

En síntesis, la única observación sensata en toda la monótona e interminable literatura apologética sobre los sistemas comunistas es que en Rusia, así como en otros países en situación semejante, una dictadura y un partido único eran y son "necesarios". Puede ser así, pero si lo es, ¿dónde interviene la democracia? Sostener que en una situación determinada es necesario recurrir a la dictadura, es tanto como pretender que en esa situación la democracia es imposible.

Me atrevo a afirmar que el anterior análisis basta para demostrar que la teoría de una democracia dictatorial y de partido único hace por sí sola innecesario pasar de la investigación de la doctrina a la de los hechos, de lo que se dice a lo que es. Quiero decir que la doctrina comunista como tal apoya *ad abundantiam* la conclusión de que la "otra democracia" es poca cosa más que una alternativa fantasma. Así ocurre, debe observarse, juzgándola según su propio criterio, según el criterio de Marx y de Lenin. La dictadura del proletariado no se ha marchitado, existe aún. Por lo tanto, nos encontramos todavía en la fase del comunismo imperfecto, con referencia al cual la tesis leninista es que la dictadura del proletariado es "más democrática" en relación con los mismos conceptos que son válidos para juzgar la democracia burguesa. Pero no es así. Puede probarse que esto es inequívocamente falso. Por lo tanto, si sólo he hablado de la democracia de tipo occidental, es porque no me parece que exista ninguna otra; en otras palabras, porque no creo que un nombre baste para dar realidad a una democracia. *Ab esse ad posse valet illatio, a posse ad esse non valet*: podemos inferir de ser que sea posible pero no de ser posible que sea.

LEY Y PODER (DEMOCRÁTICO) (1996)

Jesús Silva-Herzog

Introducción

El autor de este artículo, publicado originalmente en la revista mexicana "Nexos", es una reconocida personalidad política mexicana, quien fue ministro de Finanzas y en la actualidad desempeña el cargo de embajador de su país en los Estados Unidos.

Silva-Herzog utiliza este artículo para describir el estado de la política mexicana, pero su análisis tiene mucha relevancia para otros países de la región. El autor aboga por un buen entendimiento de lo que es y debe ser el poder del Estado. Tal como lo plantea Silva-Herzog: "La soberanía estatal no es...un poder despótico. Todo lo contrario, se trata de un poder atado al derecho". Para el buen funcionamiento del Estado es necesario despojar al Estado del feudalismo y el caciquismo — "dos formas de despotismo local" que se encuentran en muchos países de América Latina.

Como muchos que han escrito sobre la democracia contemporánea, Silva-Herzog insiste que la democracia lejos de responder a todos los interrogantes, más bien institucionaliza la incertidumbre, en particular para los gobernantes. Estos tienen que estar a la altura de los nuevos retos, impulsando lo que Silva-Herzog llama "una política para la legalidad". No bastan las bonitas frases y los grandes gestos. Hay que "dejar de ver la constitución como un catálogo de deseos y empezar a verla como una ley".

Si la idea de la incertidumbre democrática es fundamental en un Estado de derecho, no menos lo es el poder judicial, espacio que no solamente protege al ciudadano de las posibles depredaciones de las élites, sino que le permite poner en marcha la maquinaria del Estado para defenderse contra aquellos que tienen mayores recursos políticos o económicos.

* * *

“La justicia sin fuerza es contradicha, porque siempre hay malvados. La fuerza sin la justicia es sospechosa. Hay que ensamblar a la justicia y a la fuerza, y para eso que lo que es justo sea fuerte o lo que fuerte sea justo.”

-- Blas Pascal

Vivimos tiempos maquiavélicos. Tiempos de inseguridad, de extrema incertidumbre, momentos en los que se desploman los referentes de la política internacional. Política sin piso. No hay necesidad más apremiante que la de asfaltar un suelo para la política mexicana. El problema no es tanto el tamaño del Estado como el peso del Estado. Por ello ha brincado en nuestros días el problema clásico de la moral y la política que bien se ha ventilado en estas páginas. Ante el despeñadero, ha habido una interesante revaloración del realismo político en su mezcla de prudencia y audacia, fortuna y necesidad. La política desde el mirador de la circunstancia. Más que la búsqueda de reglas firmes para el poder, consejos para sacar jugo de lo imprevisible. La política es el territorio de lo excepcional, se dice. Una nueva búsqueda de la razón de Estado, esa “máxima del obrar político” que, según Meinecke, “dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto”.*

Pero frente a esa razón de Estado se levanta la otra razón de Estado: la razón del derecho. Unos días antes de que fuera asesinado en su despacho de la Universidad Autónoma de Madrid, por un terrorista de ETA, el jurista y ex-presidente del Tribunal Constitucional Español, Francisco Tomás y Valiente, defendía al Estado a través de lo que llamó “buena razón de Estado”, esa que constituye la vértebra del Estado moderno. Escribía Tomás y Valiente: “La razón de Estado del Estado de Derecho es el derecho, o mejor todavía, los derechos, sobre todo los fundamentales de los ciudadanos”.

No es extraño que en nuestro zarandeado fin de época la ley se coloque en el centro. Luego de la impaciencia modernizadora se impone un ánimo de serenidad, un reclamo de legalidad. Disipadas las ilusiones del primermundismo-en-un-solo-sexenio, y sin retorno posible al autoritarismo consensual, la ley se convierte en el centro de gravedad de la política. El fenómeno representa, en buena medida, la cuarteadura del molde autoritario, el hecho de que la aspiración democrática empieza a clarear.

Encuentro tres espacios fundamentales en este proyecto de legalidad: la reafirmación del Estado, la construcción del régimen democrático y la vertebración del ciudadano.

Empiezo por el Estado. Estos son malos tiempos para el Estado. Hay muchos que insisten en denunciarlo como el origen de todos los males. Frente a la limpieza de la sociedad civil, la sociedad del poder estatal. En su origen, el Estado supone la racionalización y legitimación del poder, la soberanía estatal no es, como apunta Blandine Kriegel, un poder despótico. Todo lo contrario, se trata de un poder atado al derecho: “Un gobierno no estabilizado por límites es volátil; el dominio no circunscrito por leyes es evanescente”. El feudalismo o el caciquismo, dos formas de despotismo local, son la antítesis del Estado soberano.

La ley es un elemento constitutivo de ese proyecto civilizatorio que sigue siendo el Estado. El politólogo argentino Guillermo O'Donnell hablaba en ese sentido de la crisis del Estado como la reaparición de circuitos de poder local que han reprivatizado el poder, cortando el cordón de la legalidad. Neofeudalismo, lo llama. La “evaporación” del Estado no es la aparición de la democracia regional. Todo lo contrario, significa una grave reversión política.

La construcción de la democracia exige una política de legalidad que sea una política en la legalidad y para la legalidad. Se ha dicho muchas veces que el gobierno democrático es un gobierno de leyes. Un régimen que logra levantar una alambrada jurídica al Poder. El Estado de Derecho, en efecto, no cae de los árboles. No es un equilibrio natural. Es una construcción histórica que requiere una política que permita su realización. Una estrategia que ha de seguir los canales de la norma. Para la construcción del estado de derecho no valen los atajos de la ilegalidad, es necesaria una política en la legalidad. Los brincos no aceleran, desvían. Por ello tiene mucha razón el Presidente cuando cuestiona a quienes reclaman la imposición de la democracia por la vía de la ilegalidad. Pero tiene menos razón cuando piensa que basta con dejar hacer y dejar pasar para que prenda el Estado de Derecho. Para conformar el régimen de la legalidad es necesaria una política para la legalidad. Una determinación eficaz. Una compleja operación entre la ingeniería jurídica y la maniobra política.

La democracia liberal hace una trenza con el derecho. Si inicialmente la democracia era vista como el reino desbordado del pueblo, después se convirtió, como quería Benjamín Constant, en la legalidad impuesta al poder. El proyecto democrático en México se impone como la exigencia de tomar la ley en serio, de terminar el simulacro de legalidad que ha caracterizado al autoritarismo mexicano. Y aquí la constitución ocupa un lugar fundamental. En la idea de la constitución está, más que la norma suprema, la suprema confusión. El constitucionalismo mexicano vive bajo la sombra de un constitucionalismo oficial, la cosmovisión autoritaria aposentada en el estudio de la constitución.

El constitucionalismo oficial significa, antes que nada, la sobrepolitización de la constitución. La constitución como síntesis de las grandes gestas históricas, el agregado de conquistas sociales, suma de los factores reales de poder, el resumen de nuestro Proyecto Nacional. La constitución, se dice y se repite, es algo más que pura norma. Así, la constitución no se lee como norma sino como el catálogo de los deseos que inspiran pero no obligan. constitución social, constitución como forma de vida, constitución como aspiración, constitución como síntesis de la historia, constitución como proyecto de nación, constitución como representación de futuro... La fraseología constitucional es infinita. Aquí, parafraseando a Krauze, podríamos decir que necesitamos una constitución sin adjetivos. Una estructura normativa que funde y limite el poder. Dejar de ver la constitución como un catálogo de deseos y empezar a verla como una ley. La sobrepolitización de la constitución equivale a una lobotomía del Estado de Derecho.

La adopción de la teoría constitucional de Carl Schmitt no es inocua. En efecto, las ideas del jurista del Reich han sido, durante décadas, hegemónicas en el estudio constitucional. Al concebir la constitución como un agregado de decisiones políticas fundamentales, los constitucionalistas mexicanos se han tragado la píldora del antiliberalismo schmittiano. Entendida como decisión, la Constitución mexicana es analizada como un acto de voluntad del soberano, como una determinación política, no como el principio normativo que deslinda con claridad lo políticamente posible de lo jurídicamente lícito. Así la constitución sobrepolitizada se convierte en constitución desarmada. Si la constitución no es vista como norma jurídica, es

decir como regla que obliga a los poderes y que define como antijurídica su infracción, entonces se convierte en banalidad literaria. La fuerza política de la constitución reside en su carácter normativo.

La sobrepolitización constitucional coincide en México con el sentimentalismo constitucional. La propensión a leer la constitución a través de los afectos y los impulsos. Emilio Rabasa denunciaba este sentimentalismo constitucional en las postrimerías del régimen porfiriano. "La época del sentimentalismo ha pasado ya para la constitución", escribía en su obra clásica. Hoy es necesario retomar ese llamado para tomar en serio la constitución y reinterpretarlo democráticamente. En este terreno tenemos mucho que aprender de la transición española. Las coordenadas constitucionales de la demo-cratización española no son nada despreciables. En efecto, durante los años de la transición se produce una interesante reflexión sobre el carácter de la norma constitucional que acentúa su naturaleza estrictamente jurídica.

La ley es por otro lado un engranaje fundamental en el procesamiento de la incertidumbre democrática. Claude Lefort entiende que la democracia se instituye por la "disolución de los referentes de certidumbre". El poder no encarna en personaje alguno. Quienes ejercen el poder no son sus dueños. La democracia desencadena un proceso de perpetuo cuestionamiento, una sucesión interminable de preguntas. En un régimen democrático el conflicto se institucionaliza de tal manera que el ejercicio del poder está sometido a constantes redistribuciones. Adam Przeworski afirma en ese mismo tenor que en democracia el poder está repartido de tal manera que "los procesos políticos están hasta cierto punto indeterminados con respecto a las posiciones que ocupan los participantes en todas las relaciones sociales, incluyendo las relaciones de producción y las instituciones políticas". La idea de la incertidumbre democrática no puede terminar en la incertidumbre electoral. Incertidumbre parlamentaria, incertidumbre al interior de los partidos, incertidumbre en la formulación y ejecución de las políticas públicas, incertidumbre en relación a las reacciones de la opinión pública. Incertidumbre también alrededor del significado de la ley. Siendo norma, la ley es un texto que requiere intérpretes. El

reino del derecho es un espacio de acotada incertidumbre. Como advierte Kelsen en su *Teoría Pura del Derecho*, todo sistema de normas deja abierta varias posibilidades de interpretación. Cualquier norma, empezando por las constitucionales, tiene una pluralidad de sentidos que corresponden con la multiplicidad de visiones del mundo que se expresan en un régimen de democracia pluralista. Una sociedad democrática, apunta el seguidor de Karl Popper y constitucionalista, Peter Häberle, es una sociedad abierta para los intérpretes de la constitución. Una sentencia del Tribunal Constitucional español expone con claridad esta necesidad de que la constitución se abra a diversas configuraciones: "La constitución es un marco de coincidencias suficientemente amplio como para que dentro de él quepan opciones políticas de muy diversos signo. El valor de integración de la constitución no consiste necesariamente en cerrar el paso, a las opciones o variantes, imponiendo autoritariamente una de ellas".

El ascenso del pluralismo político y la aceptación de que la constitución es, ante todo, normas, abre la Ley Suprema al debate de la interpretación. La lucha por el sentido de la constitución. Dice el constitucionalista español Francisco Rubio Llorente que el principal problema de la constitución es el de la interpretación constitucional. Añadiría que ello se convierte en uno de los problemas de la propia democracia contemporánea: la batalla por la lectura del código político.

No puede negarse que la reconstrucción judicial de la constitución ha de tener un impacto definitivo en el funcionamiento del régimen democrático. Así, el Poder Judicial se levanta como una pieza fundamental de la maquinaria democrática. En esa institución que para los federalistas norteamericanos constituía la menos peligrosa de las ramas del poder, está una pieza imprescindible en la balanza de la democracia. La vigencia de un régimen democrático, pues, no puede separarse de la praxis constitucional. Y ésta no puede evadir al Poder Judicial.

La ley también es armazón de la ciudadanía. El estado de derecho es el ámbito natural de la condición ciudadana. En ese sentido, más allá de la macropolítica de la constitución, la ley se convierte en parte fundamental de la micropolítica democrática. La legalidad, ha dicho el ensayista italiano Paulo

Flores D'Arcais, es "el poder de los sin poder". Quien carece de dinero e influencia tiene en la ley un refugio frente a la discriminación y el abuso. Es por ello que, como afirma Cerroni, la dignidad del hombre moderno tienen una importante dimensión jurídica: "sin el sistema de los derechos y los deberes jurídicos... la dignidad moral de la persona aparece, sin no vacía, sí frágil, aleatoria, insegura y, sobre todo, estrecha".

De esta forma, el proceso judicial es un espacio emblemático del método democrático. Ahí el individuo es capaz de poner en marcha la maquinaria del Estado. Cada ciudadano ha de tener, en ese ámbito, la misma estimación, cosa que representa un valor esencialmente democrático. El ciudadano es una partícula del interés general. A través del proceso judicial, la libertad ciudadana se transforma en poder. Si la democracia es el poder de cada ciudadano, no cabe duda que ése es un espacio crucial del régimen democrático. Por ello se ha dicho que la democracia puede medirse tanto por el acceso a la justicia como la disponibilidad del voto. Como afirma Paula W. Kahn, el voto da poder a una mayoría; el litigio da poder a cada ciudadano.

La legalidad es la democracia puesta en marcha. Lejos de las utopías, expresa dos elementales exigencias: que el Estado deje de delinquir, que los individuos sean tratados como personas y no como cosas. Así, la legalidad muestra lo que Xavier Rubert de Ventós señalaba como la característica esencial del régimen democrático: "la ausencia de rasgos sublimes".

* Friedrich Meinecke: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p.3.

EL PODER DE LOS SIN PODER (1978)

Václav Havel

QUINTA PARTE**OPOSICIÓN Y SOCIEDAD CIVIL.****Introducción**

Actual presidente de la República Checa, Václav Havel goza de una extraordinaria y justificada autoridad moral, no solamente en su país, sino en el mundo. Fue el disidente más destacado durante los años de dominación comunista en su país y actuó durante más de una década como portavoz del grupo de la Carta 77. Este último documento sirvió como plataforma de los disidentes en la entonces Checoslovaquia.

Enfrentados a un régimen de puro corte estalinista (no tenía ninguno de los impulsos reformistas de la dirección comunista en Hungría, por ejemplo), los disidentes de la Carta 77 se amparaban en la llamada Carta de Helsinki (1975), un documento conjunto firmado por los gobiernos de todos los países europeos, tanto los democráticos como los comunistas, en el cual todos ellos se comprometían a asegurar los más elementales derechos políticos y cívicos. Claro está, el gobierno checoslovaco pensaba que firmar la Carta de Helsinki era una concesión sin importancia, pero no fue así. A partir de 1975 los grupos disidentes y la oposición interna siempre tenían a la Carta como un punto de referencia ante el cual el estalinismo burocrático no tenía más respuesta que la represión. Pero, como es bien sabido, la violencia, aunque conquista, no convence.

En *El Poder de los Sin Poder* su autor traza una estrategia para superar la "vida en la mentira" que caracteriza a las sociedades posttotalitarias. Havel señala que es importante que la disidencia desarrolle un trabajo "más consciente, más estructurado, y más eficaz". Estos brotes de resistencia más articulados pueden parecer como elementos aislados y débiles, pero, como insiste Havel, son "un testimonio articulado de las intenciones reprimidas..." que pueden tener insospechadas consecuencias políticas.

1

Un espectro atemoriza a la Europa oriental: en Occidente lo llaman "disidencia".

Este espectro no ha llovido del cielo: es una manifestación natural y una consecuencia inevitable de la fase histórica que atraviesa actualmente el sistema al que ese espectro atemoriza. Es decir, lo ha creado el hecho de que una parte de este sistema no puede ya, desde hace tiempo y por mil motivos, seguir basándose en la mera y brutal arbitrariedad de un poder que excluye cualquier manifestación no conformista y que, por otra parte, ha llegado a un punto de tal inmovilismo político que no permite que a la larga estas manifestaciones se afirmen en el ámbito de sus estructuras oficiales.

Pero, ¿quiénes son en realidad estos llamados "disidentes"? ¿De dónde nace su postura y qué sentido tiene? ¿Cuál es el sentido de esas "iniciativas independientes" en torno a las que los "disidentes" se congregan y qué oportunidades reales tienen tales iniciativas? Al referirse a su actuación, ¿es adecuado emplear el concepto de "oposición"? Si es así, ¿en qué consiste realmente —en el ámbito de este sistema— semejante "oposición", cómo actúa, qué papel representa en la sociedad, qué espera y qué puede esperar? Como hombres que están fuera de cualquier estructura del poder y en una situación de "ciudadanos de segunda", ¿tienen los disidentes las fuerzas y la posibilidad para influir de algún modo en la sociedad y en el sistema social? ¿Pueden, en definitiva, hacer algún cambio?

Creo que una reflexión sobre estos interrogantes —es decir, una reflexión sobre las posibilidades de los "sin poder" — no es viable sino mediante una reflexión sobre el carácter del poder en la situación en la que éstos "sin poder" actúan.

2

Comúnmente al sistema de gobierno de nuestro país se le caracteriza como una dictadura, la dictadura de una burocracia política sobre una sociedad igualitaria.

Me temo que ya esta misma definición —aunque comprensible en otros aspectos— acabe por confundir más que aclarar el carácter del poder en este sistema.

¿Qué es lo que, en definitiva, nos imaginamos bajo este concepto?

Yo diría que es un concepto tradicionalmente ligado en nuestra conciencia a la imagen de un grupo determinado, relativamente restringido, de personas que en un país toma a la fuerza el poder sobre la mayoría de la sociedad, que basa abiertamente su poder en los medios autoritarios de que dispone y que, de un modo relativamente fácil, puede ser distinto de la mayoría dominada. A esta idea "tradicional" o "clásica" de la dictadura, le corresponde intrínsecamente el postulado de su provisoriaidad, de su brevedad e inestabilidad; su existencia se presenta estrechamente ligada a la vida de las personas que la han instaurado; de ordinario se trata de un hecho de alcance y significado locales y, por mucho que tal dictadura se legitime con esta o aquella ideología, su poder deriva sobre todo del número y equipamiento de sus soldados y de sus policías. Por tanto, su riesgo mayor es la posibilidad de que se alce alguien mejor dotado bajo este aspecto y que sustituya al grupo en el poder.

Creo que un simple vistazo desde el exterior basta para sugerirnos que el sistema en que vivimos tiene muy poco en común con la dictadura "clásica".

1) No tiene una extensión limitada, sino que es común a todo el inmenso bloque de poder en que domina una de las dos actuales superpotencias. Tiene normalmente sus peculiaridades temporales y locales, pero su dimensión está por principio limitada por lo que une el sistema a toda el área del bloque del poder; no sólo se basa en todas partes en los mismos principios y se estructura del mismo modo (esto es, según el modo desarrollado por la potencia dominante), sino que en todos los países lo atraviesa la red de los instrumentos de manipulación de un centro de gran potencia a cuyos intereses está totalmente subordinado. Esta circunstancia —en un mundo, "asentado" sobre el equilibrio nuclear de las superpotencias— le asegura en general, con respecto a las dictaduras "clásicas", una estabilidad extraordinaria desde el exterior; muchas crisis locales que en un estado aislado habrían llevado a un cambio del sistema, aquí pueden resolverse con las intervenciones autoritarias de la parte restante del bloque.

2) Si es verdad que un elemento imprescindible de las dictaduras "clásicas" es su inestabilidad histórica —a veces aparecen como una especie de aberraciones de la historia, una

salida casual de procesos sociales casuales o de inclinaciones individuales y masivas— esto no es posible afirmarlo con respecto a nuestro sistema; aunque ya, desde hace tiempo, éste se ha alejado de todos los movimientos sociales originarios de cuyo trasfondo social e ideal nació, sin embargo la autenticidad de esos movimientos (pienso en los movimientos obreros y sociales del s. XIX), le ofrecen una estabilidad histórica innegable: es una base segura sobre la que pudo apoyarse antes de que su desarrollo lo constituyese gradualmente en esa cualidad política y social totalmente nueva con la que actualmente se encuentra ya instalado con solidez en la estructura del mundo y de la época moderna. A este anclaje histórico pertenecía también la correcta inteligencia de los conflictos sociales de la época de la que brotó el movimiento originario; y poco importa que ya en la semilla misma de esta “inteligencia correcta” estuviera genéticamente presente la disposición a la monstruosa alienación a que ha llevado su desarrollo posterior; por lo demás, también este elemento creció orgánicamente en el clima de la época y también él tuvo su “anclaje” propio.

3) Otra de las particularidades que diferencia nuestro sistema de las distintas dictaduras modernas es una especie de herencia de esa “inteligencia correcta” originaria; nuestro sistema dispone de una ideología mucho más concisa, lógicamente estructurada, generalmente comprensible y, por su esencia, muy elástica, que por su globalidad y su exclusivismo adquiere casi la importancia de una religión secularizada: ofrece al hombre una respuesta rápida a cualquier pregunta, no es posible aceptarla sólo en parte y el abrazarla incide profundamente en la existencia humana. En la época de la crisis de las certezas metafísicas y existenciales, en la época del desarraigamiento del hombre, de la alienación y de la pérdida de sentido del mundo, esta ideología ejerce necesariamente una particular sugestión hipnótica; ofrece al hombre extraviado una “casa” accesible —basta asumirla e inmediatamente todo se vuelve claro de nuevo— la vida vuelve a tener sentido y de su horizonte desaparecen el misterio, los interrogantes, la inquietud y la soledad. Por esta modesta “casa” el hombre en general paga un alto precio: la abdicación de su razón, de su conciencia, de su responsabilidad; en efecto, una parte integrante de la ideología asumida consiste en delegar la razón y la conciencia en manos de los superiores, esto es, el

principio de identificación del centro del poder con el centro de la verdad (en nuestro caso hay una conexión directa con el cesaropapismo bizantino en el que la suprema instancia laica es también la suprema instancia espiritual). Es verdad que, a pesar de todo esto, esta ideología —al menos en el área de nuestro bloque— no ejerce ya un influjo demasiado fuerte en el hombre (excepto quizá en Rusia, donde todavía prevalece la conciencia de esclavo con su respeto obtusamente fatalista por la autoridad y su identificación automática con todo lo que la autoridad afirma, con lo que se corresponde al patriotismo de la gran potencia para la que los intereses del imperio son tradicionalmente más importantes que los del hombre). Pero esto no tiene importancia, ya que el papel que la ideología tiene en nuestro sistema (y de eso se trata) lo desempeña de manera extraordinariamente feliz esta ideología, precisamente por ser tal como es.

4) A la imagen tradicional de la dictadura pertenece también —debido a la técnica misma del poder— el elemento de la improvisación. Las más de las veces los mecanismos del poder no están demasiado sólidamente fijados; queda mucho espacio para el azar y para la arbitrariedad no programada; se dan todavía las condiciones sociometales y objetivas para alguna forma de fuerzas de oposición; en definitiva, ciertas suturas no son todavía muy firmes y pueden romperse antes de que la estructura total del poder logre estabilizarse. En cambio, el desenvolvimiento durante 60 años de nuestro sistema en la URSS y de casi 30 en los países de la Europa oriental (que se basa en algunos modelos estructurales, reconocidos desde hace tiempo, de autosumisión como colonia rusa) ha creado —por lo que respecta al aspecto “físico” del poder— unos mecanismos tan perfectos y elaborados de manipulación directa e indirecta de toda la sociedad que representan hoy una cualidad radicalmente nueva de la base “física” del poder. Su eficacia —no lo olvidemos— está reforzada por la propiedad estatal y la gestión centralizada de todos los medios de producción, lo cual asegura a la estructura del poder unas posibilidades extraordinarias e incontroladas de invertir en sí misma (por ejemplo, en el campo de la burocracia y de la política) y le permite —como gestor único de trabajo— manipular la existencia de todos los ciudadanos.

5) Alrededor de la dictadura "clásica" se cierne ordinariamente por todas partes una atmósfera característica de pasión revolucionaria, de heroísmo, de espíritu de sacrificio y de entusiasmo, pero también los últimos restos de esta atmósfera han desaparecido de la vida del bloque soviético. Ya desde hace tiempo este bloque ha dejado de constituir una especie de enclave aislado del resto del mundo civilizado e inmune a los procesos que éste atraviesa: todo lo contrario, es parte integrante de él que comparte y concretiza su destino global. Esto significa en concreto que en nuestra sociedad lleva inexorablemente la delantera (y la larga coexistencia con el mundo occidental no hace más que acelerar su proceso) la misma jerarquía de valores vitales que caracteriza a los países avanzados de Occidente, si es que incluso no se trata *de facto* sólo de una forma distinta de sociedad consumista e industrial, con todas sus correspondientes consecuencias sociales y espirituales. Si no se tiene en cuenta esta dimensión, no se puede siquiera comprender adecuadamente el carácter del poder de nuestro sistema.

4

Entre los planes del sistema posttotalitario y los planes de la vida, hay un profundo abismo. Mientras por su naturaleza la vida tiende al pluralismo, a la variedad de coloridos, a organizarse y constituirse de manera independiente, en definitiva, a realizar su libertad, el sistema posttotalitario exige monolitismo, uniformidad y disciplina; mientras la vida tiende a crear estructuras "inverosímiles" siempre nuevas, el sistema posttotalitario le impone las "situaciones más verosímiles". Estos planes del sistema revelan que su naturaleza más peculiar consiste en volver a sí mismo, ser cada vez de manera más sólida e incondicional "él mismo" y extender, por tanto, cada vez más su radio de acción. Este sistema sólo está al servicio del hombre en la medida en que es indispensable para que el hombre esté al servicio del sistema; todo "el plus", es decir, todo eso con lo que el hombre va más allá de su condición predeterminada, el sistema lo valora como un ataque a sí mismo y, con razón, niega— como principio— toda trascendencia de este tipo. Se puede decir, pues, que el objetivo intrínseco del sistema posttotalitario no es, como podría parecer a primera vista, la pura y simple conservación del poder en las manos del grupo dominante; este esfuerzo de

autoconservación como fenómeno social está subordinado a algo "más elevado": a una especie de ciega "autocinesis" del sistema. Para este sistema, el hombre —aunque ocupe un puesto en la jerarquía del poder— no es nada "en sí", sino sólo eso que tiene que sostener y servir a esta "autocinesis"; según esto, hasta su deseo de poder sólo se puede realizar en tanto en cuanto que su orientación se identifique con la "autocinesis".

La ideología—como "coartada-puente" entre el sistema y el hombre— llena el abismo entre los planes del sistema y los planes de la vida; da a entender que las pretensiones del sistema derivan de las necesidades de la vida: es una especie de mundo de la "aparencia" que se expende como realidad.

Como puede observarse, el contenido semántico del eslogan mostrado en el escaparate es algo indiferente para el tendero y si lo pone en el escaparate no lo hace en realidad porque arda en deseos de dar a conocer su pensamiento a la opinión pública.

Esto no significa que su gesto no tenga ninguna motivación y ningún significado y con este eslogan no diga nada a nadie. Este eslogan tiene la función de un signo y como tal transmite un mensaje preciso aunque secreto. A la letra sonaría así: yo, tendero de verduras X.Y. estoy aquí y sé lo que tengo que hacer; mi comportamiento es el esperado; soy de fiar y no se me puede reprochar nada; obedezco y, por tanto, tengo derecho a una vida tranquila. Naturalmente, este mensaje tiene su destinatario; se dirige a "la cúpula", a los superiores de los tenderos de verduras; y al mismo tiempo es el escudo con el que el tendero se defiende de posibles delatores.

El eslogan, pues, en su verdadero significado, se inscribe directamente en la existencia del tendero; es el espejo de lo que le interesa en la vida. Pero ¿en qué consiste este interés?

Veamos. Si se le mandara al tendero exponer el eslogan: "tengo miedo y por eso obedezco sin rechistar", él no sería tan remiso respecto al contenido semántico del mensaje, aunque ahora coincidiría perfectamente con el significado secreto del eslogan. Es probable que el tendero rechazara exponer en su escaparate una indicación tan explícita de su humillación, no le agradaría, se avergonzaría. Es un hombre y tiene, por tanto, que vérselas con la dignidad del hombre.

Para superar esta complicación, su profesión de lealtad ha de tomar la forma de un signo que, al menos en la apariencia del texto, remita a los términos más elevados de una profesión desinteresada. Al tendero se le tiene que dar la posibilidad de decir: “¿Por qué, después de todo, no podrían unirse los proletarios de todo el mundo?”

El signo, pues, sirve para ocultar al hombre los fundamentos “ínfimos” de su obediencia y, en consecuencia, los fundamentos “ínfimos” del poder. Detrás de él está la fachada de algo “elevado”.

Esto “elevado” es la ideología.

La ideología como modo aparente de relacionarse con el mundo, que da al individuo la ilusión de ser una persona con una identidad digna y moral y así le hace más fácil no serlo; la ideología como imitación de algo “metapersonal” y “desinteresado” que le permite engañar la propia conciencia y enmascarar ante el mundo y ante sí mismo su condición real y su humillante “modus vivendi”. Se trata de una legitimización productiva —pero al mismo tiempo digna— hacia “la cúpula”, “la base”, “hacia acá y hacia allá”, ante los hombres y ante Dios. Es el velo en el que puede envolver el individuo su “fracaso de la vida”, su formalismo y su adaptación a las circunstancias imperantes. Es la coartada que aprovecha a todos: desde el tendero que puede ocultar su miedo de perder el puesto tras un presunto interés por la unión de los proletarios del mundo, hasta el funcionario más alto que puede disfrazar su interés por conservar la poltrona con las frases sobre el servicio a la clase obrera.

El sistema posttotalitario con sus pretensiones toca al individuo casi a cada paso. Obviamente le toca con los guantes de la ideología. De ahí que en él la vida esté atravesada de una red de hipocresías y de mentiras: al poder de la burocracia se le llama poder del pueblo; a la clase obrera se la esclaviza en nombre de la clase obrera; la humillación total del hombre se contrabandea como su definitiva liberación; al aislamiento de las informaciones se le llama divulgación; a la manipulación autoritaria se la llama control público del poder y a la arbitrariedad, aplicación del ordenamiento jurídico; a la asfixia de la cultura se la llama desarrollo; a la práctica cada vez más difundida de la política imperialista se la difunde como la forma más alta de la libertad; a la farsa electoral, como la forma más alta

de democracia; a la prohibición de un pensamiento independiente, como la concepción más científica del mundo; a la ocupación, como ayuda fraterna. El poder es prisionero de sus propias mentiras y, por tanto, tiene que estar diciendo continuamente falsedades. Falsedades sobre el pasado. Falsedades sobre el presente y sobre el futuro. Falsifica los datos estadísticos. Da a entender que no existe un aparato policíaco omnipotente y capaz de todo. Miente cuando dice que respeta los derechos humanos. Miente cuando dice que no persigue a nadie. Miente cuando dice que no tiene miedo. Miente cuando dice que no miente.

El individuo no está obligado a creer todas estas mistificaciones, pero ha de comportarse como si las creyese o, por lo menos, tiene que soportarlas en silencio o comportarse bien con los que se basan en ellas.

Por tanto, está obligado a vivir en la mentira.

No tiene que aceptar la mentira. Basta que haya aceptado la vida con ella y en ella. Ya con esto ratifica el sistema, lo consolida, lo hace, lo es.

5

Bajo la superficie tranquila de la “vida en la mentira” duerme, por tanto, la esfera secreta de las intenciones reales de la vida, de su “apertura secreta” a la verdad.

El peculiar, explosivo e incalculable poder político de la “vida en la verdad” tiene su lado invisible, pero, precisamente por eso, omnipresente, aliado: ésta “esfera secreta”. De ella nace, a ella se dirige, en ella encuentra su comprensión. Allí está el espacio de su comunicación potencial. Este espacio es secreto y, en consecuencia, muy peligroso desde la óptica del poder. Los complejos movimientos que ahí se dan ocurren en la sombra —y en el momento en que alcanzan su fase final o salen “a la luz” bajo la forma de sacudidas inesperadas es ya tarde para poderles ocultar del modo acostumbrado— y crean situaciones que pillan desprevenido al poder social, crean en él el pánico y lo empujan a reacciones inapropiadas.

Parece que el campo original y el punto de partida, de lo que en sentido amplio se puede concebir como oposición, es, en el sistema posttotalitario, la “vida en la verdad”. Por lo que parece, la confrontación entre estas “fuerzas de oposición” y el poder

constituido asume una forma fundamentalmente distinta de la típica de una sociedad abierta o de una dictadura "clásica"; no se trata en principio de una confrontación sobre el plano objetivo, institucionalizado, de un poder cuantificable, basado en este o en aquel instrumento de poder, sino que se trata de un nivel totalmente distinto, el nivel de la conciencia humana, el nivel existencial. El radio de acción de este peculiar poder no se puede inferir del número de sus adeptos, de sus electores o de las fuerzas armadas, en cuanto que se extiende a la "quinta columna" de la conciencia social, de las intenciones secretas de la vida, de la aspiración reprimida del hombre a su dignidad y a la realización de sus derechos elementales y de sus verdaderos intereses sociales y políticos. Se trata, por tanto, de un poder que no se basa en la fuerza de un grupo político o social delimitado de esta o de aquella manera, sino sobre todo en una fuerza potencial, oculta en toda la sociedad, incluidas todas sus estructuras de poder. Este poder, pues, no se apoya en ningún soldado propio, sino en los llamados "soldados del enemigo", es decir, todos los que viven en la mentira y que en cualquier momento —al menos en teoría— pueden quedar fulminados por la fuerza de la verdad (o al menos adaptarse a esta fuerza por instinto de conservación del poder). Es como una especie de arma bacteriológica con la que —cuando se dan las condiciones— un civil puede desarmar por sí solo a una división entera. Este poder no participa directamente en ninguna competición por el poder, sino que opera en la penumbra del espacio de la existencia humana. Pero aquí los movimientos secretos a los que da vida pueden —aunque es difícil valorar de antemano cuándo, dónde, cómo y con qué alcance— desembocar en un fenómeno visible; en una iniciativa o en un hecho político real, en un movimiento social, en la explosión repentina de desórdenes civiles, en un grave conflicto dentro de esa estructura del poder hasta ahora aparentemente monolítica, o en un cambio inparable del clima social y espiritual. Y desde el momento en que todos los problemas reales y los fenómenos de crisis se ocultan bajo el espeso manto de la mentira, no se sabe nunca cuándo caerá la famosa gota que colma el vaso y en qué consistirá la gota; también por esto el poder social persigue a título preventivo y casi automáticamente todo intento de "vida en la verdad", incluso el más modesto.

11

En la sociedad del sistema posttotalitario está prohibida toda vida política en el sentido tradicional del término; no hay la posibilidad de expresarse políticamente, y mucho menos de organizarse políticamente: el ritual ideológico llena el vacío que llega a crearse. Naturalmente, en tal situación baja el interés de las personas por los hechos de la política; un pensamiento político autónomo y un trabajo político —si algo semejante se da bajo alguna forma— les parece a la mayoría de las personas algo irreal, abstracto, un juego inútil, desesperadamente alejado de las angustias de su vida cotidiana; quizá hasta simpático, pero totalmente vano, por ser, por un lado, absolutamente utópico y, por otro, extremadamente peligroso, habida cuenta de la particular dureza con que el poder social persigue cualquier intento en este sentido. Y sin embargo también en estas sociedades hay hombres y grupos de hombres que no renuncian a la política como misión propia de vida y que, de uno u otro modo, tratan de tener un pensamiento político independiente, de expresarse con autonomía y eventualmente también de organizarse, porque esto forma parte de su "vida en la verdad".

Ya es de por sí extraordinariamente importante y bello que haya estos hombres y que trabajen; aun en los momentos más difíciles garantizan la continuidad de la reflexión política, y si algún movimiento político real, nacido de esta o de aquella confrontación "prepolítica", comienza pronto y bien a reflexionar políticamente y a incrementar de este modo sus posibilidades de algún resultado, esto puede ocurrir —y quizá ocurre— precisamente gracias a estos solitarios "generales sin soldados" que, a pesar de todos sus sacrificios, han mantenido la continuidad de la reflexión política cuyo proyecto y movimiento enriquecieron en su momento justo.

12

Un concepto que es fuente perenne de diversos equívocos, sobre todo por haberse importado a nuestra situación desde realidades totalmente distintas, es el concepto de oposición.

¿Pero qué es "oposición" en un sistema posttotalitario?

En una sociedad democrática de tipo parlamentario tradicional, se entiende por oposición política una fuerza política

en el plano del poder real (las más de las veces un partido o un grupo de partidos), que no está en el gobierno, que desarrolla un programa político alternativo, quiere llegar a gobernar y el gobierno la respeta como parte natural integrante de la vida política del país, en cuanto que desarrolla una acción política y compite por el poder dentro de unas reglas concordadas. Además de esta oposición se da también el fenómeno de una "oposición extraparlamentaria": fuerzas que se organizan más o menos en el plano del poder real, pero que operan fuera de las reglas impuestas por el sistema, empleando medios distintos de los habituales.

En una dictadura "clásica" se entiende por oposición las fuerzas que se presentan con un programa alternativo y que operan legalmente o en las fronteras de la legalidad, sin la posibilidad, sin embargo, de competir por el poder, dentro de ciertas reglas preestablecidas; o las fuerzas que se preparan para un choque violento por el poder contra el poder dominante (o que llegan a encontrarse directamente en este choque) como los diferentes grupos de guerrilleros o los movimientos de insurrección.

En un sistema posttotalitario, la oposición no existe en ninguna de estas dos acepciones. ¿En qué acepción se puede entender, entonces, este concepto?

1) En este concepto se incluyen a veces (principalmente por los periodistas occidentales) personas o grupos de personas dentro de la estructura del poder que están en un secreto conflicto de poder con los que están más arriba; pueden ser motivo de conflicto, diferencias (naturalmente no demasiado subrayadas) de concepción, pero con más frecuencia se trata de un puro y simple deseo de poder y de una aversión personal por algunos de sus representantes.

2) Se puede también entender por oposición todo lo que tiene o puede tener un alcance político indirecto en el sentido ya dicho; por tanto, todo eso por lo que el sistema posttotalitario —como tal, desde el punto de vista de los meros intereses de la propia "autocinesis"— se siente amenazado y por lo que —como tal— lo amenaza realmente. Desde este punto de vista, oposición es propiamente todo intento de "vida en la verdad", desde la negativa del tendero a poner en el escaparate el eslogan a la poesía escrita libremente, en definitiva, todo eso con lo que las

intenciones de la vida traspasan los confines que les imponen las intenciones del sistema.

3) Pero con más frecuencia que la oposición de la "vida en la verdad", se interpretan normalmente como oposición (también aquí sobre todo por parte de los observadores occidentales) esos grupos que manifiestan de manera estable y pública posiciones no conformistas e ideas críticas, que no ocultan su independencia de pensamiento o que se autodefinen como fuerzas políticas. En esta acepción, el concepto de "oposición" coincide más o menos con el de "disidencia", aunque entre los que así se definen existan naturalmente diferencias notables con respecto a la aceptación o el rechazo de esta definición; esto no sólo depende de si o cómo ellos mismos se consideren una fuerza directamente política o si tienen ambiciones en el plano del poder real, sino también de lo que cada uno de ellos entiende cuando emplea el concepto de "oposición".

15

El ensayo de nuestro tendero de verduras de una "vida en la verdad" puede reducirse a que el tendero no hace ciertas cosas; no pone la bandera en la ventana mientras antes lo hacía para evitar que el portero le denunciase; no participa en las elecciones a las que no considera elecciones; no oculta sus ideas ante sus superiores. Su intento, por tanto, puede quedar circunscrito al rechazo "puro y simple" de obedecer a ciertos imperativos del sistema (que no es poco). Pero también puede llegar a algo más: el tendero puede comenzar a hacer algo concreto, algo que vaya más allá de la inmediata defensa personal contra la manipulación, en donde se objetive su "responsabilidad suprema" reencontrada: puede, por ejemplo, organizar a sus compañeros de trabajo en una iniciativa común en defensa de sus intereses; puede escribir a distintas instituciones y reclamar su atención sobre las injusticias y las irregularidades en su ámbito; puede conseguir textos clandestinos, copiarlos y pasarlos a otros amigos.

Si la que he denominado "vida en la verdad" es el punto fundamental de partida existencia (y potencialmente político) de todas las "iniciativas civiles independientes" y de todos los movimientos "disidentes" o de "oposición" que son objeto de

estas reflexiones, esto no significa naturalmente que todo ensayo de "vida en la verdad" sea automáticamente algo parecido. Todo lo contrario. La "vida en la verdad", en el sentido original y más lato del término, indica el vasto campo, no delimitado y difícilmente describible, de las pequeñas manifestaciones humanas que en su gran mayoría quedan inmersas en el anonimato y cuyo alcance político nadie cultivará y describirá nunca de manera más concreta que lo que ocurre en una descripción general del clima o del humor de la sociedad. La mayoría de estos ensayos se quedan en la fase elemental de rebeldía contra la manipulación: el hombre simplemente se enmienda y vive —como individuo— más dignamente.

Sólo aquí y allá —gracias al carácter, a las premisas y a la profesión de algunos hombres, pero también gracias a una serie de circunstancias fortuitas (como por ejemplo las características del ambiente local, contactos con amigos, etc.)— brota de este campo vastísimo y anónimo alguna iniciativa más pertinente y más visible, que sobrepasa las fronteras de la rebeldía individual "pura y simple" para transformarse en un trabajo más consciente, más estructurado y más eficaz. Esta frontera más allá de la cual "la vida en la verdad" deja de ser "sólo" negación de la "vida en la mentira" y comienza en cierto modo a articularse creativamente, es el punto en que comienza a brotar algo que se podría llamar "vida independiente espiritual, social y política de la sociedad". Esta "vida independiente" no está naturalmente separada de la otra ("dependiente") por un límite claro: a veces coexisten ambas en la gente. Sin embargo, los centros de la "vida independiente" se caracterizan por un grado relativamente alto de emancipación interior; en el océano de la vida manipulada flotan como una barquichuela batida por las olas, pero siempre surgiendo de las ondas como un mensajero visible de la "vida en la verdad", un testimonio "articulado" de las intenciones reprimidas de la vida.

¿Qué es lo que forma esta "vida independiente de la sociedad"?

La gama de sus manifestaciones es naturalmente vasta: va desde el autodidactismo y la reflexión independiente, a través de la libre creación cultural y su divulgación, hasta las más diversas y libres tomas de postura, incluye la autoorganización social independiente. Ese espacio, en fin, en que la "vida en la verdad" comienza a articularse y a materializarse.

Lo que después se llamará "iniciativa civil", "movimiento disidente" u "oposición", emerge —como la famosa décima parte del iceberg— de este espacio, de la "vida independiente de la sociedad". O de otra manera: así como la "vida independiente de la sociedad" nace del terreno indeterminado de la "vida en la verdad", en sentido lato, como su clara —"articulada"— expresión, de esta "vida independiente" nace finalmente también aquella famosa "disidencia".

No conocemos el camino para salir del marasmo del mundo y pecaríamos de imperdonable arrogancia si pensáramos que descubrimos una vía sustancial de salida en lo poco que hacemos y si nos propusiéramos a nosotros mismos nuestras comunidades y nuestras soluciones como ejemplo único de lo que hay que hacer.

Sin embargo, pienso que, en el contexto de todas las anteriores reflexiones sobre la realidad posttotalitaria y sobre la condición y constitución interna de los intentos de defender en esta situación al hombre y su identidad, las preguntas que he planteado no están fuera de lugar, no siendo ni más ni menos que un estímulo para reflexionar objetivamente sobre la propia experiencia y para pensar en si algunos de sus elementos no indican en realidad —sin que lo sepamos— algo que sobrepasa esas preguntas y en si, por tanto, no están implícitas (precisamente aquí, en nuestra realidad cotidiana) las sugerencias que esperan en silencio el momento en que se las leerá y comprenderá.

Es decir, siempre nos planteamos si el "futuro más luminoso" no es en realidad sólo la tarea de un "allá" lejano. ¿Pero no será, en cambio, algo que ya está aquí desde hace tiempo y que sólo nuestra miopía y nuestra fragilidad nos impiden ver y desarrollar alrededor nuestro y dentro de nosotros?

**TRANSICIONES DESDE UN GOBIERNO AUTORITARIO:
CONCLUSIONES TENTATIVAS SOBRE DEMOCRACIAS
INCIERTAS (1986)**

Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter

Introducción

En *Transiciones desde un Gobierno Autoritario* (1986) los autores analizan el papel de la sociedad civil, y más concretamente, el papel de los diferentes grupos sociales en la transición democrática. O'Donnell y Schmitter se refieren a este fenómeno como la "resurrección" de la sociedad civil, momento en el cual grupos con distintas agendas y objetivos concretos parecen conculgar en el común objetivo de crear un nuevo sistema político y hasta un nuevo orden social. Las experiencias analizadas por los autores sugieren que las transiciones rápidas e inesperadas producen un mayor nivel de movilización popular, mientras que las transiciones con una larga gestación permiten una mayor acomodación entre distintos grupos y diferentes intereses. En todos los casos parece ser cierto que son individuos ejemplares quienes se levantan contra la lógica impuesta por el régimen autoritario.

Entre los posibles disidentes, los autores identifican a artistas e intelectuales, organizaciones profesionales (quienes aportan un cierto grado de legitimidad a la protesta puesto que son "los que saben"), las mismas organizaciones que apoyaron la instauración del régimen (percibiendo que el régimen o sus políticas ya no les son favorables), las organizaciones de derechos humanos y la Iglesia (en la mayoría de los casos la participación de ésta es muy eficaz ya que puede poner en juicio la legitimidad moral del régimen), y por último, pero no menos importante, las organizaciones sindicales independientes y de base.

* * *

Cómo se Produce la Resurrección

La dinámica de la transición desde la dominación autoritaria no depende sólo de las predisposiciones, cálculos y pactos establecidos por la élite. Si hasta ahora hemos puesto el acento en estos aspectos es porque ellos determinan en gran medida si habrá o no apertura, y fijan importantes parámetros vinculados con la magnitud de una posible liberalización y una eventual democratización. Una vez que algo ha sucedido una —vez que los "blandos" prevalecieron sobre los "duros" y comenzaron a otorgar garantías individuales y ciertos derechos de cuestionamientos, y a negociar con algunos opositores escogidos del régimen— es probable que haya una movilización generalizada, que hemos preferido describir como "la resurrección de la sociedad civil".

Este renacimiento debe apreciarse contra el telón de fondo del éxito de la mayoría de los regímenes autoritarios en despolitizar y atomizar a sus respectivas sociedades. Mediante la represión física, la manipulación ideológica y los alicientes selectivos, estos regímenes se las ingenian para orientar a la mayoría de sus súbditos al logro de objetivos exclusivamente particulares. No es raro que contribuya a esto el hecho de que su acceso al poder fue precedido por períodos de intenso conflicto social y movilización política. Durante un tiempo, los individuos se sienten aliviados de "liberarse de la política" y satisfechos por la posibilidad de perseguir metas inmediatas que los gratifican; tienden a replegarse hacia sus afanes privados y dejar de lado, ignorar prudentemente y aun olvidar, su identidad pública y política. Gozar de la ciudadanía pasa a convertirse en sinónimo de tener un pasaporte, obedecer las leyes del país, vitorear al equipo deportivo nacional y, ocasionalmente, votar en elecciones o plebiscitos montados con toda una coreografía propia.

Al trivializar de este modo el ejercicio de la ciudadanía y reprimir la identidad política de los habitantes, el gobierno autoritario destruye los espacios políticos organizados y definidos de manera autónoma y los reemplaza por una arena pública controlada por el Estado, en la cual cualquier discusión debe ajustarse a los códigos y términos fijados por los soberanos: se

tolerará a unos pocos disidentes y a algunos "rebeldes"—a quienes los medios de comunicación controlados por el régimen, ignorarán cuidadosamente. Sólo individuos muy motivados correrán los riesgos que conlleva actuar fuera de este ámbito. Los gobernantes autoritarios tienden a interpretar la falta de una oposición perceptible como prueba de la "paz social" que rige entre las clases antes antagónicas y del "consenso tácito" que existe para su política.

Pero una vez que el gobierno da señales de reducir el precio de la participación colectiva y de permitir cierto cuestionamiento en aspectos que antes habían sido declarados fuera de discusión, pronto descubre que la presunta paz y consenso eran, en el mejor de los casos, parte de un armisticio impuesto. Las identidades políticas previas vuelven a surgir y otras aparecen *ex novo*, ampliando, más allá de las expectativas de cualquiera, los espacios públicos que los gobiernos habían resuelto tolerar al comienzo de la transición.

Aunque no podemos proporcionar datos rigurosos para demostrarlo, nuestra experiencia personal de varios de estos momentos nos indica que en esta transformación el primer catalizador son los gestos de individuos ejemplares, que empiezan a poner a prueba los límites del comportamiento político inicialmente impuesto por el gobierno.

Por lo común, los artistas e intelectuales son los primeros en manifestar su oposición pública al régimen autoritario, con frecuencia aun antes de iniciarse la transición. Sin duda, su capacidad para expresarse mediante metáforas indirectas los protege, como también su pertenencia a un sistema mundial "de facto" de intercambios culturales. El talento y el coraje de los poetas, músicos, dramaturgos, novelistas y comediantes comienza a abrir brechas en la pretensión del régimen de encarnar los "valores y virtudes nacionales supremos", a menudo volviendo ridícula esta pretensión y haciéndola objeto de la sátira. Algunos artistas (en especial cantantes y actores) llegan a simbolizar, por su sola presencia, la resistencia al régimen y la supervivencia de otros valores. Con el aflojamiento de la censura que acompaña a la apertura política, estas críticas se vuelven explícitas y, gracias a la entusiasta aceptación del público, su expresión se torna inmensamente popular —y redituable, al punto tal que la oposición al

autoritarismo puede convertirse en una "industria floreciente", sumamente comercializada, y por ende más difícil de suprimir.

Estas manifestaciones culturales y artísticas individuales están estrechamente ligadas a ciertas colectividades, tales como las universidades, las revistas literarias y académicas, las asociaciones profesionales y los grupos de investigadores, en todos los cuales ejercen una fuerte repercusión. A través de estos eslabonamientos, temas antes prohibidos comienzan a ser debatidos en foros semipúblicos y se establecen conexiones con otras experiencias análogas de otros lugares. Aun aspectos de apariencia banales, como la manera de vestir o ciertos gestos, pueden convertirse en actos generalizados de desafío. Si bien estos retos no suelen penetrar hasta los niveles en que se ejerce el poder real, logran corroer las bases normativas e intelectuales del régimen: la desnudez del emperador se vuelve patente.

Otros grupos, provenientes de un sector un tanto diferente de la población, también sacan rápido partido de la liberalización. Aquellos sectores privilegiados que se contaron entre los primeros adeptos del régimen autoritario y que, por lo menos en los comienzos, fueron también sus principales beneficiarios, tal vez llegan a la conclusión de que el régimen es prescindible. Quizá piensen que sus integrantes ya han logrado lo que se propusieron (vale decir, lo que ellos querían conseguir) y que su perpetuación en el poder más allá de lo necesario, conllevaría el riesgo de una polarización social y de una violenta reacción popular. En los casos en que el régimen autoritario ha sido un patente fracaso, estos actores sienten simplemente que ya es hora de probar alguna otra cosa. Algunas de las políticas del régimen pueden también ser contrarias a los ideales e intereses de estos grupos privilegiados, cuyas reacciones pueden abarcar desde la repulsa moral por la corrupción y la represión generalizadas, hasta las especulaciones materialistas sobre políticos que apoyan "excesivamente" al capital internacional o a las empresas estatales, y les cierran así oportunidades económicas. Una vez que comienzan a reunirse con mayor libertad y a intercambiar información sin autocensura o temor a la denuncia, quizá se encuentren con una insospechada comunidad de otras personas que comparten su resentimiento y sus intenciones. Estos grupos comparativamente privilegiados comienzan a actuar entonces como una oposición de facto. El

espectáculo que brindan estos industriales, comerciantes, banqueros y terratenientes al quejarse de la policía oficial e incluso, ocasionalmente, al expresar su preferencia por "elecciones libres", tiene el doble efecto de indicar que ese disenso puede ser tolerado y que el régimen ya no goza del consenso que pretendía tener. Ahora al emperador no sólo se le ve desnudo, sino sin la compañía de su séquito habitual.

Esto no implica que tales sectores privilegiados estén destinados a ser la vanguardia de la resurrección de la sociedad; todo lo contrario: pueden tener buenas razones para temer que la transición no se detendrá en un punto compatible con las libertades contractuales del mercado o con la cómoda relación que mantienen con el aparato del Estado. Pese a ello, su mayor capacidad de acción, el menor riesgo que corren de ser reprimidos y aun su mera notoriedad les asignan un papel decisivo en las primeras etapas de la transición. Incluso estos actores pueden llegar a creer erróneamente que están conduciendo una especie de revolución liberalburguesa.

Pero esta ilusión se disipa pronto, cuando otros sectores sociales comienzan a reaccionar. Ante todo, el presunto liderazgo de esos actores privilegiados suele ser puesto en tela de juicio por otro estrato que también apoyó, casi siempre, al régimen en sus comienzos: el de los profesionales, ya sean independientes o a sueldo.

Por lo general, las asociaciones de abogados, ingenieros, arquitectos, médicos, psicólogos, periodistas y asistentes sociales son estáticas en lo político, y sólo están orientadas a la defensa de sus privilegios corporativos; pero al producirse la apertura, muchos de estos grupos se vuelcan a la articulación de problemas más generales, como el del respeto por la ley o la inviolabilidad de las normas profesionales y del bienestar de sus clientes; y empiezan a argumentar que la satisfacción de tales demandas depende de que se democratice la vida política. El discurso de estos grupos tiene un gran peso ideológico por prevenir de "los que saben". Así, a estas críticas al régimen y a estas demandas de democratización se les confiere una respetable autoridad. Las asociaciones de abogados que critican la legalidad de las medidas autoritarias y exigen el imperio de la ley, así como los grupos de economistas que evalúan los costos económicos y sociales de las políticas del régimen, son ejemplos evidentes; pero aun otras

profesiones, en apariencia más distanciadas de la política, surgen a la arena pública con poderosos argumentos. Los psicólogos, verbigracia, evalúan las microconsecuencias que la represión y la censura tienen en la vida personal; los arquitectos y urbanistas critican el cierre o privatización de espacios antes públicos que suele llevar a cabo el régimen por temor a la congregación de gran cantidad de personas. Comienzan a salir a la palestra fuentes de datos, manuscritos, ensayos e investigaciones preparadas durante los años de severa represión, pero cuyos autores no pudieron hacer público (o no se animaron a ello). Estos documentos y trabajos vienen a complementar las declaraciones efectuadas por las asociaciones profesionales y por los partidos políticos; algunos se convierten en *best-sellers* e inyectan nueva vida en las universidades, librerías, cafés y otros sitios de reunión en que el debate y la crítica son ahora tolerados, "de facto" si no todavía "de jure". De este modo, una vez dados los primeros pasos hacia la liberalización y tan pronto algunos se atreven a poner a prueba sus límites, se modifica toda la textura, densidad y contenido del discurso intelectualmente autorizado, lo cual imprime un enorme impulso al derrocamiento del régimen autoritario.

Pero la contribución de los sectores medios a la transición no radica únicamente en estas asociaciones dotadas de autoridad intelectual. Otros actores, que también pertenecen en su mayoría a los sectores medios, aportan a la transición un peso, no menor, de autoridad moral. Las organizaciones de derechos humanos, los familiares de los encarcelados, torturados y asesinados, y a menudo las iglesias, son los primeros en alzar sus voces contra las facetas más repulsivas del régimen autoritario, y lo hacen en medio de una grave represión, cuando la mayor parte de los restantes actores se avienen al régimen o prefieren ignorar sus atrocidades. Estas organizaciones de derechos humanos (fenómeno bastante reciente, y más propio de América Latina que de Europa Meridional) corren enormes riesgos personales y se convierten en parias en una sociedad que todavía es en gran medida remisa a escucharlos, o demasiado temerosa para ello. El apoyo internacional privado y público que reciben es provechoso porque contribuye a aumentar los costos percibidos de la acción represiva y les hace sentir que no están del todo aislados.

La enorme repercusión y el prestigio que alcanzan súbitamente las organizaciones y los activistas en favor de los derechos humanos debe comprenderse también dentro del marco de otro fenómeno sutil pero no menos decisivo: es lo que podría denominarse "la recuperación de la dignidad personal". Luego de muchos años de gobierno arbitrario, brutalidad policial y despotismo en tantos contextos sociales (en otras palabras, luego de muchos años de privación de los atributos básicos de la ciudadanía), son muchos los que demandan la liberalización y se regocijan con ella. En tales circunstancias, ayudados por los activistas de los derechos humanos, los intelectuales y artistas, muchos descubren que también ellos fueron víctimas de la represión del régimen.

De ahí que se vuelva comprensible la furia de numerosas personas que poco tiempo atrás parecían apoyar la ilusión de los gobernantes de gozar de un "consenso tácito". Esta condena del régimen se vuelve más intensa aún si, como suele ocurrir, ha sido penetrado por la corrupción y ésta ahora puede sacarse a la luz pública. Esto converge con el discurso de las asociaciones profesionales y organizaciones de derechos humanos creando un clima general de intenso rechazo ético del régimen autoritario.

Pero el mayor desafío al régimen transicional probablemente provenga de la clase obrera y de los empleados de menor rango, con frecuencia sindicalizados, que encuentran una nueva o revivida identidad y una renovada capacidad para su acción colectiva. No es de sorprender que éste sea el ámbito al cual la liberalización se extiende de manera más vacilante y menos irreversible. No sólo las organizaciones a que pertenecen estos actores fueron el foco de la "atención" de los gobernantes autoritarios —ya sea a través de la represión directa o de la manipulación estatal corporativista— sino que las relaciones directas de estos individuos con sus empleadores se vieron decididamente afectadas por la política del régimen.

Pero ni siquiera este análisis agota las capas de la sociedad que vuelven a emerger a la superficie: tanto en América Latina como en la Europa Meridional, reviste particular importancia la literal explosión de movimientos de base, la mayoría de los cuales se organizan en torno de dominios territoriales circunscriptos (barrios o parroquias). La combinación de las políticas de atomización deliberada del régimen

anterior, su destrucción de las redes representativas y su énfasis en el diseño centralizado y tecnocrático de las políticas tiende a crear contextos especialmente propicios para esas formas de asociabilidad popular una vez que las partes afectadas se atreven a reunirse, discutir sus problemas comunes y constituir organizaciones más o menos duraderas. Ciertamente es que a menudo reciben la ayuda de personas extrañas a ellos (sacerdotes y monjas, estudiantes, abogados, trabajadores sociales, militantes partidarios) y rara vez conforman redes amplias: pero lo que aquí interesa es que son numerosos y que sus procesos internos son con suma frecuencia muy igualitarios y participativos.

El Levantamiento Popular

En algunas circunstancias y en momentos particulares de la transición, muchas de estas diversas capas de la sociedad pueden confluír en lo que hemos dado en llamar el "levantamiento popular". Los sindicatos, los movimientos de base, los grupos religiosos, intelectuales, artistas, clérigos, defensores de los derechos humanos y asociaciones profesionales se apoyan mutuamente en sus esfuerzos en pro de la democratización y confluyen en una totalidad mayor que se identifica como "el pueblo" (*o povo, the people, il popolo, le peuple, ho laos*). Este frente que surge ejerce gran presión para ampliar los límites de la mera liberalización y la democratización parcial. La fantástica convergencia que este levantamiento entraña amedrenta a los "blandos" del régimen (que auspiciaron la transición en la expectativa de poder controlar sus consecuencias), así como a muchos de sus cuasi aliados (los opositores moderados del régimen, que confiaban en dominar, sin ruidosa interferencia, la posterior competencia por los cargos principales del gobierno).

Cuanto más breve e inesperada es la transición desde la dominación autoritaria, mayor es la probabilidad de un levantamiento popular y de que éste produzca un efecto duradero. La sorpresa (y alivio) que producen las señales de que los gobernantes son más vulnerables de lo que parecían, así como el hecho de que deban tomarse prontas decisiones acerca de las reglas emergentes, parecen contribuir en gran medida a la generalización y espontaneidad del levantamiento. En cambio,

cuando hay más tiempo para pensar y actuar, las diversas capas de la sociedad pueden descubrir que existen serias divergencias en sus objetivos y en sus estrategias de acción preferidas. La reflexión o las decisiones políticas concretas llevan a que la identidad común como "el pueblo" quede fragmentada por motivos de clase, status, sexo, religión, procedencia étnica, lenguaje y generación, para no hablar de las creencias ideológicas y de las adhesiones partidarias. Así pues, cuando los gobernantes controlan de manera comparativamente firme y prolongada la transición, es menos probable que haya un levantamiento popular, y en caso de que lo haya, estará más limitado en el espacio y en el tiempo. En tales circunstancias, la presión para trascender la liberalización será menor, y la forma de democracia que a la postre se alcanzará tenderá a contener más elementos oligárquicos, más "islas" de desigualdad institucionalizada respecto de la participación y la responsabilidad ante la ciudadanía, que en el caso en que los gobernantes enfrentan a una sociedad resurrecta y concluyente en un "pueblo" sumamente movilizado. También parecería que la relativa ausencia de un levantamiento de esta índole reduce la probabilidad de una regresión golpista, si bien allí donde "el poder lo tiene el pueblo" y "el pueblo está en las calles", es muy posible que los promotores de tales golpes vacilen ante la perspectiva de provocar una guerra civil; véase si no la indiferencia con que se recibió en Portugal el golpe de Spínola en septiembre de 1974, y la confusión provocada por el golpe y contragolpe de noviembre del año siguiente.

De todos modos, sea cual fuera su intensidad y sus antecedentes, estos levantamientos populares siempre son efímeros. La represión selectiva, la manipulación y la cooptación ejercidas por quienes aún controlan el aparato estatal, la fatiga que provocan las frecuentes manifestaciones y el "teatro callejero", los conflictos internos que sin duda han de surgir acerca de la elección de los procedimientos y de las políticas sustantivas, el sentido de desilusión ética frente a las transacciones "realistas" que impone la concertación de pactos y/o el surgimiento de líderes oligárquicos dentro de los grupos que los acuerdan, todos estos factores conducen a que el levantamiento se disipe. Este auge y posterior ocaso del "pueblo" frustra a muchos actores y acaba con muchas esperanzas. Como

ya hemos señalado, son muchos los que se repliegan de su activismo intenso y gran idealismo para dedicarse más bien al logro de sus objetivos privados; algunos crean "guetos políticos", dentro de los cuales mantienen vivos los ideales de una transformación social más profunda; otros pueden pasar a la clandestinidad y recurrir a la violencia terrorista, o incluso abrigan la esperanza de un retorno al autoritarismo represivo. Cualquiera sea la combinación de las reacciones frente al levantamiento popular, éste cumple el papel decisivo de empujar la transición un paso más adelante que lo que de otra manera habría ocurrido; pero el desencanto que deja tras de él es un problema persistente para la posterior consolidación de la democracia política. En el proceso de estructuración de las opciones de la transición y de moderación de un indócil sector popular, hay un suceso que cumple un papel más inmediato e importante que todos los demás: la convocatoria a elecciones.

LAS DIVERSAS FORMAS DE ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL (1988)

Juan Linz

Introducción

El texto que publicamos a continuación proviene del libro *Sociedad Civil o Estado: ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?* publicado en Madrid en 1988. Juan Linz, español de nacimiento y catedrático de ciencia política y sociología en la Universidad de Yale, comienza afirmando que los cambios en el horizonte ideológico de los últimos años son propicios para la democracia. Como consecuencia de sus enormes fracasos en el área política, económica y social las ideologías extrañas a la democracia —como el totalitarismo, el socialismo bolchevique, y los autoritarismos— han perdido el brillo y el atractivo de años atrás. No sólo son éstas buenas noticias para la democracia, sino que lo son también para aquellos que entienden que la democracia es “posibilista” y no una panacea que resuelve todos los problemas sociales.

Para Linz la sociedad civil solamente se puede entender en relación a su contraparte —el Estado. El Estado debe al menos servir al conjunto social, de lo contrario se transforma en una entidad “sultanística”. Este último tipo de Estado tiene una peculiaridad, a saber, destruye la viabilidad de la sociedad civil sin producir o alentar otra en su lugar. Paradójicamente, la destrucción de la sociedad civil por este organismo despótico crea un vacío político que eventualmente alienta salidas revolucionarias, el caos y la desintegración.

* * *

1) Podemos empezar rompiendo un poco estos grandes conceptos: por ejemplo, el de Estado.

El Estado es una invención del mundo occidental, resultado de una larga evolución —de la que han hablado Aranguren, Sotelo y otros— que ha sido de una eficacia grande

en muchas cosas. Pero, en su forma moderna, ha sido un producto de unas circunstancias especiales, que se ha exportado a otras partes del mundo. En algunas de ellas, el producto se ha deteriorado bastante al salir de su ámbito de origen; y, en otras, ha tomado formas totalmente insospechadas. Todo esto hay que tenerlo muy en cuenta.

El Estado, además puede tomar formas políticas muy distintas. La democracia, tal como existe en nuestros países occidentales, en Hispanoamérica en alguna medida, en los países de la Commonwealth y en Japón, no es un sistema político universal.

Pero hay un dato importante a retener: quizás éste sea un momento histórico específicamente favorable a la democracia en un plano, el de las ideas. Las alternativas a ella, que, por los años 20 ó 30, tuvieron cierto atractivo para los intelectuales jóvenes, ya no lo tienen. Así ha ocurrido con el fascismo, que resultaba atractivo para algunos intelectuales como esperanza de un sistema no basado en conflictos de intereses, sino en una integración social nueva y distinta. Hoy la importancia ideológica del fascismo, visto lo que ha sido su realidad, no nos impresiona, y un estudioso de aquellos años tiene que reconocer que, afortunadamente, murió el año 1945.

Por otra lado, la gran alternativa iniciada con la revolución bolchevique y con el modelo de “socialismo real” también ha sufrido una profunda crisis. La Unión Soviética ya no es hoy, ni siquiera para los comunistas, un modelo de sociedad, como lo fue en los años 20. Y, aunque el modelo anarquista sigue ahí como una utopía, tampoco existen movimientos anarquistas con la importancia que tuvo el anarquismo español de los años 30.

Los modelos de soluciones autoritarias antidemocráticas, pero con una base intelectual e ideológica, como podrían ser los corporativismos, las democracias orgánicas, el Estado Novo portugués, el régimen de Franco, el régimen de Dollfuss... Tampoco ha tenido mejor fortuna el modelo yugoeslavo, que parecía iba a ser otra alternativa de una forma de democracia distinta de la democracia política occidental: las circunstancias no le han sido favorables.

El resultado ha sido que el mundo está lleno de dictaduras, de regímenes autoritarios y opresivos, pero sin

ninguna base intelectual ideológica de legitimación. Esta es una situación nueva y favorable para la democracia, pero no significa que la ausencia de alternativas haga que la democracia ofrezca —excepto para los que no la tienen o están en la frontera entre poder tenerla y no tenerla— un atractivo especial, ya que hoy tenemos de ella una visión mucho más realista —schumpeteriana, si se quiere— y tenemos conciencia de sus limitaciones, que probablemente son inherentes al mismo modelo de democracia occidental.

Lo cierto es que no hay una alternativa a la democracia con atractivo y que ésta se presenta para las sociedades que viven bajo regímenes autoritarios —como lo fue el de los militares argentinos— como la gran ilusión, la gran alternativa.

¿Qué tiene que ver todo esto con el tema de la sociedad civil?

En el modo de configurarse la relación del Estado con los individuos que constituyen la sociedad existen varias posibilidades. Una de ellas es la del Estado totalitario, un modelo utópico, que es un tipo ideal no realizado plenamente por ningún Estado concreto; pero al que se aproximó la realidad de algunos países, como la Alemania de Hitler (que, no lo olvidemos, no duró más que doce años).

En este modelo, el individuo se relacionaba directamente no con el Estado, sino con la *Volksgemeinschaft*. Uno de puntos interesantes de *Main Kampf* es que, en él, se ataca al Estado. Hitler no quiere crear el modelo de Estado burocrático, prusiano, autoritario; quiere crear algo nuevo fundándose en la idea de nación, transformándola sobre la base del pangermanismo y la distorsión del racismo. En este modelo había una relación directa del ciudadano con la comunidad política, mediada, en cierta medida, por el partido único. Al mismo tiempo, ese partido único movilizaba y activaba a los ciudadanos en multitud de actividades y organizaciones. El alemán estaba constantemente participando en lo único en que le permitían y le obligaban a participar; estaba movilizado en unas estructuras dentro del movimiento (*Bewegung*). Esta relación directa era una identificación con la comunidad, en la que perdían legitimidad y autonomías todas las estructuraciones intermedias. Lo único legítimo era la comunidad política, que desde arriba organizaba y activaba a la

sociedad, era un modelo, en el cual la sociedad civil, tal como la hemos estado discutiendo estos días, no tenía razón de ser.

Un modelo parecido, en cierto sentido, es el soviético. También en él, la vanguardia del partido único moviliza a la sociedad, la dirige en todas sus esferas, creando multitud de organizaciones. El problema que se plantea hoy la Unión Soviética es en qué medida esa organización central política, de la que ha surgido un mundo burocrático extraordinariamente complejo y una pluralidad de organizaciones, estructuras, intereses, etc., puede organizarse con una mayor autonomía y un mayor pluralismo; y qué significará eso para el futuro de la Unión Soviética, que está en vías de pasar de un sistema totalitario a una sociedad autoritaria post-totalitaria. Subrayo el *post*, porque el legado totalitario permanece ahí.

Vemos, pues, que el Estado puede significar cosas distintas. Y hasta puede, en caso extremo, ser transformado en propiedad privada. Nosotros definimos al Estado como una forma de organización para crear normas legislativas y con el monopolio de la coacción dentro de un territorio. Pero siempre con un fin colectivo, que es la sociedad en su totalidad o, por lo menos, amplios sectores de ella o, incluso, las clases sociales que puedan servirse del Estado. Sin embargo, hay Estados —los de Somoza, Trujillo, Idi Amin, Macías, Mobutu...— en los que sería difícil decir que estuvieran sirviendo ni siquiera a una clase social. Todos estos personajes no tienen otro fin que servirse a sí mismos, a sus bolsillos —¡véanse sus cuentas bancarias en Suiza! A lo más sirven a su familia, a sus amigos y a todos aquellos que estén dispuestos a negociar con ellos para poder hacer sus operaciones económicas, que no funcionan dentro de una economía pura de mercado, y paguen su tributo, contribuyendo, de esta forma, a sostenerlos en el poder. En esos “Estados de propiedad privada” el ejército es una guardia pretoriana y en ellos se puede nombrar General al hijo del Presidente a los 13 años. Esto tiene muy poco que ver con nuestra concepción del Estado; ni siquiera con el Estado absoluto del siglo XVIII. Mobutu no es el equivalente a Luis XIV. Este vivía dentro de un Estado en el que existían una serie de tradiciones, a las que tenía mucho cuidado de respetar, donde había, además, unas estructuras estatales todavía no desintegradas. Sin embargo,

los Estados a los que me estoy refiriendo son —utilizando un calificativo derivado de Max Weber— Estados Sultanísticos. Y tienen una relación especial con las estructuras de la sociedad civil; no controlan, ni modifican, ni crean una pseudo-sociedad civil como los regímenes totalitarios, sino que destruyen no ya la sociedad civil, sino una sociedad viable, real, autónoma, de cualquier tipo que sea. Y, al mismo tiempo, no crean otra. Por eso, cuando desaparecen se origina un vacío político, que crea las posibilidades revolucionarias en este tipo de sociedades o el caos y la desintegración.

En una situación muy especial están los regímenes autoritarios, que no transforman la sociedad civil. No tienen ese sueño utópico e, incluso, creador y entusiasmador, para sus adictos, del Estado totalitario, ni tienen la absoluta arbitrariedad del Estado Sultanístico, ni tampoco tienen la concepción de la sociedad y del individuo que tenemos en las democracias occidentales. Esos regímenes autoritarios hacen una selección de la sociedad civil. Dejan cierta autonomía a algunas partes y a otras las persiguen y excluyen. Pero existe en ellos un margen de sociedad civil.

Hemos visto, por tanto, diversas formas de relación de eso que llamábamos abstractamente el Estado con la sociedad civil. Y hemos dicho que el Estado puede ser muchas cosas distintas. Pues bien, cuando vemos que existe la posibilidad de que el Estado sea todas esas otras cosas hay que sopesar con cuidado la confianza que ponemos en él. No se puede decir que las sociedades, los individuos y las organizaciones que surjan dentro de la sociedad cometen muchas barbaridades y optar por el Estado, pues las barbaridades que han hecho los Estados modernos, empleando sus recursos coactivos de un poder destructor terrible, no tienen paralelo.

2) Deberíamos también tener en cuenta, en nuestra discusión sobre el tema de la sociedad civil, las distintas estructuras existentes en una sociedad entre el individuo y la organización política (estructuras que no son sociedad civil y que, sin embargo, en la sociedad secularizada empezamos a incluir en la sociedad civil, como son las comunidades, instituciones y organizaciones religiosas), pues constituyen una clave para comprender gran parte de la problemática que caracteriza la peculiar historia de Occidente, como ha subrayado

con frecuencia Max Weber. Las circunstancias en que nació el Cristianismo en la constelación de poder del Imperio Romano y la afortunada frase evangélica: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” —frase que se presta a toda clase de interpretaciones y cuyo significado inicial no tiene mucho que ver con la plasmación histórica que se le fue dando— hicieron que, en la sociedad occidental, la comunidad política y la comunidad religiosa no fueran coincidentes. Colaboraban, dependían una de la otra, una tenía más peso o hegemonía, pero, ciertamente, un principio de dualismo ha quedado arraigado en la historia de Occidente. Esto no existe en los imperios orientales despóticos, donde el Emperador era al mismo tiempo sumo sacerdote divinizado, ni en el mundo shinto, ni en el mundo confuciano...

3) Quisiera también subrayar que la sociedad civil puede tomar muchas formas. Voy a centrarme en el mundo democrático occidental.

Tenemos, también, sociedades cuya sociedad civil es conflictiva y está dividida y polarizada. Esa sociedad civil puede ser muy viva, pero no es compatible con una democracia y con la convivencia civil. Es la que surgió en algunos países en la década de los años 30. Por ejemplo, en Alemania. Muchas veces se habla del ascenso al poder de los nazis como resultado de la sociedad de masas. Pero Alemania no era una sociedad de masas, atomizada, de individuos aislados. Los alemanes tenían asociaciones deportivas, de vecinos, de intereses de todo tipo... Y como ha demostrado Lepsius —y se ve maravillosamente en un libro de Allen sobre la toma del poder local por los nazis en una pequeña comunidad de Hannover— el éxito de los nazis consistió en ir sustituyendo a la vieja élite de esas organizaciones y apoderarse de ellas. Se produjo así una polarización de la sociedad civil.

Otro ejemplo es el de la sociedad española de aquella década. Con frecuencia decimos que los españoles son apáticos, poco participativos, centrados en lo privado. El español de la República no lo fue. Una enorme proporción de españoles participaban, estaban afiliados, pagaban y dedicaban energías y esfuerzos a una serie de organizaciones, a los grandes partidos, las grandes organizaciones católicas, el movimiento anarquista, la UGT... Era una sociedad civil politizada en extremo. En una

sociedad de este tipo, los objetivos específicos de cada organización pierden importancia y la mayor energía se encamina a aquellas organizaciones que tienen un signo político frente a las que tienen un signo puramente civil o social.

Por lo tanto, hay muchas dinámicas de sociedad civil dentro, incluso, de las sociedades occidentales.

4) Otro punto que quisiera destacar es que, en la discusión de estos días, se ha asumido, muchas veces implícitamente, que un Estado fuerte supone una sociedad civil débil y una sociedad civil fuerte supone un Estado débil. Esto no es exactamente así.

Podemos representar la tipología de estas relaciones en el siguiente cuadro:

		Estado	
		+	-
Sociedad	+	1	3
	-	2	4

Existen una serie de países donde la sociedad civil es muy fuerte porque posee una gran capacidad de organización, de motivación y activación colectiva, y donde el Estado es también fuerte porque es capaz de realizar sus tareas y tiene una burocracia que recoge los recursos y penetra en la sociedad civil. Sería, por ejemplo, el caso de Suecia (En el cuadro, ocuparía el cuadrado No. 1). Puede existir, también, un Estado fuerte y una sociedad civil débil; limitándonos a las democracias, está ha sido la situación en los países con tradición napoleónica y en algunos hispánicos (cuadrado No. 2). Pero, en otros países hispano-americanos, ni el Estado es fuerte ni la sociedad civil es fuerte (cuadrado No. 3). Finalmente, existe una situación un tanto límite y poco probable: la de una sociedad civil fuerte, viva, articulada y un Estado sin autoridad y sin capacidad de control (cuadrado No. 4). Quizá ésta última sea la del País Vasco. En él se da una textura social muy densa y viva y un Estado español débil que debe procurar hacerse notar lo menos posible, y un Estado autónómico vasco que, aunque tiene cierta conexión con la sociedad civil, hasta que no obtenga los objetivos de muchos sectores de la sociedad civil movilizadora, no tiene plena legitimidad. En algún aspecto, también se podría considerar que

Italia está en esta situación, aunque, en mi opinión, el Estado italiano no es tan débil como algunos creen.

Por tanto, el cuadro muestra que hay muchas dinámicas y que un Estado fuerte y una sociedad civil viva, activa y autónoma no son dimensiones excluyentes. ¿Por qué? Porque el poder no es un fenómeno de suma-cero; es decir, cuanto más poder tenga un grupo no significa que otros grupos tengan menos, sino que distintos grupos, por su capacidad de organización y de activación, de movilizar recursos afectivos y emocionales y de generar lealtades de todo tipo, pueden crear poder. Y, por consiguiente, una sociedad puede ser viva sin que esto suponga que el Estado tenga menos poder y un Estado puede tener legitimidad, autoridad y capacidad de articular decisiones sin que, por ello, la sociedad tenga que ser débil.

ESPAÑA PUESTA A PRUEBA, 1976-1996 (1996)

Víctor Pérez-Díaz

Introducción

Víctor Pérez-Díaz, es catedrático de Ciencia Política y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. En el texto que incluimos aquí, el Profesor Pérez-Díaz nos brinda una muy útil definición del concepto de "sociedad civil":

"Entiendo por sociedad civil una configuración socio-política con cinco componentes institucionales ligados entre sí: el imperio de una ley que se aplica por igual a gobernantes y gobernados; una autoridad pública con poderes limitados y responsable ante los ciudadanos; un espacio público (o esfera pública) donde los ciudadanos se encuentran y debaten sus preocupaciones comunes; un amplio abanico de asociaciones voluntarias donde cabe incluir los movimientos sociales; y una economía de mercado, como un sistema de coordinación espontánea entre agentes autónomos."

Una sociedad en transición puede tener, como ocurrió en el caso de España durante los años 70, muchas de estas estructuras ya establecidas en el momento de la transición, lo cual facilita pero no garantiza el éxito de este proceso. De la misma manera, el ausencia de estas condiciones no imposibilita una transición democrática, aunque sí la hace más difícil.

De acuerdo con Pérez-Díaz, uno de los impedimentos más grandes para la maduración de la sociedad civil en España fue el "fantasma" de la guerra civil —que sufriera el pueblo español entre los años 1936-39. La larga obsesión del país con el recuerdo de esta guerra (manipulada por el régimen del general Franco) dificultó que las nuevas disposiciones culturales del pueblo español y, en particular, de su juventud pudiesen cambiar rápidamente las instituciones políticas a unas democráticas.

* * *

Los cimientos morales y emocionales de un gobierno autoritario son como una argamasa de orgullo y de miedo. El gobernante autoritario no es responsable de sus actos, y justifica su imperio por la falta de confianza que sus súbditos tienen en sí mismos. El general Franco, que gobernó durante cerca de cuarenta años, se declaraba responsable sólo ante Dios y ante la historia, y daba como razón de su poder la necesidad de poner fin a nuestros combates fratricidas, como si éstos hubieran demostrado que los españoles nutrían tanto miedo y desconfianza unos de otros que sólo un jefe autoritario podía, tras una guerra terrible, asegurar la paz.

Justamente por esto, la transición a una democracia liberal exige la destrucción de aquellos cimientos. Esta es la razón por la que, en el corazón de la transición española, se encuentran asociados dos elementos: el principio de que el gobernante está sometido a la ley y debe rendir cuenta de sus actos, y el anhelo a la superación del recuerdo de la guerra civil.

En la primera parte de este capítulo explico cómo la transición democrática se apoyó en la emergencia de una sociedad civil, que no sólo preparó el camino e hizo posible la transición, sino que la hizo durable y resistente a las turbulencias. En la segunda parte examino el estilo de gobierno, y las relaciones entre la clase política y la ciudadanía, durante la transición y los años siguientes; y señalo cómo, tanto la aceptación por los gobernantes del principio de la responsabilidad política como el compromiso cívico de los ciudadanos, tuvieron desde el principio límites significativos, cuyas consecuencias habían de ponerse de manifiesto más tarde.

Nuevas Tradiciones y Viejos Recursos

La transición democrática de España en los años setenta es la historia de un éxito. Ha dado nacimiento a instituciones que han funcionado durante veinte años ininterrumpidamente, de modo que una generación de españoles ha crecido en el seno de una democracia liberal; y en ella han encontrado inspiración y enseñanza otras transiciones en Europa del Este, América Latina y Asia, en el curso del último decenio.

El éxito fue relativamente inesperado, sobre todo para aquellos intelectuales, periodistas y políticos que habían seguido

percibiendo la realidad española a través del prisma de la guerra civil. Pero la llave del éxito residió, no tanto en los acontecimientos de 1975 a 1978, ni en los viejos recuerdos de la guerra, cuanto en la evolución socioeconómica y sociocultural que tuvo lugar en el período intermedio, especialmente a partir de la segunda etapa del franquismo, desde mediados de los años cincuenta. Caracterizo esta evolución como parte del proceso general de emergencia de una sociedad civil.

Entiendo por sociedad civil una configuración sociopolítica con cinco componentes institucionales ligados entre sí: el imperio de una ley que se aplica por igual a gobernantes y gobernados; una autoridad pública con poderes limitados y responsable ante los ciudadanos; un espacio público —o esfera pública— donde los ciudadanos se encuentran y debaten sus preocupaciones comunes; un amplio abanico de asociaciones voluntarias donde cabe incluir los movimientos sociales; y una economía de mercado, como un sistema de coordinación espontánea entre agentes autónomos. La piedra angular de este sistema consiste en una combinación de instituciones y disposiciones culturales de los individuos. La clave de estas disposiciones estriba en que los individuos estén en condiciones de jugar dos papeles: el de ciudadanos capaces de exigir responsabilidad a sus gobernantes y debatir libremente sus problemas comunes, y el de individuos comprometidos en interacciones libres los unos con los otros, en diferentes dominios y dentro del marco de la ley.

Cuando digo que la clave del éxito de la transición y la consolidación democrática reside en una sociedad civil que, en cierta medida, había surgido antes —en los años cincuenta, sesenta y setenta— quiero decir que para el comienzo de la transición había ya elementos de sociedad civil suficientemente desarrollados, al menos en cuatro de sus componentes —estado de derecho, mercados, asociaciones y espacio público— como para que las gentes se hubieran familiarizado con pautas de acción y de interacción social que eran formas de resistencia al régimen autoritario y anticipaciones del régimen liberal; es decir, que apuntaban claramente en la dirección de una transformación del componente político. Se trataba de instituciones jurídicas que iban limitando el poder de los gobernantes; de instituciones relacionadas con el debate público; de mercados y de

asociaciones, todo lo cual permitía a los individuos actuar de manera autónoma con relación a la autoridad política. Gracias a ellas, los españoles fueron adquiriendo hábitos de resistencia al poder autoritario, de confianza unos en otros, y de autoorganización, es decir, se prepararon para la democracia.

Fue necesario tiempo y un conjunto de circunstancias para que estas nuevas disposiciones pudieran desarrollarse, como así sucedió a los largo de varias décadas. El punto de partida fue un orden sociopolítico “teleocrático” —Hayek 1978— en el que el Estado perseguía objetivos relativamente definidos a los que la economía, la sociedad y la vida cultural debían plegarse. Tras la guerra civil, el Estado fue organizado según un modelo autoritario, y el general Franco ejerció el poder supremo con el apoyo del ejército, la Iglesia y una coalición de gentes de negocios, campesinos y clases medias. Aunque, a cambio de su apoyo, todos estos actores tenían cierta influencia sobre la gobernación del país, Franco no era responsable ante ellos, y sus ministros no debían cuenta de sus acciones más que de manera formal a un parlamento reducido al papel de una cámara de registro de los actos del gobierno.

El Estado tenía el proyecto de organizar la vida económica y social del país según un modelo corporatista, de construir una sociedad católica homogénea bajo la égida de una iglesia animada del espíritu de la contrarreforma, y de mantenerse a prudente distancia del resto del mundo. Para realizar estos objetivos, sin embargo, era preciso un medio internacional neutro, o favorable. Pero la evolución subsiguiente de este medio, junto con una serie de transformaciones internas del país, acabaron por hacer imposible la realización del proyecto originario.

El relativo aislamiento del país y la sumisión forzada de la mitad de la población tras la guerra civil permitieron al Estado franquista perseguir su sueño de autoridad y de autarquía durante un tiempo; pero la derrota del Eje obligó a Franco a buscar acomodo con las democracias occidentales. Al cabo de los años, el Estado franquista recibió el apoyo de Occidente —en 1953 fueron firmados los pactos con los Estados Unidos y la Santa Sede— pero el apoyo estuvo condicionado a la apertura de España a la economía capitalista internacional y a la autorización de un pluralismo limitado en particular en lo que

concernía a la Iglesia y las organizaciones católicas. Con el tiempo, estas condiciones habrían de revelarse como catalizadores decisivos de profundas transformaciones.

Poco a poco surgieron y se desarrollaron varios problemas internos. En los años cuarenta, España era una sociedad agraria, con una industria a la que las diversas leyes proteccionistas del franquismo dieron un primer impulso. A mediados de los cincuenta, el crecimiento industrial comenzó a agotarse y la economía española conoció una crisis de su sector exterior, a la que el gobierno respondió poniendo fin a su política de sustitución de importaciones y olvidando sus sueños de autarquía. Pero, tan pronto como se consolidó una economía abierta, que se fue integrando en los mercados mundiales, comenzaron a afluir capitales, mercancías y gentes, y con ello se desencadenaron cambios institucionales y culturales, cuya consecuencia fue la suspensión o el relajamiento de muchos controles gubernamentales sobre la vida civil.

Los campesinos y los obreros agrícolas se convirtieron en gentes de ciudad y en obreros de la construcción, de modo que los campos se despoblaron: hacia la mitad de los años setenta, los activos agrarios habían pasado del 50 por ciento —en 1959— al 13 por ciento de la población activa total. Millones de turistas entraron en el país y millones de emigrantes salieron a trabajar en Alemania, Francia y otros países europeos. Los inversores extranjeros trajeron sus capitales, los estudiantes salieron a estudiar fuera, los empresarios importaron maquinaria y los consumidores se acostumbraron a comprar productos de otros países. Con todo ello, tuvo lugar un extraordinario crecimiento económico, con una tasa de crecimiento del 7 por ciento anual —hasta 1973— de manera que, en el momento de la muerte de Franco, la economía española era una economía moderna, ocupando el décimo puesto en el *ranking* mundial, con un sector terciario en auge, un amplio sector industrial y una agricultura en vías de rápida transformación. El crecimiento económico había creado una clase obrera, recientemente desarraigada del campo, cuyo nivel de vida aumentaba continuamente, bajo la forma de aumentos de salario, de estabilidad en el empleo y de una protección social todavía incipiente —que se ampliaría en los años sesenta— de hecho, a fines de los setenta, el nivel de la vida del obrero español se situaba alrededor de

dos tercios del nivel del francés y muy próximo al nivel de vida del italiano.

La apertura de la economía tuvo lugar en el marco de una apertura general del país a todo tipo de influencias sociales y culturales, las cuales, combinadas con una reactivación de los conflictos internos, impulsaron la aparición de nuevas instituciones y costumbres en todos los dominios de la vida. Porque, tan pronto como el Estado perdió su capacidad de guardar y mantener cerradas las puertas de la sociedad, y tan pronto como, a través de ellas, los bienes, los mensajes y las personas pudieron entrar y salir cada vez con más libertad, los conflictos de todo orden —económicos, sociales, culturales y políticos— antes latentes, se activaron, se pusieron de manifiesto y se reforzaron unos a otros, ejerciendo una presión cada vez mayor sobre el marco institucional existente.

Los cambios económicos fueron acompañados de cambios en el sistema de relaciones industriales: en la negociación colectiva, las huelgas y los sindicatos de trabajadores. Impulsada por el crecimiento de los sesenta, se extendió la negociación colectiva a toda la industria, y se impuso el reconocimiento de hecho de los representantes de los trabajadores y cierta tolerancia de la huelgas —al menos, las consideradas como profesionales. El número anual medio de jornadas de trabajo perdidas y por razón de huelgas pasó de 250.000 en los años 1964/1969 a 850.000 en los años 1970/1972, y a un millón y medio en los años 1973/1975. De este modo, en el momento de la transición, la clase obrera había acumulado diez años —o más— de experiencia en negociación colectiva, sindicatos representativos —semiclandestinos— y huelgas masivas —*toleradas de facto*.

Por su parte, la Iglesia y la vida religiosa de los católicos conocieron también una profunda transformación, iniciada ya en los años cincuenta. Si el Concilio Vaticano II pudo constituir una sorpresa para una mayoría de los obispos españoles, muchos sacerdotes y laicos aprovecharon la ocasión y presionaron a la jerarquía católica para que revisara la estructura autoritaria de la Iglesia, la definición de su lugar en la sociedad y su alianza con el Estado franquista. La presión acabó produciendo sus efectos y, en el momento de la transición, la Iglesia española había dejado de estar orgullosa de su papel en el campo de los vencedores

durante la guerra civil y había pedido perdón a los españoles por no haber sabido evitarla. Mientras tanto, el país había implicado en un proceso moderado de secularización, y su interés por las enseñanzas dogmáticas y morales de la Iglesia había descendido considerablemente.

También a mediados de los años cincuenta se observa el arranque de un movimiento estudiantil. Paulatinamente, una nueva generación de estudiantes fue encontrando sus señas de identidad en la oposición al franquismo, de tal forma que, desde mediados/finales de los sesenta, la cultura política prevalente en muchas universidades fue hostil o reticente al régimen, y el rito iniciático de muchos estudiantes al llegar a la universidad consistió en participar en actos de protesta contra las autoridades políticas y académicas. Las consecuencias de estas experiencias no se limitaron a la universidad: cuando los estudiantes obtuvieron sus diplomas, la nueva generación de abogados, periodistas, médicos, ingenieros y economistas llegó a su nueva esfera de actividad —colegios profesionales, periódicos, hospitales y empresas— con disposiciones culturales propias a la reivindicación de la libertad y a la puesta en cuestión de las autoridades sociales y culturales. Esta fue la generación de 1956/1968 que, una vez hecha su entrada en la política, como reformistas del régimen o como opositores al mismo, habría de llenar las filas de la clase política de la transición.

A mediados de los setenta, como resultado de estos —y otros— procesos, las instituciones económicas, sociales y culturales del país, así como sus mentalidades, se parecían cada vez más a las existentes en el resto de Europa. Los intercambios entre España y Europa se habían intensificado, y los españoles se había acostumbrado a tener a quienes ocupaban puestos de autoridad pública por responsables ante sus compatriotas, y a una mayor libertad de movimientos, operando en mercados relativamente abiertos, organizándose por su cuenta y debatiendo con cierta libertad sus temas comunes. El paso siguiente fue el de encontrar un nuevo lenguaje cívico que correspondiera a estas experiencias; y es aquí, en la búsqueda de ese lenguaje, donde tropezamos con el hallazgo de otra de las piezas clave de la transición: la modificación del discurso sobre la guerra civil que facilitó la “superación” de su recuerdo.

La experiencia histórica muestra cómo, frecuentemente, el nacimiento y la maduración de una sociedad civil exigen que ésta exorcice y se deshaga de los fantasmas de una guerra civil —como, por ejemplo, sucedió en la Inglaterra del siglo XVII. Guerra civil y sociedad civil son conceptos y realidades opuestos: en una guerra civil, el estado de derecho es reemplazado por la violencia; la autoridad de los líderes de los bandos en guerra no puede ser puesta en cuestión; los mercados, los debates y las asociaciones civiles son suprimidos o subordinados a la conducta de la guerra; y la comunidad de ciudadanos, que es la base de referencia de las instituciones de la sociedad civil, es reemplazada por dos comunidades rivales.

Durante largo tiempo, no fue posible traducir los cambios institucionales y las nuevas disposiciones culturales en términos políticos, precisamente porque el país permaneció obsesionado por el recuerdo de la guerra, la agitación que la precedió, y la represión que la siguió. Al terminar la guerra, con la victoria de una de los bandos, el nuevo Estado continuó encarnando la división entre vencedores y vencidos, y con ella, en cierto modo, la guerra misma. El gobierno conservó su recuerdo entre las gentes, con celebraciones rituales periódicas, que conmemoraban, con la victoria de un bando, la derrota del otro. Para él, guerra y victoria eran los acontecimientos definitorios de la historia española moderna, adonde desembocaba un siglo —o más— de lucha entre dos visiones contradictorias de la realidad española, entre dos Españas. Por su parte, y también durante mucho tiempo, la oposición defendió tenazmente una imagen simétrica-invertida de la historia franquista, en la que dos Españas se oponían la una a la otra.

Sin embargo, a mediados de los setenta, los intensos conflictos ideológicos de la historia contemporánea española se habían reducido notablemente; una buena parte tanto de las derechas como de las izquierdas tendía a aceptar un compromiso político con su adversario y a adoptar una actitud de moderación; y, lo que era todavía más importante, la mayoría de los españoles de la época, más instruidos y menos acostumbrados a los debates ideológicos que los de antaño, habían pasado por la experiencia de vivir —hasta cierto punto— en el marco de unas instituciones socioeconómicas, socioculturales y educativas

propias de una sociedad civil, que incentivaban la negociación y el compromiso, y les hacían participar en innumerables ritos pacificadores, de diálogo y conversación.

Se puede decir que estos españoles, que tenían una experiencia cotidiana de conciliación, estaban a la búsqueda de un discurso público que fuera coherente con esa experiencia. Encontraron el lenguaje normativo de una España moderna y europea, que dejaba atrás, de una vez para siempre, el drama de la guerra civil, y que, lógicamente, había de ser post-franquista y democrática.

La experiencia de conciliación proporcionó la estructura de plausibilidad de una reinterpretación de la guerra civil. La lectura anterior, favorecida por izquierdas y derechas, exigía de los españoles que tomaran partido en una lucha eterna, histórico-metafísica, *sub specie aeternitatis*, entre el bien y el mal. Pero como esta lectura se les hizo cada vez menos plausible a los españoles conforme éstos se comprometían en la red de compromisos pacíficos que acabo de evocar, poco a poco se abrió camino en su seno un discurso distinto, que cabría resumir sumariamente de esta forma. Según ese discurso, en primer lugar, las fuerzas militares y falangistas —y carlistas— que se rebelaron contra la República en los años treinta hicieron algo ilegal o ilegítimo, pero lo hicieron porque contaban con el apoyo de la mayoría de los campesinos con tierras, los católicos y las clases medias, alarmadas, con alguna razón, por la combinación del radicalismo de la extrema izquierda —que se había sublevado, por su parte, pocos años antes— y la indicación y la incompetencia de la izquierda moderada. En segundo lugar, una vez implicados en la batalla, las pasiones fratricidas se desplegaron por ambos lados. Finalmente, esos acontecimientos dramáticos se desarrollaron en un momento histórico de fuertísima tensión entre el fascismo italiano, el nazismo alemán, el comunismo soviético y las democracias occidentales, todos los cuales se inmiscuyeron en la política interior española y precipitaron o avivaron el conflicto bélico.

Esta imagen relativamente compleja —ésta o alguna de sus variantes— terminó por prevalecer entre amplias capas de la opinión, y acabó siendo adoptada, en buena medida, por la generación de la última etapa del franquismo. Ésta se alejó de la postura tradicional, rechazando tomar partido inequívocamente

por uno u otro de los contendientes, rehusando a la guerra civil el carácter de epopeya histórica, y convirtiéndola en una tragedia dominada por el destino.

Esta conclusión, según la cual la guerra civil debería ser considerada como una tragedia, había de tener enormes consecuencias sobre el discurso público. En la guerra-como-tragedia, la responsabilidad y la culpa son menores, y deben ser repartidas entre ambos bandos. Cada uno de ellos habría actuado movido por la percepción de una amenaza por parte del otro; ambos se habrían dejado llevar de la pasión; y habrían sido como peones en un juego entre fuerzas mundiales incontrolables. Además, la culpa que pudiera atribuirseles habría sido expiada —o iba a serlo— al menos en parte, por un sufrimiento posterior: los vencidos ya la habrían expiado por los sufrimientos inherentes a la derrota y la represión; los vencedores podrían todavía expiarla muy pronto si —como se pretendía y se esperaba— perdían una parte —como ocurrió en 1976— o la totalidad —como sucedió en 1982— de su poder político, como consecuencia de la transición democrática. De esta forma, la democracia ofrecía la posibilidad de completar el ciclo de expiación, y de superar así la angustia asociada al sentimiento de culpa por el gigantesco fratricidio de la guerra, de una vez para siempre.

La transición democrática tuvo lugar, así, contra el telón de fondo de nuevas tradiciones —es decir, instituciones y disposiciones culturales— desarrolladas a lo largo de los dos decenios precedentes, y de un nuevo discurso público sobre la guerra civil. Dentro de ese marco —y aprovechando un medio internacional favorable— unos líderes al tiempo prudentes y audaces, el Rey Juan Carlos y su primer ministro, Adolfo Suárez, tomaron decisiones acertadas que fueron comprendidas y apoyadas por la mayoría de la población en tres momentos críticos. La decisión del Rey de nombrar a Suárez, un reformista pragmático y decidido primer ministro, dejando en la cuneta a un indeciso conservador como Carlos Arias Navarro, fue hecha posible por la agitación popular de la primavera de 1976. El proyecto de reforma política de Suárez del otoño de 1976 pudo materializarse —contra la reticencia de la oposición— gracias al apoyo que la población le manifestó en el referéndum de diciembre de ese año. Finalmente, el veredicto de las urnas en

las elecciones de julio de 1977 demostró la moderación del electorado y su preferencia por una clase política escorada claramente al centro, a costa de los extremos de izquierdas y derechas, y marcó el tono —y los límites— de los debates en torno a la constitución, los estatutos de autonomía y los pactos regionales y sociales que habrían de venir.

El conjunto de la clase política, tras algunas vacilaciones, se ajustó al talante del país, que la empujaba por la vía de la reforma y el compromiso, tanto más cuando que hubo de contar con la presencia de un ejército que exigía de los políticos una transición pacífica, el respeto de la unidad nacional y el mantenimiento del aparato del Estado en buena forma. Los políticos redactaron una constitución y diseñaron unas instituciones políticas que reforzaron el carácter integrador del sistema político. Con la Constitución de 1978, los partidos trataron de no repetir los errores cometidos con la Constitución de la Segunda República. El texto de 1978 encarnó el espíritu de reconciliación nacional, y de acomodación entre derechas e izquierdas, entre la Iglesia y la cultura secular, entre el capitalismo y la reforma social, y entre el centro y los nacionalismos periféricos. A partir de entonces, este papel integrador de la vida política fue puesto de relieve, una y otra vez, en el funcionamiento de las instituciones y en el discurso político. La monarquía se fue confirmando como un símbolo unificador de la nación, y las elecciones legislativas fueron utilizadas periódicamente como foros donde se representaban las ceremonias y se pronunciaban los discursos que exaltaban las virtudes de un sistema democrático que aborrecía la violencia.

DEMOCRATIZACIÓN, EJÉRCITO E INCERTIDUMBRE

(1995)

Felipe Agüero

Introducción

Chileno de nacimiento, Felipe Agüero es profesor de Ciencia Política en la Ohio State University en Estados Unidos. Es autor de un importante libro sobre los militares y la democratización en España del cual extraemos las páginas que aquí se publican.

En su análisis, Agüero insiste sobre la incertidumbre del proceso de transición y la importancia que tiene la reacción de las fuerzas armadas a las nuevas y cambiantes circunstancias. Buscando los factores que explican el éxito de la transición española, el autor rechaza las interpretaciones que ven al ejército como un mero espectador ante el proceso. Según Agüero, la transición en España sólo fue posible porque el rol y la percepción propia del ejército fue evolucionando. La democratización no implica solamente la exclusión de los militares de los asuntos políticos y la eliminación de la contestación militar. Supone también un proceso a través del cual los funcionarios civiles reafirman su control sobre los asuntos militares y las fuerzas armadas.

Se Recobra la Incertidumbre

Diversos grupos de reformadores en los debilitados regímenes autoritarios de fines de la década de 1980 a menudo buscaron inspiración en el éxito de la transición española. La destreza con que la élite política dismanteló el régimen autoritario franquista desde el seno de sus propias instituciones se tornó en punto de referencia para quienes en otros lugares deseaban cambios sin riesgos de violencia. Pero la ansiedad y urgencia con que aquellos grupos de reformadores recurrieron, más tarde, al caso español, hicieron que cambiase el modo en

que éste era percibido. En lugar de ser visto como el resultado de un proceso muy complejo, se le convirtió en modelo ideal. En esta metamorfosis sólo se conservaron aquellos factores constructivos, como el alto nivel de consenso entre las élites, que informaron su buen resultado. Pero, lamentablemente, la imagen del modelo ideal terminó por ocultar otros factores que también habían estado presentes, como las persistentes divisiones, el carácter titubeante de los compromisos, el desgaste del refrendo popular, la escalada del terrorismo y los intentos violentos del ejército para subvertir el cambio, todos ellos factores que hacían el resultado bastante incierto.

La incertidumbre de la democratización española en parte también fue característica de las transiciones de Grecia y Portugal y; posteriormente, del movimiento en pro de la democracia en América del Sur. Por el contrario, las anteriores transiciones, ocurridas inmediatamente después de la II Guerra Mundial en Europa y Japón, se habían producido con poca o ninguna incertidumbre, puesto que en su mayoría siguieron un guión impuesto por los ejércitos victoriosos. Sin embargo, las transiciones de los años setenta y ochenta de Europa Meridional, y América del Sur tuvieron que escribir y, simultáneamente, escenificar el guión, sin dirección alguna entre bastidores. En estos casos, la democratización comenzó de modo más tentativo, y topando con numerosos problemas y resistencias en cada recodo del camino.

En la democratización de Europa Meridional y América del Sur fueron las variables internas las que influyeron más claramente. Las transiciones ocurrieron cuando aún persistía la guerra fría, y en países pertenecientes a la esfera de influencia de Estados Unidos. En el clima de la guerra fría, Estados Unidos y las otras potencias occidentales estaban más interesadas en el equilibrio estratégico que en atraer hacia el rebaño democrático a sus aliados occidentales más rezagados. Anteriormente, después de la II Guerra Mundial, los vencedores occidentales habían promovido la democratización de Alemania del Oeste y Japón para consolidar su parte en el mundo bipolar que se configuraba. Después, cuando empezó a desmoronarse el predominio comunista en Europa del Este, las potencias occidentales alentaron firmemente la democratización porque ésta produciría también la quiebra del bloque militar antagónico. Pero

las transiciones de los años setenta en Europa Meridional ocurrieron en el seno de alianzas accidentales sólidamente establecidas. Esta democracia careció, por tanto, de la sensación de urgencia internacional que rodeó tanto a las transiciones inmediatamente posteriores a la II Guerra Mundial, como a las que se perfilaban en el bloque comunista. Dejadas a su propia suerte, aun en presencia de algunos factores internacionales favorables, las transiciones de los años setenta y ochenta pusieron de relieve la importancia de las variables internas, con toda la incertidumbre que llevaban asociadas.

Además, en el momento en que se produjeron las transiciones en Europa Meridional y América del Sur los escenarios internos habían experimentado importantes cambios desde el período preautoritario, especialmente en los casos en que el régimen autoritario perduró más tiempo. El autoritarismo no fue simplemente un interludio, y los reformadores no podían sencillamente recurrir a la restauración del régimen que antes hubiera estado vigente. En la mayoría de los países se habían instaurado nuevas constituciones, lo que obligó a los reformadores democráticos a abordar realidades institucionales nuevas. Con frecuencia, las economías se habían expandido y diversificado, contribuyendo así a la creación de nuevos intereses y divergencias que sustituyeron, o ampliaron, los anteriormente existentes. Surgieron nuevos actores sociales y políticos, con diversos grados de organización, mientras que otros se debilitaron considerablemente o desaparecieron casi por completo. Una de las grandes incertidumbres de la transición era, precisamente, el modo en que se perfilarían las identidades políticas, tanto las antiguas como las recién desarrolladas.

Incertidumbre y Oposición Militar

Pero una incertidumbre de mayor calado era la relativa al ejército, que seguía teniendo poder y, en muchos casos, era la institución más poderosa. Con su monopolio de la fuerza armada y su capacidad de influencia política, seguía siendo la única institución que podía subvertir por la fuerza y drásticamente el sistema político y la transición misma. Evidentemente, había otros actores y obstáculos que también presentaban amenazas a la democratización, pero sus consecuencias no eran comparables

a las de las amenazas del ejército. En la Europa posterior a la II Guerra Mundial, los ejércitos derrotados no podían, claro está, oponerse a la democratización impuesta por los vencedores. Tampoco podían hacerlo los ejércitos largamente sometidos de la mayoría de los regímenes comunistas en vías de desaparición en la década de 1990. En Europa Meridional y América del Sur, por el contrario, los militares conservaron posiciones prominentes durante toda la transición y aún mucho después, lo que les permitió presentar serias amenazas a la democratización.

La incertidumbre se veía acrecentada por los importantes cambios —no del todo comprendidos— que había experimentado el ejército durante el autoritarismo. Muchas veces, los propios quehaceres y tensiones del ejercicio del gobierno habían creado nuevas fuentes de divisiones intra-militares. Además, el paso del tiempo en circunstancias diferentes había inculcado nuevas experiencias de socialización y nuevas ideas sobre su función profesional a muchas generaciones de oficiales.

Se ignoraba el efecto exacto de estos cambios sobre la actitud de los oficiales ante la posibilidad de un cambio de régimen. Los reformadores civiles de dentro y fuera de los regímenes autoritarios especularon, con escasas informaciones, sobre el apoyo, la oposición o la neutralidad que los militares podrían mostrar hacia un cambio de régimen. Los pronósticos contradictorios y variables contribuían inevitablemente al estado general de incertidumbre. Por ejemplo, en España, la aparición en 1974 de un grupo de oficiales organizados clandestinamente con la finalidad de facilitar la democratización creó esperanzas en la oposición. Pero con la subsiguiente represión de este grupo, unida a las expresiones de lealtad inquebrantable al franquismo por parte de los jefes militares, se recobró el sentido de la realidad: la mayor parte de los militares eran contrarios a que se alteraran las características fundamentales de las instituciones franquistas. También en la mayoría de los demás casos los militares se mostraron, en distinto grado, favorables al mantenimiento de una continuidad fundamental con los regímenes autoritarios que sostenían. Sólo en Portugal se mostró el ejército dispuesto a romper claramente con el régimen precedente, aunque, como indicó el papel del Movimiento de las Fuerzas Armadas, ello no equivalía a una apertura democrática sin restricciones.

La Afirmación de la Autoridad Civil

¿Cómo pudieron, pues, los reformadores democráticos de Europa Meridional establecer y fortalecer con éxito unos regímenes democráticos? ¿Qué factores vinieron en ayuda de los reformadores que se enfrentaron a la resistencia del ejército? ¿Cómo se autopotenciaron para inducir al ejército a tolerar el establecimiento de un régimen político al que en un principio no era favorable? Estas preguntas —temática central de este libro— son especialmente pertinentes en el caso de España. Allí se logró un éxito extraordinario en los años ochenta, cuando la contestación militar fue finalmente acallada, tras un período en que las amenazas militares a la democracia fueron más fuertes que en ninguna otra democracia. Y sin embargo, en España, en contraste con Grecia, Portugal y Argentina, la democratización no surgió del colapso del régimen anterior. Por el contrario, surgió del seno de la legalidad franquista y estuvo caracterizada por importantes continuidades. Uno de los elementos de continuidad más visible fue el ejército, que no sufrió las purgas a que fue sometido en Grecia, Portugal o Argentina.

Hay que señalar que los generales y almirantes españoles que permanecieron en sus puestos durante toda la transición se habían formado políticamente en los años de la guerra civil de 1936-1939. Habían combatido en el ejército vencedor que derrotó a republicanos y rojos, y que estuvo siempre comprometido con la defensa de las instituciones e ideales franquistas frente a las fuerzas de la anti-España. Como miembros del Movimiento, la organización franquista oficial, era deber de los altos jefes militares garantizar la continuidad de los principios fundamentales de "La Cruzada" que resultó victoriosa en 1936. Sin embargo, como la mayoría de los restantes sectores del régimen a mediados de los años setenta, los militares sabían que, tras la muerte de Franco, se harían inevitables ciertos cambios. Pero los cambios que ellos tenían en mente eran los mismos que los funcionarios franquistas contemplaban para adaptar el régimen a la nueva situación sin alterarlo en lo fundamental. El ejército nunca previó, en efecto, las dimensiones y el ritmo del cambio que siguió a la muerte de Franco, especialmente dado que dicho cambio fue impulsado por sus antiguos socios en el régimen franquista. Con todo, aunque a regañadientes y

con ocasionales brotes de oposición por la fuerza, los militares acabaron aceptando la transición.

Más aún, tras reconocer el régimen inaugurado por la Constitución de 1978, se indujo al ejército a que tolerase el desmantelamiento de instituciones que garantizaban su autonomía frente a un control gubernamental directo. Los ministerios propios que cada ejército tenía en el gabinete fueron eliminados en 1977 y sustituidos por un solo ministerio de defensa. El subsiguiente fortalecimiento y aumento del carácter civil de este ministerio, junto a la eliminación de la Junta de Jefes de Estado Mayor como el órgano superior de autoridad en la cadena de mando limitar, afirmaron de modo inequívoco la supremacía de las autoridades civiles. Y, a partir de 1982, el ministro de Defensa socialista persiguió insistentemente y con éxito la liquidación del resto de las prerrogativas militares que impidían una plena supremacía civil.

¿Cómo fue esto posible? ¿Qué factores facilitaron la subordinación militar al control de gobiernos civiles democráticamente elegidos tras la extinción del régimen autoritario? ¿Cómo desapareció la incertidumbre inicial para convertirse en sólida confianza en el respeto del ejército a la legitimidad de las autoridades democráticamente elegidas? ¿Qué permitió a éstas circunscribir gradualmente a los militares a funciones no políticas y crear estructuras sólidas de control civil? Sin una respuesta a estas preguntas, respuesta que trataremos de dar en la páginas siguientes, la explicación del éxito de la democratización española queda incompleta. En primer lugar, daremos cuenta de la supresión de los intentos militares para impedir el establecimiento de una democracia sin restricciones y a continuación del proceso que condujo finalmente a la supremacía civil. Concentramos en el logro de dicha supremacía civil nos permite, pues, una perspectiva que abarca tanto los procesos de transición al nuevo régimen democrático, como los de consolidación del mismo.

La afirmación de la supremacía civil no pueda abordarse más que desde el ángulo de los cambios en el poder relativo de los reformadores civiles y del ejército. Si, como expondré en el capítulo siguiente, las élites civiles democratizadoras persiguen el control del ejército y éste se opone a dicho objetivo, la supremacía civil se afirmará sólo después de vencer la resistencia militar.

El supuesto fundamental es que las cuestiones centrales en las relaciones civil-militares durante los períodos de transición del tipo estudiado aquí son cuestiones de poder.* No obstante, esto no equivale a decir que la supremacía civil se obtiene exclusivamente, o incluso necesariamente, a consecuencia de una imposición. Ocurre muchas veces que los cambios institucionales inducen a todos los actores involucrados, incluido el ejército, a encontrar razones favorables para refrendar el control civil. Sin embargo, sobre todo en períodos de transición, estos cambios institucionales se producen a consecuencia de una negociación respaldada por considerables recursos de poder que afectan de modo diferente a los constreñimientos de los actores que persiguen el cambio o que se oponen al mismo.

El analista debe, por tanto, seguir los cambios en el poder relativo de civiles y militares, y determinar los factores que influyen en dichos cambios. Cuando la transición se produce desde un régimen autoritario, el estudio de estos cambios tiene que establecer primero las fuerzas relativas de los actores en el momento de ocaso del régimen autoritario. Este es el punto de partida del proceso aquí estudiado, que también incluye las condiciones iniciales que influyen en las posiciones relativas de los actores civiles y militares al comienzo de la transición. Estas condiciones afectan asimismo a las posteriores relaciones de poder e influyen en las posibilidades de completar la democratización fomentando la supremacía civil en la etapa postransicional.

Yo mantengo que las condiciones iniciales que importan son la posición del ejército en el régimen autoritario saliente y el carácter específico de la vía transicional. La relevancia de estas condiciones estriba en su efecto sobre el grado de control que los militares ejercen sobre la transición. Esto sólo puede apreciarse plenamente en un contexto comparado. Las condiciones iniciales de España, por ejemplo, contrastaban fuertemente con las del resto de Europa Meridional y América del Sur. En España, los militares, si bien ocupaban puestos importantes en el régimen franquista, no estaban situados en el centro de los ámbitos de decisión en el momento del ocaso del régimen y, por tanto, tuvieron escasa influencia en la formulación de los objetivos de la transición.

Ello, a su vez, incidió en la incapacidad del ejército para evitar el éxito de la transición, sellado con la Constitución de 1978.

La estructuración de pautas de autoridad democráticamente congruentes aplicables al ejército se extiende, no obstante, más allá del final de la transición. Eliminar de la democratización las incertidumbres con respecto a la lealtad del ejército a la autoridad civil legítima es un proceso que lleva su tiempo. En España, por ejemplo, no podía sobrentenderse la lealtad del ejército inmediatamente después de la instauración de la democracia, como indicó claramente el intento de golpe de febrero de 1981, tres años después de concluida la transición. Y la democratización no sólo implica la exclusión de los militares de los asuntos políticos y la eliminación de la contestación militar: implica también la afirmación de las prerrogativas de los gobernantes civiles en los asuntos militares y de defensa. Estos objetivos probablemente no se alcanzaron hasta después de finalizar la transición, y por ello es necesario extender el análisis al proceso específico de la postransición.

La singularidad de este proceso reside en la nueva serie de normas que instaaura, las cuales distribuyen de forma desigual los costes y cargas de la acción política. Los costes son más elevados para los que aspiran a cambiar normas ya acordadas, a fin de adaptarlas mejor a sus intereses y demandas, que para los que se sienten satisfechos con las normas recientemente instituidas. En España, por ejemplo, los militares se sentían incómodos en la nueva situación democrática porque ésta era mucho más pluralista de lo que habían previsto y había abierto el camino a la formación de autonomías nacional-regionales por las que sentían aversión. Ahora bien, la legitimidad constitucional y popular del nuevo régimen hacía muy costoso al ejército intentar anular los cambios ya acordados con objeto de limitar el alcance de la democratización.

La autoridad civil, a su vez, tenía que avanzar más allá de las reglas acordadas por la transición si quería lograr la supremacía civil. La transición había concluido en una democracia procedimental pero había permitido también gran autonomía al ejército. Las reformas destinadas a rebajar esta autonomía darían origen a tensiones en el ejército, lo cual era costoso para los civiles, aunque menos que arriesgarse al desgaste del apoyo popular o a fijar institucionalmente prerrogativas militares excesivas.

El final de la transición instituye una distribución de poder entre las autoridades militares y las civiles que afecta a su capacidad para rectificar posteriormente su nuevo *status* relativo. Pero, aunque las condiciones iniciales contribuyen a configurar el primer resultado de la transición, otros factores influyen en la interacción civil-militar durante el proceso postransicional en modos no siempre previstos al final de la transición. Con el tiempo, los nuevos elementos en juego debilitan —o fortalecen— a los actores civiles o militares, provocando el reforzamiento o la modificación de la distribución de poder instituida al final de la transición. Por ejemplo, la unidad interna del ejército, o de una coalición civil gubernamental, y el grado de apoyo público del que disfrutaban, son elementos importantes que influyen en su poder relativo. A una coalición civil cohesiva con un respaldo electoral persistente y sustancial le resultará más fácil promover reformas que debiliten la resistencia militar al control civil. Por su parte, un ejército cohesivo que se enfrenta a un gobierno dividido, carente de apoyo popular fuerte, puede tener más posibilidades de impedir las iniciativas civiles o incluso de reforzar totalmente las prerrogativas militares. En España, por ejemplo, el creciente faccionalismo del partido gubernamental, unido a un decreciente apoyo público, dieron pie a que el ala dura del ejército —que realizó la intentona del golpe de Estado en 1981— intentase rectificar la desatención hacia las preferencias militares que se había hecho oficial con la instauración democrática.

También los factores internacionales, así como las políticas y estrategias de los actores civiles y militares, afectan a sus posibilidades de fortalecimiento relativo. El proceso postransicional es, por tanto, decisivo para la afirmación o revocación de las condiciones heredadas de la transición, que favorecen bien a los intereses civiles o bien a los militares. El final de la transición establece una situación institucional que cambia la posición relativa de militares y civiles, pero no necesariamente zanja sus disputas respecto al poder. En España, por ejemplo, el ejército recuperó fuerza al debilitarse el poder civil inmediatamente después del final de la transición y hasta el momento decisivo de 1982, en que se fijaron los términos para la estructuración final y estable de sus relaciones. Las condiciones iniciales tienen, pues, importancia, especialmente en los niveles

variables de esfuerzo que exigen a los actores empeñados en la rectificación de su *status* relativo, pero, como se desprenderá de un análisis comparado, estas condiciones no impiden sustanciales alteraciones institucionales en momentos posteriores del proceso.

LA QUINTA MODERNIZACIÓN (1978)

Wei Jingsheng

Introducción

Con la muerte de Mao Tse-tung en 1976 finalizó la etapa de liderazgo carismático en la República China y se abrió paso a unos profundos cambios económicos y sociales que han resultado en la introducción de numeros mecanismos capitalistas y en la elaboración de leyes para la protección de la propiedad privada.

Como es de suponer la presión a favor de reformas y cambios no se ha limitado al aspecto económico. Durante los últimos veinte años ha surgido una creciente presión popular, manifestada en particular entre la juventud y en las universidades, a favor de una mayor democratización del país. Los primeros síntomas de este fenómeno se vieron en 1978-79 durante la llamada "primavera democrática" cuando diversos intelectuales y trabajadores presentaron sus ideas a favor de un Estado de derecho y democrático en forma de carteles públicos en los recintos de la Universidad de Beijing.

La dirección del Partido Comunista reaccionó con dureza ante el reto planteado por estos activistas democráticos. Algunos de los dirigentes de la "primavera democrática" fueron encarcelados en 1979. Diez años más tarde, a pesar de la postura contraria del entonces Secretario General Zhao Zinyang, quien fue fulminantemente destituido, el núcleo duro del Partido autorizó la sangrienta represión que resultó en centenares de muertos entre los manifestantes en la Plaza de Tiananmen en mayo-junio de 1989. A pesar de estos retrocesos, está claro que a largo plazo la dirección comunista no va a poder resistir el clamor popular por cambios democráticos. La cuestión no es si van a ocurrir o no estos cambios, la cuestión es cuándo.

En la futura China democrática se reconocerá públicamente la contribución heroica de un joven electricista, Wei Jingsheng, autor del trabajo que publicamos a continuación, quien ha pasado más de quince años en la cárcel por haber propuesto nada más audaz y revolucionario que la "quinta modernización", la instauración de un régimen democrático

*Esto concuerda con la idea de Huntington de que "el primer elemento esencial para todo sistema de control civil es la minimización del poder militar". Samuel P. Huntington, *The Soldier and the State* (Nueva York: Vintage Books, 1957), p. 84.

capaz de proveer el desarrollo económico de su país en un clima de paz y de libertad.

* * *

Los diarios, revistas y radios ya no promueven la dictadura del proletariado ni la lucha de clases. Una de las razones que explican este cambio es que tal tipo de propaganda era usada como una especie de fuente mágica de poder por la "banda de los cuatro", recientemente derrocada. Otra de las razones, incluso más importante que la anterior, es que el pueblo ya ha tenido suficiente: dicha propaganda ya a nadie engaña. De acuerdo a las leyes de la historia, lo nuevo no vendrá sino hasta que lo viejo se haya ido. Ahora que lo viejo se ha ido el pueblo se frota los ojos en anhelante expectación. Finalmente, con la ayuda de Dios, el pueblo se enfrenta a una gran promesa—las "cuatro modernizaciones". El presidente Hua Kuo-feng, el sabio líder, y el vicepresidente Deng Xiaoping, un líder, en opinión del pueblo, incluso más sabio, han derrotado a la "banda de los cuatro". Las ansiosas esperanzas de democracia y prosperidad, de aquéllos cuya sangre fue derramada en la plaza de Tiananmén, parecían estar a punto de materializarse.

Sin embargo, y aunque al pueblo le pese, el odiado viejo sistema político no ha cambiado. Es más, está prohibida toda discusión respecto de la tan ansiada democracia y libertad.

Ahora bien, ¿goza el pueblo de democracia? No. ¿Quiere el pueblo ser dueño de su propio destino? Definitivamente sí. Esta fue la causa de la victoria del Partido Comunista sobre el Kuomintang. Pero, ¿qué ocurrió con la promesa de democracia una vez que tal victoria fue alcanzada? El lema de la dictadura democrática popular fue seguido por el de la dictadura del proletariado.

No es necesario evaluar aquí los méritos y las deficiencias de Mao Tse-tung. Él, inicialmente, habló de eso como una forma de autodefensa. El pueblo debe ahora detenerse un momento a pensar, y considerar si es que sin el gobierno autocrático de Mao, China se encontraría en su actual estado de subdesarrollo. ¿Es que el pueblo chino es estúpido o flojo o reacio a disfrutar de riquezas? ¿Tiene expectativas muy altas? Todo lo contrario. Entonces, ¿por qué ocurrió lo que ocurrió?

La respuesta es obvia. El pueblo chino no debió haber seguido el camino que siguió. Pero, entonces, ¿por qué lo hizo? Solamente porque fue guiado por ese ególatra dictador. De no seguir ese camino, él ejercería sobre ellos la fuerza dictatorial. El pueblo no tenía acceso a ningún camino alternativo y en consecuencia no tenía elección. ¿No es esto engaño? ¿Puede haber algún mérito en el engaño?

¿Cuál camino es ese que el pueblo chino siguió? Es llamado el "camino socialista". De acuerdo a la definición de los ancestros marxistas, el socialismo consiste en que el pueblo, o el proletariado, es amo de sí mismo. Permítaseme preguntar a los trabajadores y campesinos chinos: "con los magros salarios que ustedes reciben mes tras mes, ¿el amo de quién y qué tipo de amo pueden ustedes ser?" Es triste decirlo, pero ustedes no son amos, sino "esclavos" de alguien más.

¿Qué es la verdadera democracia? Es el derecho del pueblo a elegir a sus propios representantes para que trabajen de acuerdo con la voluntad del pueblo y en función de sus intereses. Sólo esto puede ser llamado democracia. Más aún, el pueblo también debe poseer el derecho de substituir a sus representantes cuando lo desee, de manera que estos representantes no puedan engañar a otros en el nombre del pueblo. Este es el tipo de democracia de la que goza la gente en los países de Europa y América. El pueblo, de acuerdo a su voluntad, puede remover de sus cargos a personas tales como Nixon, de Gaulle y Tanaka; y puede también reinstalarlos si lo desea. Nadie puede interferir con los derechos democráticos de la gente.

En China, sin embargo, si alguien alguna vez hace algún comentario sobre el ya fallecido "Gran Líder Mao Tse-tung", o el "Gran Hombre" sin par en la historia, la cárcel lo recibirá con sus puertas abiertas y un buen número de impredecibles calamidades le podrán acontecer.

Es verdad que, una vez que el pueblo disfrute de la democracia, habrá gran desorden en todo el país, y serán desafiadas las leyes humanas y divinas? ¿No muestran los periódicos recientes que, justamente debido a la ausencia de democracia, los dictadores, grandes y pequeños, podían desafiar las leyes humanas y divinas? Cómo mantener el orden en la democracia es un problema que debe ser solucionado por el propio pueblo. No hay razón para que los privilegiados señores

se preocupen de este problema. En consecuencia, juzgando desde la historia, un sistema social democrático es la premisa principal, o el prerequisite, de todo desarrollo —o modernizaciones. Sin esta premisa o prerequisite sería imposible, no sólo continuar en la senda del desarrollo, sino también el preservar los frutos de la etapa actual de desarrollo. A este respecto, las experiencias de nuestra gran madre patria en los últimos treinta años proporcionan la más clara evidencia.

¿Por qué debe la historia humana tomar el camino de la prosperidad y la modernización? Porque los seres humanos requieren de una sociedad próspera para producir frutos realistas y para maximizar sus oportunidades de alcanzar la meta principal para su felicidad, esto es, la libertad. La democracia significa o representa el máximo de libertad alcanzable conocido hasta ahora por los seres humanos. Es evidente que la democracia se ha convertido en la principal meta de las luchas y esfuerzos humanos en la época contemporánea.

¿Es la lucha por la democracia lo que el pueblo chino realmente desea? La Revolución Cultural fue la primera ocasión en que el pueblo pudo demostrar su fuerza, y todas las fuerzas reaccionarias temblaron ante él. Sin embargo, en esa ocasión, el pueblo no poseía una orientación clara y las fuerzas democráticas no jugaron un rol protagónico en la contienda. Por esto es que, en esa ocasión, la mayor parte de la gente fue sobornada por el tirano autócrata, o guiada fuera del camino, dividida, desacreditada o simplemente suprimida violentamente. De esta manera estas fuerzas se extinguieron.

Hoy, doce años después, el pueblo finalmente ha aprendido cuál es su meta. La gente posee una clara orientación y un verdadero líder —la bandera de la democracia. El muro de la democracia de Xidan se ha convertido en su primer campo de batalla en su lucha contra los reaccionarios. Y su lucha, sin duda, será victoriosa; o como suele decirse: el pueblo, con certeza, será liberado. Este lema posee ahora una nueva significación. Habrá derramamiento de sangre y sufrimiento, y secretamente se urdirán planes en nuestra contra. Sin embargo, la bandera de la democracia no puede ser opacada por los efluvios miasmáticos. ¡Unámonos bajo esta gran y real bandera, y marchemos hacia la modernización, por el bien de la paz, la felicidad, los derechos y la libertad del pueblo!

DECLARACIÓN DE LA FEDERACIÓN POR UNA CHINA DEMOCRÁTICA (1989)

La Federación por una China Democrática

Introducción

Después de la brutal represión del movimiento por la democracia en junio de 1989, el gobierno de China encarceló a miles de manifestantes. Algunos de ellos fueron ejecutados y otros fueron condenados a largas condenas en prisión. Una cantidad desconocida de manifestantes pudieron abandonar el país y, en septiembre de 1989, estos formaron la Federación por una China Democrática (FChD) cuyo primer presidente fue Yan Jiaqi, ex Director del Instituto de Ciencias Políticas en Beijing, y asesor político del depuesto Secretario General del Partido Comunista de China. Zhao Ziyang. La declaración aquí presentada fue el primer documento emitido por la FChD. Ella evoca los principios universales anunciados y reclamados anteriormente en la Declaración de los Derechos del Hombre (1789) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

...El pueblo chino ha llegado al límite de su paciencia con la dictadura del Partido Comunista. La historia demuestra que los defectos inherentes a una dictadura unipartidista sólo pueden superarse con el término de tal sistema. Sin embargo, el partido único jamás renunciará a su posición sin el despertar democrático de todos los grupos sociales, la aparición de una fuerza política independiente, y un imperturbable y siempre creciente movimiento democrático. La Federación por una China Democrática (FChD) ha sido fundada para realizar estas tareas históricas.

La masacre del 4 de junio despertó la conciencia del pueblo chino a lo largo y ancho de todo el mundo, generando la unificación de las fuerzas democráticas chinas. La FChD es una organización política independiente, formada por nacionales chinos de todas partes del mundo, dedicada a la promoción de la

democracia en China. Sus principales objetivos son el resguardo de los derechos humanos básicos y de la justicia social, el desarrollo de una economía basada en la iniciativa privada, y el fin de la dictadura de partido único.

La FChD sostiene las siguientes proposiciones:

Los hombres nacen con ciertos derechos fundamentales e inalienables, a saber, el derecho a la vida y al desarrollo, a la búsqueda de la felicidad, y a la dignidad humana y seguridad. Estos derechos son la base de una sociedad moderna y civilizada, y el *sine qua non* de una política democrática.

Todos los miembros de la sociedad son iguales y tienen derecho a iguales oportunidades, cualquiera sea su sexo, raza, profesión u origen familiar. El desarrollo social estable y saludable es imposible sin la eliminación de los privilegios y la preservación de la justicia.

Todo ciudadano tiene derecho a poseer y disponer de los medios necesarios y los frutos de su trabajo. El despojeamiento de los derechos de propiedad privada en nombre del estado es una de las causas principales del estancamiento político y de la tiranía política que se vive en países gobernados por un partido comunista. La devolución de la riqueza social al pueblo y el desarrollo de la empresa privada son el único camino para la solución de los problemas económicos de China y para su modernización.

Para terminar con la dictadura e instaurar la democracia es necesario resguardar los derechos básicos de los ciudadanos, esto es, la libertad de religión, expresión, prensa, reunión y asociación. Las fuerzas armadas deben estar bajo el control exclusivo del estado. El poder judicial debe ser independiente. La educación debe estar libre del control ideológico del gobierno, de manera que la autonomía académica y educacional sea garantizada...

Adhiriendo a los principios de paz, racionalidad y no violencia, la FChD denuncia enérgicamente las prácticas terroristas empleadas por el régimen totalitario contra el pueblo...

La FChD está convencida de que los días de la dictadura China están contados. La creación de una China democrática y el renacer de la nación China están cercanos...

El siglo XXI será el siglo de la democracia en China.
¡Larga vida a una China libre y democrática!

SEXTA PARTE

LA VIOLENCIA COMO POLÍTICA

AMANECEER EN BIRMINGHAM (1964)

y

CARTA DESDE LA CÁRCEL DE BIRMINGHAM (1963)

Martin Luther King Jr.

Introducción

Martin Luther, King Jr. (1929-1968) lideró la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos durante las décadas cincuenta y sesenta, basando su actividad en la filosofía de la no-violencia y la resistencia pasiva. En el transcurso de su militancia, el Reverendo King fue detenido y encarcelado reiteradamente, y en una de esas ocasiones escribió una de las obras presentadas aquí: la *Carta desde la Cárcel de Birmingham*. Junto con *Amanecer en Birmingham*, es ya sin duda un clásico de la filosofía moral. En 1964 recibió el Premio Nobel de la Paz.

Las dos obras que presentamos del Reverendo Martin Luther King Jr. forman un conjunto. *Amanecer en Birmingham* relata los hechos que desembocaron en el arresto del Reverendo King al desobedecer una orden judicial que prohibía las manifestaciones pacíficas. Es una obra de indudable valor en cuanto presenta y explica la estrategia en contra de la segregación racial del movimiento en pro de los derechos civiles en Estados Unidos. Por su parte, la celebrada *Carta desde la Cárcel de Birmingham* recalca la legitimidad de los métodos del movimiento por los derechos civiles a la luz de las injusticias de la segregación del sistema imperante en el sur de los Estados Unidos durante muchos años. El reverendo King defiende los métodos de la resistencia pacífica.

* * *

AMANECEER EN BIRMINGHAM

I

El miércoles, 3 de abril de 1963, el diario *Birmingham News*, apareció en los quioscos con la portada ilustrada por un dibujo en color en el que se veía la salida de un sol sobre la ciudad. Rezaba el pie: "Un nuevo día amanece para Birmingham", y se celebraba la victoria de Albert Boutwell en las elecciones de desempate para el cargo de alcalde. La irradiación áurea de la armonía racial, querían decir los titulares, abarcaría ahora seguramente a la ciudad dentro de su haz luminoso. Según demostrarían los acontecimientos ulteriores, era cierto que un nuevo día amanecía para Birmingham. mas no porque Boutwell hubiese triunfado en las elecciones.

Pese a todo el optimismo desplegado por la prensa y en todas partes, estábamos convencidos de que Albert Boutwell, según la acertada sentencia de Fred Shuttlesworth, "no pasa de ser un Bull Connor con apariencias de honorabilidad". Sabíamos que, el antes senador del Estado, y vicegovernador había sido el principal autor de la Ley de Distribución del Alumnado de Alabama, y que era un incansable defensor de las opiniones racistas. Su afirmación hecha a los pocos días de las elecciones: "Nosotros, ciudadanos de Birmingham, nos respetamos y nos comprendemos", patentizó que no comprendía nada acerca de las dos quintas partes de la población de Birmingham, para las que la segregación, aunque fuera educada, no equivalía al respeto.

Mientras tanto, a pesar de los resultados del desempate electoral, el Consejo Municipal incluido Bull Connor, había adoptado la decisión de que no se les podría destituir de sus cargos hasta 1965. Decían estar dispuestos a llevar el asunto a los tribunales con tal de defender su posición, y se negaban durante el período mencionado a abandonar sus despachos del Ayuntamiento. Si ganaban ante los tribunales —y el laberinto legal de Birmingham hacía esto teóricamente posible— permanecerían al frente de su puestos otros dos años. Si perdían, sus mandatos no terminarían hasta el 15 de abril, un día después de Pascua. En cualquier caso, teníamos que enfrentarnos con una situación en la que la ciudad se encontraba literalmente regida por dos gobiernos.

Había decidido limitar los esfuerzos del primer día a los *sit-ins**. Preparados como estábamos para una larga lucha, pensamos que sería mejor empezar modestamente, con un número limitado de arrestos cada día. Al racionar nuestra energías de este modo, podríamos provocar la tensión y el drama de una campaña cada vez más amplificada. Así que las primeras manifestaciones no fueron espectaculares, pero sí estuvieron bien organizadas. Siguiendo un horario fijado de antemano con suma previsión, pequeños grupos mantuvieron una serie de *sit-ins* en los mostradores de las secciones de alimentación de los grandes almacenes y los drugstores del centro urbano. Cuando los manifestantes fueron intimidados a salir, al negarse ellos, fueron acorralados en aplicación de la Ordenanza local contra la violación de lindes con previo aviso. El viernes por la noche todavía no podrían ser señalados disturbios dignos de mención. Como es natural, ni Bull Connor ni los comerciantes pensaban que este tranquilo principio desembocaría en una operación en gran escala.

Pasados los primeros días, convocamos una reunión colectiva, la primera de sesenta y cinco asambleas nocturnas celebrada en varias iglesias de la comunidad negra. Por medio de esas reuniones pudimos calcular en la comunidad negra la potencia y el aliento que finalmente la galvanizaron. Estas asambleas colectivas seguían una pauta concreta, decidida por los mejores activistas del movimiento de los derechos civiles. Ralph Abernathy, que combina sin igual la gracia y la entrega a su tarea, tiene una capacidad singular para elevar a su público al cénit del entusiasmo y mantenerle en él. Cuando se planta detrás de un atril, compacto y fuerte, con su rostro redondo, que rompe fácilmente a reír, los que le escuchan intiman con él y creen en su palabras. Wyatt Walker, joven, flaco, con gafas, puso su incansable y enérgico espíritu al servicio de nuestras reuniones, cuyos asistentes ya conocían y admiraban su gran tarea de organizador, entre bastidores, de la campaña. Un inmenso respeto fue lo que produjeron las encendidas palabras y el empeño vehemente de Fred Shuttlesworth, que había demostrado a los suyos que a nadie pediría ir donde él no quisiese conducirles. Aunque durante la primera semana anduve ocupado en tareas que me mantuvieron alejado de una participación activa en las manifestaciones, hablé todas las noches en las asambleas

colectivas acerca de la filosofía y los métodos de la no-violencia. Además de estos "permanentes", surgieron de vez en cuando oradores locales que describían las injusticias y las humillaciones inherentes a la condición de negro en Birmingham, y visitantes de otros puntos de la nación vinieron alguna que otra vez a traernos mensajes de apoyo que siempre recibimos con agradecimiento.

Una parte importante de las asambleas colectivas estaban destinadas a las canciones de la libertad. Puede decirse que, en cierto modo, las canciones de la libertad son el alma del movimiento. Son más que meras reiteraciones solemnes de frases inteligentes destinadas a dar vitalidad a la campaña; son tan viejas como la historia del negro de Norteamérica. Son adaptaciones de los esclavos —las lamentaciones, los gritos de alegría**, los cantares bélicos y los himnos de nuestro movimiento. He oído a gentes hablar de su *beat*[†] y de su ritmo, pero, a nosotros, en el movimiento, nos inspira tanto su texto como éstos. "Me levanté esta mañana con la mente puesta en la libertad", es una frase que no precisa de música para causar efecto. Cantamos las canciones de la libertad en la actualidad por la misma razón por la que las cantaban los esclavos, a saber, porque también nosotros estamos encadenados, y porque las canciones añaden esperanza a nuestro decisión de que "Venceremos, negros y blancos juntos; el día llegará en que venceremos".

Estuve en una reunión con centenares de jóvenes y me sumé a ellos cuando cantaban: "No dejaré que nadie detenga mi marcha hacia adelante". No es mera canción; es también una resolución. Unos minutos después, vi cómo aquellos mismos jóvenes se negaban a detener su marcha hacia adelante pese al asalto de un perro de policía; se negaban a detenerse ante un belicoso Bull Connor al frente de sus hombres armados con mangueras para agua. Esas canciones nos unen, nos prodigan estímulos, nos ayudan a proseguir nuestra marcha juntos.

Cuando estaban terminándose las asambleas colectivas, Abernathy, Shuttlesworth o yo solíamos lanzar un llamamiento a los voluntarios que quisieran entrar a formar parte de nuestro ejército de la no-violencia. Dejamos claramente establecido que no mandaríamos a nadie a manifestarse sin que antes se hubiese convencido a sí mismo y nos hubiera convencido a nosotros de que era capaz de aceptar y soportar la violencia sin devolverla.

Al mismo tiempo, insistimos en que los voluntarios tenían que deshacerse de cualquier arma que pudiesen llevar consigo. Centenares de personas respondieron a nuestro llamamiento. Algunos de los que llevaban navajas, cuchillos de *boy-scout*, u otras clases de armas, no las llevaban encima para valerse de ellas contra la policía y demás agresores, sino para poderse defender de los perros del señor Connor. Les demostramos que no necesitábamos armas, ni tan siquiera un mondadientes. Probamos que teníamos para nosotros el arma más formidable de todas: el convencimiento de que la razón estaba de nuestra parte. Nos protegía nuestra conciencia de que importaba más para nosotros el alcance de nuestras metas justas que la protección de nuestros cuerpos. El instante en que durante la celebración de aquellas asambleas colectivas invitábamos a los voluntarios a que se unieran a nosotros, se parecía mucho al momento en que todos los domingos por la mañana, en las iglesias negras, el pastor llama, trasmite su invitación a los presentes a unirse a los feligreses. Acudieron las personas en grupos de veinte, de treinta, de cuarenta, a unirse a nuestro ejército. No vacilamos entonces en llamar "ejército" a los miembros de nuestro movimiento. Pero se trataba de unas huestes muy especiales, sin más impedimento que su sinceridad; sin otro argumentos que la conciencia. Se trataba de un ejército dispuesto a cantar, pero no a matar. Se trataba de un ejército que sabría maniobrar, pero no vacilar. Se trataba de un ejército para el asalto a los bastiones del odio; se pondría sitio a la fortaleza de la segregación; que cercaría los símbolos de la discriminación hasta dar al traste con ellos. Se trataba de un ejército que sólo a Dios obedecía, y cuya estrategia y cuya base informativa se reducían no casualmente, a los dictados de su conciencia.

Conforme seguían las reuniones y se aceleraba el ritmo de la lucha, atrayendo a la vez el interés del mundo, aquellas asambleas contaban cada vez con más público y crecía el número de los voluntarios. Venían hombres, mujeres y niños a estrecharnos la mano, pasando luego al fondo de la Iglesia, donde el *Leadership Training Committee* (Comisión de Capacitación de Líderes) les daba cita para que fuesen al día siguiente a nuestras oficinas para ser puestos a prueba y someterles a un entrenamiento intensivo.

Lo esencial de aquellas sesiones de entrenamiento consistía en unas reuniones preparadas para dar a los mani-

festantes, mediante una representación activa y simulada de lo que pudiera ocurrir, una idea de las situaciones que podrían aguardarles. El lenguaje rudo y la violencia física de la policía y de los defensores de la ley nombrados a sí mismo, se presentaban abiertamente, junto con el credo de la no-violencia en acción; resistir sin resentimiento; dejarse insultar sin responder; dejarse pegar sin devolver el golpe. Los miembros de la dirección de la *Southern Christian Leadership Conference* (Conferencia de Líderes Cristianos del Sur) que dirigieron aquellas sesiones desempeñaron sus papeles con una convicción hija de la experiencia. Se contaban entre ellos el reverendo James Lawson, expulsado de la Vanderbilt University pocos años antes por su labor de militante del movimiento por los derechos civiles, y uno de los exponentes más vivos del credo de la no-violencia en la nación, el reverendo James Bevel, adalid ya consagrado en las campañas de Nashville, Greenwood y otras muchas; su esposa Diana Naxh Bevel, quien, de estudiante en Fisk, se había convertido en símbolo prístino del empuje de los negros jóvenes hacia la libertad; el reverendo Bernard Lee, cuya entrega a la causa de los derechos civiles se remontaba a la época en que acudilló el movimiento estudiantil del Alabama State College; el reverendo Andy Young, nuestro capaz y tesorero Director de Programas, y Dorothy Cotton, directora de nuestro Programa de Educación Cívica, entonces en pleno desarrollo, que también puso sus grandes dotes para el canto al servicio del movimiento.

No todos los que se presentaron como voluntarios pasaron con éxito nuestras severas pruebas para actuar de manifestantes. Pero había mucho que hacer, además del acto dramático de tomar parte personalmente en las marchas. Había que llevar recados, hacer llamadas telefónicas, escribir a máquina y mil cosas más. Si un voluntario no servía para la marcha, se le utilizaba en una de las muchas maneras de ayudar a la causa. Se pedía a cada voluntario que firmase una tarjeta de inscripción individual.

II

Había planeado someterme al encarcelamiento a los dos o tres días de fomentar nuestras manifestaciones. No tardé mucho tiempo, sin embargo, después de mi regreso a Birmingham, de percatarme de la existencia de un problema que hacía contraproducente e ineficaz mi encarcelamiento...

Dos veces habíamos tenido que cambiar nuestras fechas. Habíamos tenido que realizar una retirada estratégica hasta después de los comicios de desempate, y habíamos perdido el contacto con la comunidad durante varias semanas. Estábamos ahora de regreso en una ciudad cuya estructura política estaba dividida. Habíamos vuelto para encontrarnos con que nuestro pueblo tampoco estaba unido. Existía una tremenda resistencia contra nuestro programa por parte de algunos eclesiásticos, hombres de negocios y personas dedicadas a las profesiones liberales de la ciudad. Esta oposición no se debía a que los negros no querían ser libres, había otras varias razones detrás de ella.

El negro en Birmingham, como el negro en cualquier otra parte de esta nación, ha sido objeto de un lavado de cerebro llevado a cabo con tal pericia que, inclusive, había aceptado la teoría del blanco, según la cual el negro era un ser inferior. Quería creer que era igual a cualquier otro hombre; pero no sabía por dónde empezar o cómo oponerse a los estímulos que le habían estado condicionando a adoptar la línea de menor resistencia y aceptar el punto de vista de los blancos. Sabía que había excepciones al juicio del blanco: un Ralph Bunche, un Jackie Robinson, una Marian Anderson; pero, para el negro, en Birmingham y en toda la nación, la excepción confirmaba la regla.

Otra consideración cambió la forma de pensar de algunos líderes negros de Birmingham. Se trataba de la sensación ampliamente defendida de que nuestra acción se llevaba a cabo en un mal momento, y de que era preciso dar una oportunidad al nuevo gobierno de Boutwell. Uno de los primeros en formular esta crítica fue el ministro de Justicia, Robert Kennedy. El *Washington Post*, que informó desde Birmingham a contar del primer día de nuestra manifestación había atacado en su editorial nuestra elección del momento. De hecho, casi todos los artículos aparecidos en la prensa nacional fueron negativos al principio, presentándonos como unos irresponsables que habían pasado a la acción precisamente en el momento en que Birmingham se apercebía a convertirse de un día para otro en el Paraíso. La emergencia súbita de nuestra protesta parecía constituir el mentís de esta visión.

En Montgomery, durante el boicot de autobuses, y en la campaña de Albany, Estado de Georgia, habíamos tenido la ventaja de contar desde el principio con una prensa nacional

simpatizante y comprensiva. En Birmingham ocurría lo contrario. Es terriblemente difícil sostener una lucha como aquélla sin el apoyo moral de la prensa de la nación para contrarrestar la hostilidad de los periódicos locales. Las palabras "mal momento" se convirtieron en los fantasmas que habitaban cualquiera de nuestras acciones en Birmingham, obsesionándonos. Sin embargo, los que esgrimían este argumento desconocían los elementos subyacentes de nuestra organización: No sabían que, por dos veces, habíamos tenido que demorar la campaña. No sabían por qué habíamos decidido atacar en un momento en que se pudiera afectar las compras de Pascua. Y, sobre todo, no se percataban de que resultaba ridículo hablar de lo adecuado o lo inadecuado del momento cuando el reloj de la historia decía que el negro llevaba sufriendo un siglo de demora.

Y no sólo afectó la postura de la Administración a muchos adalides negros, sino que también estaban cayendo éstos en un falso optimismo acerca de lo que acontecería en Birmingham durante el mandato del nuevo gobierno. Había sido tan crítica la situación durante muchos años, que, según creo, aquellos hombres pensaban que cualquier cambio implicaba una gigantesca zancada hacia adelante. Eran muchos los que creían sinceramente que después de suprimida la influencia de Bull Connor, todo iría a pedir de boca.

Otra razón de la oposición surgida en el seno de la comunidad negra era el resentimiento de algunos grupos y líderes por no haberles tenido informados de la fecha en que pensábamos iniciar el movimiento o de la estrategia que íbamos a adoptar. Pensaban que se les abocaba a algo en lo que ellos no habían tenido ni arte ni parte. No se daban cuenta de que, precisamente por la situación política allí imperante, nos habíamos visto obligados a ocultar nuestros planes.

Estábamos tratando de provocar un importante cambio social que solamente podría lograrse con un esfuerzo conjunto. Y, sin embargo, he aquí prueba de que nuestra comunidad estaba escindida. En semejante atmósfera nunca lograríamos alcanzar nuestras metas. Decidimos llevar a cabo una arrolladora campaña de reuniones con las organizaciones y los dirigentes de la comunidad negra, para tratar de movilizar a todas y cada una de las personas y los grupos claves, para que siguiesen nuestro movimiento.

Junto con mis colaboradores, empecé a pronunciar conferencias ante numerosos grupos representativos de los diversos sectores de nuestro pueblo en la ciudad de Birmingham. Hablé a ciento veinticinco personas de las profesiones mercantiles y liberales, en una reunión convocada en Gaston Building. Hablé a una asamblea de doscientos sacerdotes. Me reuní con muchos grupos más reducidos durante una semana de febril actividad. En la mayoría de los casos, el ambiente era tenso y reservado cuando entré, y me daba cuenta de que era mucho el trabajo que quedaba por hacer.

Fui derecho al grano, explicando a los hombres de negocios y de las profesiones liberales las razones por las que nos vimos obligados a obrar sin darles a conocer la fecha por adelantado. Zanjé el debate en torno a la elección del momento más adecuado. Destaqué a los sacerdotes la necesidad de un evangelio social que complementase al Evangelio de la salvación individual. Sugerí que tan sólo una religión anquilosada lleva a un ministro suyo a cantar las glorias del Cielo mientras desconoce las condiciones sociales que hacen de la Tierra un infierno para el hombre. Abogué por la imagen de un liderato poderoso y firme de los sacerdotes negros, observando que son ellos más libres, más independientes que cualesquiera otras personas de la comunidad. Pregunté cómo podría conquistar nunca el negro su libertad sin la dirección, el apoyo y la inspiración de sus dirigentes espirituales.

Destruí las razones de los que se habían dejado convencer de que yo era un "extraño". Recordé que el *Alabama Christian Movement for Human Rights*, (Movimiento Cristiano de Alabama de los Derechos Humanos) de Fred Shuttlesworth, era un filial de la *Southern Christian Leadership Conference* (S.C.L.C.), y que el grupo Shuttlesworth había pedido a la S.C.L.C. que viniera a Birmingham, y también que, en mi calidad de presidente de la S.C.L.C., había acudido porque así lo exigía la conveniencia de ayudar a una filial de la S.C.L.C.

Me extendí sobre el cargo manido cuanto desgastado de ser un extraño, un forastero, acusación con la que nos hemos encontrado en todas las comunidades a las que fuimos en son de ayuda. Ningún negro, ningún norteamericano, de hecho, es un extraño cuando va a una comunidad, cualquiera que sea ella, a auxiliar la causa de la libertad y de la justicia. En ninguna parte

ningún negro, sea cual fuera su nivel social, su capacidad económica, su prestigio o su posición, es un extraño, ni lo será mientras le sean negados la dignidad y el decoro al más humilde de los muchachos negros en Mississippi, Alabama o Georgia.

Las incalculables consecuencias de Birmingham, la arrolladora Revolución Negra, revelaron a todo el país que no existen forasteros en los cincuenta Estados de Norteamérica. Cuando un perro de la policía hincó sus colmillos en el tobillo de un chiquillo de Birmingham, lo hizo en el tobillo de cada uno de los súbditos norteamericanos. Las campanas que proclaman la inhumanidad del hombre para con el hombre no doblan para un sólo hombre. Doblan para usted, para mí, para todos nosotros.

Dios me dio de alguna manera durante aquella semana la facultad de transformar los resentimientos, los recelos, los temores y las interpretaciones equivocadas en fe y entusiasmo. Hablé con el corazón en la mano, y cada reunión se saldó en adhesiones firmes y ofrecimientos de ayuda y de participación. Con la nueva unidad que se fraguó y que ahora vitalizaba nuestra protesta con nueva savia, las bases del orden tradicional estaban sentenciadas a desaparecer. Iba a nacer un nuevo orden, sin que lo pudieran evitar las potencias del prejuicio Bull Connor en persona.

III

Al finalizar los tres primeros días de *sit-ins* en las barras de los almacenes, ya se habían producido treinta y cinco arrestos. El sábado, 6 de abril, empezamos la fase siguiente de nuestra cruzada con una marcha sobre el Ayuntamiento. Cuidadosamente escogidas y seleccionadas, las primeras oleadas de manifestantes se condujeron exactamente como se les había preparado para que lo hiciesen. Marcharon en ordenadas filas de dos en fondo, sin banderas ni banda de música, y ni siquiera canciones. Cuando llegaron a cierto punto, a tres manzanas de la meta, donde los agentes de Bull Connor se alzaban en su camino, se quedaron parados a un lado, en silencio, mientras sus jefes se negaban cortés pero firmemente, a obedecer las órdenes de disolverse dadas por Connor. Allí mismo tuvieron lugar cuarenta y dos arrestos por "manifestarse sin permiso". Los condujeron con increíble atención a las camionetas celulares de la policía, y ellos, por su parte, se dejaron conducir sin ofrecer

resistencia, entonando canciones alusivas a la libertad en su camino hacia la cárcel. Alineados en las aceras, estaban los negros que aclamaban, cantando y aplaudiendo con entusiasmo a sus héroes que iban rumbo a la prisión —que tal eran: héroes, ante los ojos de sus vecinos y amigos. Estaba aconteciéndole algo al negro en esta ciudad, igual a como algo ocurría, algo revolucionario, en la mente, en el corazón y en el alma de los negros de toda Norteamérica.

A partir de este momento, las manifestaciones diarias fueron cada vez más nutridas. Nuestro boicot contra los comerciantes del centro urbano estaba resultando de una eficacia inesperada. Unos cuantos días antes de Pascua, una comprobación cuidadosa arrojó una cifra de menos de veinte negros que entraron en todos los almacenes del área céntrica. Mientras tanto, con un número de voluntarios que crecía de día en día, pudimos lanzar campañas dirigidas contra una serie de objetivos adicionales: arrodillarse en las iglesias; permanecer sentados en la biblioteca; marchar sobre el edificio principal de la administración del condado para dejar abierta una campaña por una ampliación del contingente de negros en el censo electoral. Y durante todo el tiempo, las cárceles, lenta pero continuamente, se fueron llenando.

Los vecinos de Birmingham de ambas razas estaban sorprendidos ante la moderación que los hombres de Connor manifestaban al principio de la campaña. Ciertamente es que salieron a relucir los perros de la policía y las porras el domingo de Pascua, pero su aparición de aquel día fue efímera y poco después se les perdió de vista. Lo que seguramente no comprendieron los observadores era que el responsable estaba tratando de sacar provecho personal de la experiencia del jefe de policía de Albany, Laurie Pritchett quien pensó que, ordenando a su policía que se abstuviese de violencias, había descubierto una nueva forma de derrotar a los manifestantes. El señor Connor, como se vería poco después, no conservaría durante mucho tiempo su postura no violenta; los perros aguardaban ladrando en la perrera, a poca distancia; las bombas de agua estaban a punto. Pero ésta es otra parte de la narración.

Otra razón por la que Bull Connor se contuvo al principio fue porque creyó haber encontrado una nueva salida. Esto se vio claramente el 10 de abril, cuando las autoridades

municipales obtuvieron un mandamiento judicial mediante el cual se nos instaba a que cesáramos en nuestras actividades hasta después de haberse discutido ante el tribunal nuestro derecho de manifestarnos. Esta vez nos tocaba a nosotros neutralizar su maniobra legal con nuestra propia estrategia. Dos días más tarde dimos un paso audaz, algo que no se había hecho todavía en ninguna otra cruzada: desobedecimos un mandamiento judicial.

No adoptamos tan radical decisión sin antes proceder a un prolongado y meditado estudio de la situación. La desobediencia civil organizada, deliberada, estaba siendo discutida desde un momento tan remoto como la reunión en el apartamento de Harry Belafonte celebrada en el mes de marzo. En aquella ocasión, consultándolo con algunos de los más entrañables amigos del movimiento, habíamos decidido que, en caso de mediar un mandamiento judicial contra los manifestantes, sería nuestro deber violarlo. Para algunos, esto sonará a contradicción, y les parecerá moralmente insostenible. Nosotros, que luchamos por la justicia, y que nos oponemos a los que se niegan a acatar la ley del Tribunal Supremo y las normas emanadas de organismos federales, amenazábamos con violar abiertamente un mandamiento procedente del Tribunal. Pensamos, sin embargo, que existían razones poderosas que abonaban nuestra postura.

Cuando se publicó la decisión del Tribunal Supremo acerca de la integración escolar, los segregacionistas más acérrimos prometieron incumplirla invocando "un siglo de litigios". Esta amenaza tenía un significado más profundo de lo que a muchos norteamericanos les pudo parecer. El método del mandamiento judicial se ha convertido ahora en el instrumento primordial de que se vale el Sur para paralizar el movimiento de acción directa por la defensa de los derechos civiles y para evitar que los ciudadanos negros y sus aliados blancos constituyan asambleas pacíficas, derecho éste garantizado por la Primera Enmienda. Se inicia una manifestación no-violenta. La estructura vigente del poder obtiene un mandamiento judicial contra los manifestantes. Muy bien pueden pasar dos o tres años antes de que se resuelva el caso de un modo o de otro. Los tribunales de Alabama son conocidos por la habilidad con que dan largas a casos de esta clase. Este ha sido un procedimiento eficaz,

retorcido, pseudo-legal, para quebrar la espina dorsal de la protesta moral legítima.

Teníamos ya previsto que este recurso se utilizara en Birmingham. Ya había sido aplicado en Montgomery para declarar ilegal nuestra organización de transporte de automóviles particulares durante el boicot de autobuses. Había destruido el movimiento de protesta de Talladega, Estado de Alabama; había torpedeado nuestro esfuerzo en Albany, Estado de Georgia; había extirpado la NAACP del Estado de Alabama. Decidimos, pues, a sabiendas de cuáles serían las consecuencias, y dispuestos a aceptarlas, que no teníamos más salida que la de violar tal mandamiento.

Cuando se dictó el mandamiento en Birmingham, nuestra negativa a obedecerlo dejó pasmados a nuestros enemigos. No sabían qué partido tomar. No ocultábamos nuestras intenciones. Anuncié nuestro plan a la prensa, destacando que no éramos anarquistas defendiendo una sociedad sin ley, pero que era evidente para nosotros que los tribunales de Alabama habían abusado del procedimiento judicial para perpetuar la injusticia y la segregación. Por lo tanto, sinceramente, no podíamos doblegarnos ante sus mandatos.

Me proponía ser uno de los primeros en dar el ejemplo en la desobediencia civil. Diez días después de iniciadas las manifestaciones habían ido a parar a la cárcel de cuatrocientas a quinientas personas; algunas habían sido puestas en libertad bajo fianza pero seguían detrás de las rejas unas trescientas. Ahora, que se había cumplido la tarea de unificar la comunidad negra, había llegado mi hora. Decidimos que el Viernes Santo, debido a su particular significado, sería el día en que Ralph Abernathy y yo presentaríamos nuestros cuerpos ofrendándolos en esta cruzada.

Poco después de que anunciáramos nuestra intención de dirigir una manifestación el 12 de abril y someternos al consiguiente arresto, recibimos un mensaje tan desconsolador que amenazaba con dar al traste con todo el movimiento. A última hora del jueves por la noche, el asegurador^{††} que nos había estado proporcionando fianza para los manifestantes detenidos, nos comunicó que no podría seguir. El ayuntamiento le había notificado que sus recursos financieros eran insuficientes. Como es lógico, estábamos ante otro paso dado por el Municipio para perjudicarnos.

Era un golpe certero. Habíamos invertido todo el dinero que teníamos a nuestra disposición en fianzas al contado. Todos nuestros compañeros a los que nos vinculaba una responsabilidad moral estaban en la cárcel. Cincuenta más tenían que ingresar en la prisión con Ralph y conmigo. Este tenía que ser el grupo aislado de mayor volumen arrestado hasta la fecha. Sin posibilidad de fianza ¿cómo podríamos garantizar su eventual puesta en libertad?

El Jueves Santo por la mañana, temprano, estaba sentado en la habitación número treinta de Gaston Motel y debatíamos esta crisis con veinticuatro personas clave. Mientras hablábamos, la sensación del fracaso empezó a invadir el cuarto. Miré a mi alrededor, y entonces vi que, por vez primera, nuestros líderes más entregados y más entusiastas parecían sobrecogidos por una sensación de derrota. Nadie sabía qué decir, porque nadie sabía qué medida adoptar. Por fin, alguien alzó la voz y, mientras hablaba, pude ver cómo formulaba lo que estaba en la mente de todos.

“Martin —dijo— esto significa que no debe ir a la cárcel. Necesitamos dinero. Necesitamos mucho dinero. Y lo necesitamos ahora, nadie más que usted tiene las relaciones necesarias para adquirirlo. Si le encarcelan, estamos perdidos. Estará perdida la batalla de Birmingham.”

Permanecí sentado, dándome perfecta cuenta de que los veinticuatro pares de ojos estaban clavados en mí. Mis pensamientos se dirigían a los encarcelados; a los negros de Birmingham que ya se alineaban en las calles de la ciudad esperando verme llevar a la práctica lo que había predicado con tanta pasión. ¿Cómo podría explicarse ahora a la comunidad local el que yo me zafase del arresto? ¿Cuál sería el veredicto de la nación acerca de un hombre que impulsó a cientos de personas a sacrificarse hasta el límite, hurtando luego su propio cuerpo cuando le llegaba su tiempo?

Entonces, mi mente empezó a discurrir en dirección opuesta. Supongamos que iba a la cárcel. ¿qué sería de los trescientos? ¿De dónde vendría el dinero para su rescate? ¿Qué sería de nuestra campaña? ¿Quién habría ya dispuesto a seguirnos a la prisión, sin saber cuándo ni siquiera si saldría de ella, para volver a pasear bajo el sol de Birmingham?

Permanecí sentado, sumergido en el más profundo silencio que jamás noté estando con otras dos docenas de perso-

nas en la habitación. Existe en la vida del líder un momento en que un hombre rodeado de amigos leales y de aliados fieles se percata de que está solo frente a sí mismo. Yo estaba solo en aquella habitación.

Pasé a otro cuarto al fondo de la suite, y permanecí en el centro. Me parece que también estaba de pie en el centro mismo de todo lo que mi vida había aportado. Pensé en las veinticuatro personas que aguardaban en la habitación contigua. Pensé en los trescientos que aguardaban en la cárcel. Pensé en la comunidad negra de Birmingham, que también aguardaba.

Y, entonces, mi pensamiento salió de Gaston Motel; pasó por encima de la cárcel de la ciudad, rebasó los límites urbanos y de los Estados, y pensé en veinte millones de negros que soñaban con poder franquear algún día el Mar Rojo de la injusticia, y abrirse camino hasta la Tierra Prometida de la integración y de la libertad. Ya no tenía la menor duda.

Me quité la camisa y los pantalones; me puse mi ropa de trabajo y volví al otro cuarto a decirles que había decidido ir a la cárcel.

No sé lo que ocurrirá; no sé de dónde vendrá el dinero. Pero tengo que realizar un acto de fe.

Me volví hacia Ralph Abernathy:

Sé que quieres estar en tu púlpito el domingo de Pascua, Ralph, pero te pido que vengas conmigo.

Después de levantarse Ralph, sin vacilar, nos cogimos todos de la mano, y veinticinco voces cantaron en la habitación número treinta del Gaston Motel, de Birmingham, Estado de Alabama, el himno de batalla de nuestro movimiento, "Venceremos".

Salimos del motel dirigiéndonos hacia la Iglesia de Zion Hill, desde donde se emprendería la marcha. Habían acudido a vernos varios centenares de negros. Y sentí nacer en mí una gran esperanza cuando vi la aprobación expresada en aquellas caras sonrientes conforme pasábamos por delante de ellos. Parecía que habían mandado a aquel punto toda la policía de Birmingham. Al salir de la Iglesia se nos unió lo que faltaba de nuestro grupo de cincuenta y echamos a andar por las calles prohibidas que llevan al sector céntrico. Fue una marcha magnífica. Se nos dejó andar más de lo que la policía permitiera hasta entonces. Anduvimos un trecho de siete y ocho manzanas. A lo largo del camino, los negros bordeaban el asfalto.

Cantábamos, y ellos se sumaban a nosotros en nuestras canciones. De vez en cuando, las canciones de los que estaban en las aceras se interrumpían con salvas de aplausos.

Cuando ya estábamos cerca del área céntrica, Bull ordenó a sus hombres que nos detuviese. A Ralph y a mí nos llevaron dos formidos policías, que nos agarraban por la espalda de nuestras camisas. Todos los demás fueron rápidamente arrestados. En la cárcel, Ralph y yo quedamos separados de todos los demás, y luego aislados uno del otro.

Durante más de veinticuatro horas se me tuvo solo, incomunicado. A nadie se autorizó para que me visitase, ni siquiera a mis abogados. Aquéllas fueron las horas más largas, más deprimentes y más azorantes de mi vida. Sin ningún contacto con nadie, me abrumaba la preocupación: ¿Cómo iría el movimiento? ¿De dónde sacarían Fred y los demás líderes el dinero necesario para rescatar a nuestros manifestantes? ¿Cuál era el ánimo de la comunidad negra?

No fui objeto de ninguna violencia física por parte de mis guardianes. Una parte de los empleados de la cárcel estaba irritada e insultante, pero esto era de esperar en las prisiones del Sur. Sin embargo, la incomunicación era, ya de por sí, bastante brutal. Por las mañanas, el sol, hacía penetrar haces de luz por la ventana situada en la parte alta de la estrecha celda que ahora me albergaba. Nunca se sabrá el significado de la oscuridad más cerrada hasta que no se yacza en tan lóbrega mazmorra, sabiendo que la luz del sol pasa por encima como el agua de un río, y, sin embargo, todo es oscuridad al derredor. Se pensará que yo era presa de una fantasía producto de la preocupación. Estaba preocupado, sí. Pero la oscuridad era más que un fenómeno provocado por una mente atormentada. Cualquiera que fuese la causa, el hecho era que no acertaba a ver la luz.

Al dejar mi casa de Atlanta unos días antes, Coretta mi mujer, acababa de dar a luz a nuestro tercer hijo. A pesar de lo contento que estábamos con nuestra reciente hijita, Coretta sentía no poder acompañarme por las condiciones en que se encontraba. Ella había sido mi fuerza y mi aliento durante el terror en Montgomery. Había desempeñado un papel activo en Albany (Georgia), y se disponía a ir a la cárcel con las mujeres de otros líderes del movimiento en pro de los derechos civiles en aquella ciudad justo antes de que terminase la campaña.

Ahora, no sólo estaba encerrada en su casa, sino que hasta se le negaba el consuelo de una llamada telefónica de su marido. El lunes siguiente a nuestro encarcelamiento decidí que algo tenía que hacer. Recordando la llamada que le hiciera John Kennedy cuando yo estaba encarcelado en Georgia durante la campaña electoral de 1960, solicité una comunicación con el Presidente; a los pocos minutos, su hermano, el ministro de justicia, Robert Kennedy, llamó a su vez. Le dijo que se había enterado de que yo me encontraba incomunicado y que temía por mí. El ministro de justicia prometió hacer cuanto estuviera en su manos por mejorar mi situación. A las pocas horas, el propio Presidente Kennedy llamó a Coretta desde Palm Beach y le aseguró que se ocuparía del asunto inmediatamente. Al parecer, el Presidente y su hermano se pusieron en comunicación con las autoridades de Birmingham; lo cierto es que, inmediatamente después de haber tenido Coretta noticias suyas, mis guardianes me preguntaron si quería llamarla. Después de la intervención del Presidente, las condiciones cambiaron notablemente.

Mientras tanto, el domingo de Pascua por la tarde, se autorizó a dos de nuestros abogados, Orzell Billingsley y Arthur Shores, para que me visitaran. Me dijeron que Clarence B. Jones, mi amigo y abogado, vendría de Nueva York al día siguiente. Cuando se marcharon, todavía quedaban por contestar todas las preguntas que me atormentaban; pero al día siguiente, Clarence Jones, incluso antes de que pudiera comunicarle lo contento que estaba de verlo, pronunció una palabras que me quitaron un enorme peso de encima:

"Harry Belafonte ha podido recaudar cincuenta mil dólares para las fianzas. Ese dinero está ya a nuestra disposición. Y dice que, si se necesita cualquiera otra cosa, la obtendrá".

No supe cómo expresar lo que sentía. La noticia de que Jones me había más que tranquilizado acerca del problema inmediato de dinero; había hecho surgir en mí algo superior al mero agradecimiento por la lealtad de los amigos lejanos: había confirmado que no era fácil apagar la vida de nuestro movimiento. Lo que me enmudeció fue un asombro profundo. Me percataba de una sensación que había llevado conmigo todo el tiempo, en estado latente, en lo más profundo de la conciencia, como abrumada bajo el peso de la preocupación que despertaba en mí el movimiento: nunca me había encontrado de verdad a

solos; la compañía de Dios no cesa en la dureza del calabozo. No sé si en aquel momento brillaba el sol. Pero sí puedo decir, en cambio, que veía la luz una vez más.

*Hombre en protesta pacífica.

**Los gritos de alegría: suerte de responsorio de las ceremonias religiosas en las iglesias negras de los Estados Unidos (principalmente las metodistas), en que los fieles contestan, cantando, a las preguntas del Ministro. N, del T.

†Beat, literalmente, secuencia acompañada de notas musicales; aquí insistencia regular y muy acentuada en segunda y cuarta semínimas del compás.

††Bouman, el asegurador, es un profesional en Estados Unidos, que se dedica a prestar, mediante interés, las sumas exigidas para la fianza de quienes carecen de ellas. (N. del T).

CARTA DESDE LA CÁRCEL DE BIRMINGHAM

16 de abril de 1963

Mis queridos sacerdotes y compañeros:

Mientras me hallo recluido aquí, en la cárcel de la ciudad de Birmingham, me llegó vuestra reciente declaración calificando mis actividades presentes de "poco hábiles e inoportunas". Son pocas las veces en que me detengo a contestar a las críticas formuladas contra mi trabajo e ideas. Si tratase de contestar a todas las críticas que pasan por mi mesa de trabajo, mis secretarios tendrían poco tiempo disponible para cualquier otra cosa en el curso del día, y a mí no me quedaría ni un instante para realizar una tarea constructiva. Pero, como creo que sois hombres de intenciones fundamentalmente buenas, y que vuestras críticas han sido formuladas sinceramente, quiero intentar responder a vuestra declaración con unas pocas palabras que espero sean pacíficas y razonables.

Creo que debiera indicaros por qué estoy aquí, en Birmingham, puesto que parecéis influidos por la opinión que anatematiza a los "forasteros que se inmiscuyen en los asuntos ajenos". Tengo el honor de ser presidente de la *Southern Christian Leadership Conference*, una organización que actúa en todos los Estados del Sur, con su cuartel general en Atlanta (Georgia). Tenemos en todo el Sur unas ochenta y cinco organizaciones afiliadas, y una de ellas es el *Alabama Christian Movement of Human Rights*. Compartimos a menudo nuestra dirección y nuestros recursos tanto educativos como financieros con nuestras filiales. Hace varios meses, la filial de aquí, de Birmingham, nos pidió que estuviésemos dispuestos a emprender un programa de acción directa no violenta si ello resultaba necesario. Consentimos en seguida, y, cuando llegó la hora, cumplimos nuestras promesas. Por eso, yo, y conmigo, varios de mis colaboradores de la dirección, estamos aquí, por habérsenos invitado a que viniésemos. Estoy aquí porque aquí tengo vínculos de organización.

Pero, lo que es más importante: estoy en Birmingham porque también está aquí la justicia. Así como los profetas del siglo VIII antes de Cristo abandonaban sus pueblos y difundían su mensaje divino muy lejos de los límites de sus ciudades originarias; así como el apóstol Pablo dejó su pueblo de Tarso y difundió el Evangelio de Cristo hasta los lugares más remotos del mundo grecorromano, así me veo yo también obligado a difundir el Evangelio de la Libertad allende los muros de mi ciudad de origen. Lo mismo que Pablo, tengo que responder sin dilación a la petición de ayuda de los macedonios. Y, lo que es más, soy consciente de la interrelación existente entre todas las comunidades y los Estados. No puedo permanecer con los brazos cruzados en Atlanta sin sentirme afectado por lo que en Birmingham acontece. La injusticia en todas partes. Nos encontramos cogidos dentro de las ineludibles redes de la reciprocidad unidos al mismo carro del destino. Cualquier cosa que afecte a uno de nosotros directamente, nos afecta a todos indirectamente. Nunca más podremos permitirnos el lujo de aferrarnos a la idea estrecha, provinciana, de "agitador forastero". Quienquiera que vive dentro de las fronteras de los Estados Unidos tiene derecho a que no se le vuelva a considerar nunca más forastero en el territorio de la nación.

Deploráis las manifestaciones que ahora tienen lugar en Birmingham. Pero vuestra declaración, siento decirlo, hace caso omiso de las condiciones que dieron lugar a estas manifestaciones. Estoy seguro de que ninguno de vosotros quiere limitarse a esta clase de análisis social superficial que no se ocupa más que de los efectos, sin detenerse a aprehender las causas subyacentes. Es una pena que las manifestaciones tengan lugar en Birmingham, pero es todavía más lamentable que la estructura del poder blanco de la ciudad no dejase a la comunidad negra otra salida que ésta.

Toda campaña no-violenta tiene cuatro fases básicas: primero la reunión de los datos necesarios para determinar si existen las injusticias; luego la negociación; después la autopurificación; y, por último, la acción directa. Hemos pasado en Birmingham por todas estas fases. No cabe discutir el hecho de que la injusticia racial embarga a esta comunidad. Birmingham es probablemente la ciudad más drásticamente segregada de toda Norteamérica. Su horrenda lista de violencias es conocida

de todos. Los negros han sufrido de modo flagrante un trato injusto por parte de los tribunales; ha habido más destrucciones de domicilios e iglesias negras a consecuencia de bombas, que han quedado sin resolver en Birmingham que en cualquier otra ciudad de la nación. Con estas condiciones por base, los líderes negros trataron de negociar con los prohombres de la ciudad. Pero éstos se negaron una y otra vez a entablar negociaciones de buena fe.

Entonces, en septiembre último se presentó la oportunidad de hablar con los representantes de la comunidad económica de Birmingham. Durante las negociaciones, los comerciantes formularon ciertas promesas, entre ellas la de suprimir los humillantes símbolos raciales de los almacenes. Apoyándose en estas promesas, el reverendo Fred Shuttlesworth y los líderes del *Alabama Christian Movement for Human Rights* concedieron una tregua en todas las manifestaciones. Pasaron las semanas y los meses, y comprobamos que éramos víctimas de un perjurio. Unos cuantos emblemas, tras haber sido suprimidos por un tiempo, volvieron a surgir; el resto permanecieron donde estaban.

Como en tantos otros casos, se habían defraudado nuestras esperanzas, y se apoderó de nosotros la sensación de un profundo desaliento. No teníamos más salida que la de aperebirnos para la acción directa en la que presentaríamos nuestros propios cuerpos como instrumentos de exposición de nuestro caso ante la conciencia de la comunidad local y nacional. A sabiendas de las dificultades existentes, decidimos emprender un proceso de autopurificación. Dimos comienzo a la creación de toda una serie de seminarios para aleccionar sobre la no-violencia, y nos preguntamos reiteradas veces:

“¿Sabrás aceptar los golpes sin devolverlos?” “¿Sabrás prevalecer en la prueba del encarcelamiento?” Decidimos lanzar nuestro programa de acción directa en la temporada de Semana Santa, porque sabíamos que, excepto la Navidad, éste era el período principal de compras durante el año. Conscientes de que un programa enérgico de boicot económico sería la consecuencia de la acción directa, pensamos que éste sería el mejor momento para poner en marcha la presión que pensábamos ejercer sobre los comerciantes para provocar el cambio necesario.

Entonces caímos en la cuenta de que los comicios para la elección del alcalde en Birmingham estaban señalados para el

mes de marzo, y decidimos rápidamente posponer la acción hasta el día siguiente al de las elecciones. Cuando descubrimos que el responsable del orden público, Eugene “Bull” Connor, había reunido votos bastantes para presentarse al desempate, nuevamente decidimos posponer la acción hasta el día siguiente al de los comicios finales para que no se utilizaran las manifestaciones con el fin de velar los problemas reales que se debatían. Como muchos otros, esperábamos asistir a la derrota del señor Connor, y para ello nos avenimos a retrasar una y otra vez la fecha de nuestra acción. Después de haber prestado nuestro auxilio a la comunidad en esta necesidad, creímos que ya no se podía demorar más nuestro programa de acción directa.

Preguntaréis: “¿Por qué acción directa?” “¿Por qué *sit-ins*, marchas y demás?” “¿Acaso no es el de la negociación el camino mejor?” Tenéis razón para abogar por la negociación, de hecho, esto es lo que realmente se propone la acción directa, no-violenta: trata de crear una crisis tal, y de originar tal tensión, que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar se vea obligada a hacer frente a este problema. Trata de dramatizar tanto la cuestión que ya no puede ser desconocida bajo ningún concepto. Podrá parecer raro que yo cite la creación de un estado de tensión como parte del trabajo que incumbe al resistente no-violento. Pero tengo que confesar que no me asusta la palabra “tensión”. No he dejado nunca de oponerme a la tensión violenta, pero existe una clase detensión no-violenta constructiva, necesaria para el crecimiento. Así como Sócrates creía que era necesario crear una tensión en la mente para que los individuos superasen su dependencia respecto de los mitos y de las semiverdades hasta ingresar en el recinto libre del análisis creador y de la evaluación objetiva, así también hemos de comprender la necesidad de “tábanos” no-violentos creadores de una tensión social que sirva de acicate para que los hombres superen las oscuras profundidades del prejuicio y del racismo, elevándose hasta las alturas mayestáticas de la compresión y de la fraternidad.

La meta de nuestro programa de acción directa radica en crear una situación tan pletórica de crisis que desemboque inevitablemente en la salida negociadora. Me uno pues, a ustedes en su apología de la negociación. Nuestro querido Sur ha permanecido demasiado tiempo encerrado en un trágico esfuerzo de vivir monologando en vez de dialogar.

Uno de los puntos básicos de su declaración es que la acción que yo y mis colaboradores hemos emprendido en Birmingham es inoportuna. Han preguntado algunos: "¿Por qué no habéis dado a la nueva administración urbana tiempo para obrar?" La única contestación que se me ocurre para esta pregunta es que la nueva administración de Birmingham tiene que ser tan zarandeada como la anterior, si quiere que obre. Estamos profundamente equivocados si creemos que la elección de Albert Boutwell para el cargo de alcalde convertirá los sueños en realidad en Birmingham. Pese a ser el señor Boutwell persona mucho más pacífica que el mantenimiento del *status quo*. Espero que el señor Boutwell será lo bastante razonable como para percatarse de la insignificancia de una resistencia denodada a la integración. Pero no lo verá sin la presión de los partidarios incondicionales de los defensores de los derechos civiles. Amigos míos, quiero decirles que no nos hemos apuntado ni un solo tanto en materia de derechos civiles sin una empecinada presión legal y no-violenta. Desgraciadamente, es un echo histórico incontrovertible que los grupos privilegiados prescinden muy rara vez espontáneamente de sus privilegios. Los individuos podrán ver la luz de la moral y abandonar voluntariamente una postura injusta; pero, como nos recordara Reinhold Niebuhr, los grupos tienden a comportarse más inmoralmente que los individuos.

Sabemos por una dolorosa experiencia que la libertad nunca la concede voluntariamente el opresor. Tiene que ser exigida por el oprimido. A decir verdad, todavía estoy por empezar una campaña de acción directa que sea "oportuna" ante los ojos de los que no han padecido considerablemente la enfermedad de la segregación. Hace años que estoy oyendo esa palabra: "¡Espera!" Suenan en el oído de cada negro con penetrante familiaridad. Este "espera" ha significado casi siempre: "nunca". Tenemos que convenir con uno de nuestros juristas más eminentes en que "una justicia demorada durante demasiado tiempo equivale a una justicia denegada".

Hemos aguardado más de trescientos cuarenta años para usar de nuestros derechos constitucionales y otorgados por Dios. Las naciones de Asia y Africa se dirigen a velocidad supersónica a la conquista de su independencia política; pero nosotros estamos todavía arrastrándonos por un camino de herradura que nos llevará a la conquista de un tazón de café en el mostrador de los

almacenes. Es posible que resulte fácil decir: "Espera", para quienes nunca sintieron en su carnes los acerados dardos de la segregación. Pero cuando se ha visto cómo muchedumbres enfurecidas linchaban a su antojo a madres y padres, y ahogaban a hermanas y hermanos por puro capricho; cuando se ha visto cómo policías rebosantes de odio insultaban a los nuestros, cómo maltrataban, e incluso mataban a nuestros hermanos y hermanas negros; cuando se ve a la gran mayoría de nuestros veinte millones de hermanos negros asfixiarse en la mazmorra sin aire de la pobreza, en medio de una sociedad opulenta; cuando, de pronto, se queda uno con la lengua paralizada, cuando balbucea al tratar de explicar a su hija de seis años por qué no puede ir al parque público de atracciones recién anunciado en la televisión, y ve cómo se le saltan las lágrimas cuando se le dice que el "País de las Maravillas" está vedado a los niños de color, y cuando observa cómo los ominosos nubarrones de la inferioridad empiezan a enturbiar su pequeño cielo mental, y cómo empieza a deformar su personalidad dando cauce a un inconsciente resentimiento hacia los blancos; cuando se tiene que amañar una contestación para el hijo de cinco años que pregunta: "Papá, ¿por qué tratan los blancos a la gente de color tan mal?"; cuando se sale a dar una vuelta por el campo en coche y se ve uno obligado a dormir noche tras noche en algún rincón incómodo del propio automóvil porque no están abiertas las puertas de ningún hotel para uno; cuando se le humilla a diario con los símbolos punzantes de "blanco" y "de color"; cuando el nombre de uno pasa a ser "negrazo" y el segundo nombre se torna "muchacho" —cualquiera que sea la edad que tenga— volviéndose su apellido "John", en tanto que a su mujer y a su madre se les niega el trato de cortesía de "señora"; cuando se viene estando hostigado de día y obsesionado por la noche por el hecho de ser un negro, viviendo en perpetua tensión sin saber nunca a qué atenerse, y rebosando temores internos y resentimientos exteriores; cuando se está luchando continuamente contra una sensación degeneradora de despersonalización, entonces, y sólo entonces se comprende por qué nos parece tan difícil aguardar. Llega un momento en que se colma la copa de la resignación, y los hombres no quieren seguir abismados en la desesperación. Espero, señores, que comprenderán nuestra legítima e ineludible impaciencia.

Expresan una profunda ansiedad en torno a nuestra decisión de quebrantar las leyes si es preciso. No cabe duda de que su preocupación es legítima. Como pedimos con tanta diligencia a nuestro pueblo que obedeciese a la decisión del Tribunal Supremo que declaraba ilegal la segregación en las escuelas oficiales, podrá parecer paradójico, de buenas a primeras, nuestras desobediencia consciente de las leyes. Podrán preguntar: "¿Cómo pueden ustedes defender la desobediencia de unas leyes y el acatamiento de otras?" La contestación debe buscarse en el hecho de que existen dos clases de leyes: las leyes justas y las injustas. Yo sería el primero en defender la necesidad de obedecer los mandamientos justos. Se tiene una responsabilidad moral además de la legal en lo que hace al acatamiento de las normas justas. Y, a la vez, se tiene la responsabilidad moral de desobedecer normas injustas. Estoy de acuerdo con San Agustín en que "una ley injusta no es tal ley".

Pero ¿cuál es la diferencia entre ambas clases de leyes? ¿Cómo se sabe si una ley es justa o no lo es? Una ley justa es un mandato formulado por el hombre que cuadra en la ley moral o la ley de Dios. Una ley justa es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con las palabras de Santo Tomás de Aquino: "Una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural. Toda norma que enaltece la personalidad humana es justa; toda norma que degrada la personalidad humana es injusta". Todos los mandatos legales segregacionista son injustos, porque la segregación deforma el alma y perjudica a la personalidad; da al que segrega una falsa sensación de superioridad, y al segregado una sensación de inferioridad asimismo falsa. La segregación, para valernos de la terminología del filósofo judío Martin Buber, sustituye la relación "yo-tú" por una relación "yo-ello", y acaba relegando a las personas a la condición de cosas. Por eso, la segregación es, además de inadecuada política, económica y psicológicamente, moralmente equivocada y pecaminosa. Dijo Paul Tillich que "pecado es separación". ¿Acaso no es la segregación una manifestación existencial de la trágica separación del hombre, su aislamiento horrible, su tremenda condición de pecador? Por eso precisamente puedo pedir a los hombres que cumplan la decisión de 1954 del Tribunal Supremo, por ser moralmente recta; y

por eso puedo instarles a que desobedezcan las ordenanzas segregacionistas, por ser éstas moralmente equivocadas.

Consideremos un ejemplo más concreto de normas justas e injustas. Una ley injusta es una norma por la que un grupo numéricamente superior o más fuerte obliga a obedecer a una minoría pero sin que rija para él. Esto equivale a la legalización de la diferencia. Por el mismo procedimiento, resulta que una ley justa es una norma por la que una mayoría obliga a una minoría a obedecer a lo que ésta mande, quedando a la vez vinculada al texto normativo dicha mayoría. Esto equivale a la legalización de la semejanza.

Permítaseme dar otra explicación. Una ley es injusta si es impuesta a una minoría que, al denegársele el derecho a votar, no participó en la elaboración ni en la aprobación de la ley. ¿Quién podrá decir que la legislación de Alabama de la que emanaron las leyes del Estado sobre la segregación fue elegida democráticamente? Por todo Alabama se utilizan toda suerte de métodos sutiles encaminados a evitar que los negros pasen a figurar en los censos electorales; y condados hay en que, por más que los negros constituyan una mayoría de la población, no consta ni un solo negro en las listas. ¿Puede decirse que una ley promulgada en tales circunstancias está estructurada democráticamente?

Algunas veces una ley es justa por su texto e injusta en su aplicación. Por ejemplo, se me arrestó por manifestarme sin permiso. Ahora bien; nada hay de malo en que exista una ordenanza que exige un permiso para una manifestación pública. Pero esta norma se vuelve injusta cuando es puesta al servicio de la segregación, denegando a los ciudadanos el derecho de reunión y protestas pacíficas concedidos por la primera enmienda.

Espero que sabrán percatarse de la diferencia que trato de mostrarles. Bajo ningún concepto preconizo la desobediencia ni el desafío de la ley, como haría el segregacionista rabioso, pues esto nos llevaría a la anarquía. El que quebranta una ley injusta tienen que hacerlo abiertamente, con amor, y dispuesto a aceptar la consiguiente sanción. Opino que un individuo que quebranta una ley injusta para su conciencia, y que acepta de buen grado la pena de prisión con tal de despertar la conciencia de la injusticia en la comunidad que la padece, está de hecho manifestando el más eminente respeto por el derecho.

Naturalmente, no hay ninguna novedad en esta clase de desobediencia civil. La encontramos, en una de sus manifestaciones sublimes, en la negativa de Shadrach, Meshach y Abednego a obedecer las órdenes de Nabucodonosor, en aras a la ley moral superior. La practicaron de modo soberbio los cristianos primitivos, que estaban dispuestos a enfrentarse con leones hambrientos, con el dolor insoportable de la tortura antes que someterse a ciertas leyes injustas del Imperio Romano. Hasta cierto punto, la libertad académica es actualmente una realidad porque Sócrates practicó la desobediencia civil. En nuestra nación el *Boston Tea Party** fue un acto colectivo de desobediencia civil.

No hemos de olvidar jamás que todo cuanto hicieron los húngaros** que luchaban por la libertad se reputaba "legal" en Hungría; "Legal" era ayudar y consolar a un judío en la Alemania de Hitler. Aún así, estoy seguro de que, si hubiera vivido entonces en Alemania, hubiese ayudado y consolado a mis hermanos judíos. Si actualmente viviese en un país comunista donde han sido suprimidos ciertos principios inherentes a la fe cristiana, abogarí abiertamente por la desobediencia de las leyes antirreligiosas del país.

Tengo que confesarles honradamente dos cosas, hermanos míos cristianos y judíos; tengo que confesar, primero, que en los últimos años he quedado profundamente desencantado del blanco moderado. Casi he llegado a la triste conclusión de que la rueda de molino que lleva amarrada el negro y que traba su tránsito hacia la libertad, no proviene del miembro del Consejo de Ciudadanos Blancos, o del Ku Klux Klan, sino del blanco moderado que antepone el "orden a la justicia"; que prefiere una paz negativa, que supone ausencia de tensión, a una paz positiva que entraña presencia de la justicia; quien dice continuamente: "estoy de acuerdo con el objetivo que usted se propone, pero no puedo aprobar sus métodos de acción directa"; el que cree muy paternalmente que puede fijar un plazo a la libertad del prójimo; igual quien vive de un concepto mítico del tiempo y aconseja al negro que aguarde a que llegue "un momento más oportuno". La comprensión superficial de los hombres de buena voluntad es más demolidora que la absoluta incompreensión de los hombres de mala voluntad. Resulta mucho más desconcertante la aceptación tibia que el rechazo sin matices.

Esperé que el blanco moderado comprendería que la ley y el orden existen para la elaboración de la justicia, y que, cuando fracasan en este empeño, se convierten en unas trabas peligrosamente estructuradas que impiden el fluir del progreso social. Esperé que el blanco moderado comprendería que la actual tensión en el Sur es una fase necesaria para la transición desde una odiosa paz negativa en la que el negro aceptaba pasivamente su carga injusta, a una paz muy otra, real y positiva, en la que todos los hombres respetarán la dignidad y el valor de la personalidad humana. De hecho, los que seguimos la senda de la acción directa no-violenta no somos quienes creamos la tensión. Nos limitamos a traer a la superficie la tensión oculta que se hallaba en estado latente desde mucho antes. La sacamos a la luz, porque así se la puede ver y actuar en consecuencia. Lo mismo que un tumor que no se pueda curar mientras siga oculto, y que debe abrirse en todo su horror a los remedios naturales del aire y de la luz, la injusticia tiene que exponerse, con toda la tensión que esta exposición crea, a la luz de la conciencia humana y al aire de la opinión nacional si es que existe el deseo de subsanarla.

Afirman ustedes en su declaración que nuestras acciones, aunque pacíficas, tienen que ser condenadas porque conducen a la violencia. ¿Pero es éste un aserto lógico? ¿No es ello lo mismo que condenar a un hombre víctima del hurto porque el hecho de haber poseído dinero determinó a la pecaminosa acción de robarle? ¿Acaso no es como si se condenara a Sócrates porque su absoluta entrega a la verdad y sus investigaciones filosóficas causaron la actitud del populacho mal aconsejado que le condenó a beber la cicuta? ¿No les parece que esto equivale a condenar a Jesucristo porque su incomparable ciencia divina y su incesante acatamiento de la voluntad de Dios precipitó aquella pecaminosa crucifixión? Hay que reconocer que, como han venido afirmando una y otra vez los tribunales federales, no está bien pedir a un individuo que abandone sus esfuerzos por conquistar sus derechos constitucionales básicos sencillamente porque esta petición pueda determinar la violencia. La sociedad tiene que proteger al robado y castigar al ladrón.

También esperé que los blancos moderados abandonarían ese mito acerca del momento oportuno para librar la batalla

por la libertad. Acabo de recibir una carta de un hermano blanco de Texas. Escribe:

“Todos los cristianos saben que, a la postre, el pueblo negro gozará de iguales derechos que los blancos; pero es posible que tengáis excesivas prisas religiosas. La cristiandad ha necesitado casi dos mil años para lograr lo que ahora tiene. Las enseñanzas de Cristo tardan en imponerse al mundo”.

Esta actitud procede de un trágico error en cuanto a lo que es el tiempo, de una noción curiosamente irracional a cuyo tenor hay en el devenir del tiempo mismo algo que inevitablemente cura todos los males. De hecho, el tiempo en sí es neutro; puede ser utilizado para la destrucción lo mismo que para construir. Se me ocurre cada vez más que los hombres de mala voluntad se han valido del tiempo con una eficacia muy superior a la demostrada al respecto por los hombres de buena voluntad. Tendremos que arrepentirnos en esta generación no sólo por las acciones y palabras hijas del odio de los hombres malos, sino también por el inconcebible silencio atribuible a los hombres buenos. El progreso humano nunca discurre por la vía de lo inevitable. Es fruto de los esfuerzos incansables de hombres dispuestos a trabajar con Dios; y si suprimimos este esfuerzo denodado, el tiempo se convierte de por sí en aliado de las fuerzas del estancamiento social. Tenemos que utilizar el tiempo de modo creador, conscientes de que siempre es oportuno obrar rectamente. En este momento es hora de convertir en realidad palpable la promesa de democracia y de transformar nuestra indecisa elegía nacional en un salmo de hermandad creadora. En este momento es hora de sacar nuestra política nacional de las arenas movedizas de la injusticia racial para plantarla sobre la firme roca de la dignidad humana.

Tildan ustedes nuestra actividad en Birmingham de extremada. Al principio quedé algo desconcertado por pensar que unos sacerdotes colegas míos pudiesen ver en mis esfuerzos no-violentos la actuación de un extremista. Me puse a pensar acerca del hecho de que me encuentro situado en el centro de dos fuerzas opuestas de la comunidad negra. A un lado está la fuerza de la complacencia, impuesta, en parte, de negros que, tras largos años de opresión, han quedado tan faltos de todo sentido de la propia dignidad, tan despersonalizados, que se han adaptado a la segregación; y, en parte, de un puñado de negros

de clase media que, debido a cierto grado de seguridad académica o económica, y porque, hasta cierto punto, sacan provecho de la segregación, se han desentendido de los problemas de las masas. La otra fuerza viene animada por el rencor y el odio, y se acerca peligrosamente a la defensa de la violencia. Trasunto suyo son los varios grupos nacionalistas negros que brotan por toda la nación, el más conocido y más numeroso de los cuales es el movimiento musulmán de Elijah Muhammad. Nutrido por la frustración del negro, hijo de la permanencia de la discriminación racial, este movimiento se compone de gentes que han perdido su fe en los Estados Unidos, que han repudiado definitivamente el cristianismo, y que han llegado a la conclusión de que el blanco es un “demonio” incorregible.

He tratado de mantenerme entre estas dos fuerzas, afirmando que no tenemos necesidad de imitar el inmovilismo de los complacientes ni el odio y la desesperación de los nacionalistas negros. Y es que ésta es la mejor forma de protesta amorosa y no-violenta. Agradezco a Dios que haya hecho, por el conducto de la Iglesia negra, que la senda de la no-violencia pasase a formar parte integrante de nuestro plan de lucha.

Si esta filosofía no hubiese surgido, estoy convencido de que actualmente muchas de las calles del Sur norteamericano estarían inundadas de sangre. Y estoy, además, convencido de que si nuestros hermanos blancos califican de “demagogos” y de “agitadores forasteros” a aquellos de entre nosotros que se valen de la acción directa no-violenta, y se niegan a apoyar nuestros esfuerzos no-violentos, millones de negros, presa de la desesperación y de la frustración, buscarán refugio y albergue en las ideologías nacionalistas negras, lo cual, de acontecer, conduciría inevitablemente a una aterradora pesadilla racial.

Los hombres oprimidos no pueden seguir estándolo de por vida. El anhelo de libertad acaba por manifestarse abiertamente, y esto es lo que ha ocurrido con el negro estadounidense. Hay algo dentro de él que le ha recordado que nació con el derecho a la libertad; y algo, otra cosa fuera de él, le ha recordado que esta libertad podría ser conquistada. Consciente o inconscientemente, se ha dejado embargar por el *Zeitgeist*[†], y el negro norteamericano, unido a sus hermanos negros de Africa y a sus hermanos amarillos y cobrizos de Asia, América del Sur y el Caribe, marcha impregnado por un ansia que no

puede esperar, hacia la tierra prometida de la justicia racial. Si se reconoce esta necesidad vital que se ha apoderado de la comunidad negra, se tiene que comprender inmediatamente el por qué de las manifestaciones públicas actuales. El negro lleva dentro de sí muchos resentimientos concentrados y muchas frustraciones latentes, y tiene que liberarlos. Así que déjesele marchar; déjesele participar en procesiones pías en dirección al ayuntamiento; déjesele participar en los "viajes a la libertad", e inténtese comprender por qué siente la necesidad de hacerlo. Si sus emociones reprimidas no encuentran escape en actuaciones no-violentas, buscarán una manifestación violenta. Con ello no formulo una amenaza; me limito a recordar enseñanzas de la historia. Por eso no he dicho a mi pueblo: "Abandonad vuestro descontento". Antes bien he tratado de decir que este descontento normal cuanto sano puede encauzarse por la vía creadora de la acción directa no-violenta. Y ahora, he aquí que se califica de extremista este punto de vista.

Pero, a pesar de que me desconcertó inicialmente el sambenito de extremista, conforme seguía pensando acerca del asunto, fue entrándome cierta satisfacción por la etiqueta que se me colgaba. ¿Acaso no fue Jesús un extremista del amor?: "Amad a vuestros enemigos; perdonad a los que os vejan; haced el bien a los que os odian y rezad por los que abusan maliciosamente de vosotros y os persiguen". Y Amós, un extremista de la justicia: "Dejad que la justicia discurra como el agua y que la equidad corra como inagotable manantial". Y Pablo, un extremista del Evangelio cristiano: "Llevo en mi cuerpo las señales de nuestro Señor Jesucristo". Y Martín Lutero, un extremista: "A lo dicho me atengo; no puedo obrar de otra manera: que Dios venga en mi ayuda". Y John Bunyan: "Permanecería en la cárcel hasta el final de mis días antes que asesinar mi conciencia". Y Abraham Lincoln: "Esta nación no puede sobrevivir esclava a medias y libre a medias". Y Thomas Jefferson: "Para nosotros hay verdades evidentes de suyo y una de ellas es que todos los hombres fueron creados iguales...". Así que el problema no estriba en saber si hemos de ser extremistas, sino en la clase extremistas que seremos. ¿Llevaremos nuestro extremismo hacia el odio o hacia el amor? ¿Pondremos el extremismo al servicio de la conservación de la injusticia o de la difusión de la justicia? En la dramática escena del Gólgota fueron crucificados tres

hombres. Nunca hemos de olvidar que los tres fueron crucificados por el mismo delito: el delito del extremismo. Dos de ellos eran extremistas de la inmoralidad, y por eso cayeron más bajo que el mundo que les rodeaba. El otro, Jesucristo, era un extremista del amor, de la verdad y de la bondad, y por eso se elevó por encima del mundo que le rodeaba. Bien podría ser que el Sur, la nación y el mundo necesiten muchísimo de extremistas creadores.

Esperé que el blanco moderado se percataría de esta necesidad. Quizá pequé de excesivo optimismo; quizás fueran excesivas mis esperanzas. Supongo que debía haberme dado cuenta de que pocos son los miembros de la raza opresora capaces de comprender la profundidad de los gemidos y la pasión de los deseos de la raza oprimida, y aún no menos los capaces de ver que la injusticia necesita ser extirpada mediante una acción poderosa, persistente y decidida. Estoy, sin embargo, agradecido a algunos de nuestros hermanos blancos del sur por haber captado el sentido de esta revolución social y haberse puesto a su servicio. Todavía son demasiado pocos en cuanto al número, pero grande es su calidad. Algunos como por ejemplo; Ralph McGill, Lillian Smith, Harry Golden, James McBride Dabbs, Ann Braden y Sarah Patton Boyle, han escrito acerca de nuestra lucha con palabras elocuentes y proféticas. Otros han marchado con nosotros por las calles anónimas del sur; se han consumido en cárceles sucias e infestadas de parásitos, sufriendo los insultos y los malos tratos de policías para quienes ellos eran "despreciables negrosófilos". Frente a lo que solían hacer sus hermanos y hermanas moderados, ellos reconocieron la urgencia de actuar, y sintieron la necesidad de poderosos antidotos "activos" para combatir la enfermedad segregacionista.

Déjenme apuntarles otra razón fundamental de mi desencanto: ¡Cuán grande ha sido éste en lo que hace a la Iglesia blanca y sus ministros! Cierto es que existen algunas excepciones notables. No desconozco el hecho de que cada uno de ustedes ha adoptado algunas actitudes significativas acerca del particular. Le aplaudo a usted, reverendo Stallings, por su actitud cristiana el domingo pasado, al dar la bienvenida a los negros en el oficio dominical, aceptando el principio de integración. Aplaudo a los líderes católicos de este Estado por haber integrado hace ya varios años el Spring Hill College. Pero aparte de estas importantes excepciones, tengo que reiterar honradamente que

la Iglesia me ha defraudado. No lo digo como lo diría uno de esos críticos negativos que siempre saben encontrar algo equivocado en la Iglesia. Lo digo en mi calidad de ministro del Evangelio, que ama a la Iglesia; en mi calidad de eclesiástico amamantado en su pecho; que se ha sostenido gracias a sus bendiciones espirituales y que seguirá siendo leal mientras le quede un hálito de vida.

Cuando, de pronto, me vi lanzado al liderato de la protesta de los autobuses en Montgomery (Alabama), hace de esto unos años, pensé que gozaría del apoyo de la Iglesia blanca. Pensé que los ministros, sacerdotes y rabinos blancos del Sur se contarían entre nuestros más firmes aliados. Mas, he aquí que algunos de ellos han sido inclusive enemigos, negándose a comprender el movimiento de la libertad y formándose una idea equivocada de sus líderes. En cuanto a los demás han sido demasiados los que se han mostrado más precavidos que valientes y han permanecido silenciosos detrás de la cloroformizante seguridad de las piadosas vidrieras.

A pesar de ver quebrantado mis sueños, acudí a Birmingham con la esperanza puesta en que la dirección religiosa blanca de esta comunidad se percataría de la justicia de nuestra causa y haría, cumpliendo un profundo deber moral, de canal por el que podríamos encauzar nuestra justas quejas hacia las esferas del poder. Esperé que cada uno de ustedes comprendería. Y de nuevo vino el desencanto.

He oído a muchos dirigentes religiosos del sur aconsejar a sus feligreses que acatasen una sentencia integracionista porque así lo quería la ley. Pero hubiese querido oír a los eclesiásticos blancos declarar: "Acatad este decreto porque la integración es moralmente justa y porque el negro es vuestro hermano". En medio de las injusticias palmarias infligidas al negro, he visto a los ministros de la religión blanca permanecer al margen mientras formulaban frases piadosas que hacían al caso y trivialidades mojigatas. En medio de la grandiosa contienda sostenida por librar a nuestra nación de la injusticia racial y económica he oído a muchos ministros decir: "Son estos problemas sociales con los que el Evangelio no está realmente relacionado". Y he observado cómo varias iglesias se consagran a una religión perteneciente desde todo punto de vista a un mundo distinto al nuestro; una religión que discrimina curiosamente, de modo antibíblico, entre el cuerpo y el alma, lo sagrado y lo laico.

He viajado por todas partes en Alabama, Mississippi, y todos los demás Estados del sur. En bochornosos días de verano, y en diáfanas mañanas otoñales, me he quedado mirando las bellas iglesias del sur con sus elevados campanarios apuntando al cielo. He visto las impresionistas siluetas de sus enormes instituciones delicadas a la enseñanza confesional. Siempre acababa preguntándome: "¿Qué clase de personas viven aquí? ¿Quién es su Dios? ¿Dónde estaban sus voces cuando salieron de los labios del gobernador Barnett palabras de obstaculización y de anulación? ¿Dónde estaban cuando el gobernador Wallace tocó a rebato dando la señal para desencadenar el odio y la provocación? ¿Dónde estaban sus palabras de apoyo cuando hombre y mujeres negros, magullados y cansados, decidieron abandonar las oscuras mazmorras de la complacencia y pasar a las luminosas colinas de la protesta creadora?"

Sí, sigo preguntándome todo esto. Profundamente desalentado, he llorado sobre la laxitud de la Iglesia. Pero sepan que mis lágrimas fueron lágrimas de amor. No cabe un profundo desaliento sino donde falta un amor profundo. Sí, amo a la Iglesia. ¿Cómo iba a no ser así? Me encuentro en la situación harto frecuente de ser hijo, nieto y bisnieto de predicadores. Sí, la Iglesia es para mí cuerpo de Cristo. Mas, ¡ay!, cómo hemos envilecido y herido este cuerpo con la negligencia social y con el temor de convertirnos en posibles miembros disconformes.

Hubo una época en que la Iglesia fue muy poderosa: cuando los cristianos primitivos se regocijaban de que se les considerase dignos de sufrir por sus convicciones. En aquella época, la Iglesia no era menor termómetro que medía las ideas y los principios de la opinión pública. Era más bien, un termostato que transformaba las costumbres de la sociedad. Dondequiera que un cristiano penetrase en una ciudad, las personas que entonces detentaban las riendas del poder, se perturbaban, e inmediatamente trataban de procesar a los cristianos por ser "perturbadores de la paz" y "agitadores forasteros". Pero los cristianos no cesaron en su empeño, convencidos de que eran "una colonia celestial", destinados a obedecer a Dios antes que al hombre. Su número era limitado, pero grande su entrega. Estaban demasiado ebrios de Dios para sentirse "astrónomicamente intimidados". Con su esfuerzo y ejemplo pusieron fin a prejuicios tan remotos como el abominable infanticidio y los funestos combates de gladiadores.

En la actualidad todo ocurre de modo muy distinto. Y es que la Iglesia contemporánea es a menudo una voz débil y sin timbre, de sonido incierto. Es que a menudo es defensora a todo trance del *status quo*. En vez de sentirse perturbada por la presencia de la Iglesia, la estructura del poder de la comunidad se beneficia del espaldarazo tácito y aún, a veces, verbal, de la Iglesia a la situación imperante.

Pero el juicio de Dios rige para la Iglesia más que nunca. Si la Iglesia de hoy recobra el espíritu de sacrificio de la Iglesia primitiva, perderá su autenticidad, echará a perder la lealtad de millones de personas, y acabará desacreditada como si se tratara de algún club social irrelevante, desprovisto de sentido para el siglo XX. Todos los días me encuentro con jóvenes cuyo desengaño por la actitud de la Iglesia se ha convertido en auténtico asco.

Puede que también esta vez me haya pasado de optimista. ¿Acaso está la religión demasiado vinculada al *status quo* como para salvar a nuestra nación y al mundo? Es posible que tenga que polarizar mi fe en la Iglesia espiritual interior, en la Iglesia dentro de la Iglesia, como verdadera *ekklesia* y esperanza del orbe. Pero agradezco nuevamente a Dios que algunas almas nobles de las filas de la religión organizada hayan roto las cadenas paralizantes del conformismo y se hayan unido a nosotros en calidad de asociados activos en la lucha por la libertad. Abandonaron sus tranquilas congregaciones y marcharon con nosotros por las calles de Albany. Han descendido por las autopistas del Sur participando en unos "viajes de la libertad", por cierto sembrados de obstáculos. Sí, fueron a la cárcel con nosotros; algunos de ellos perdieron sus parroquias, quedaron sin el apoyo de sus obispos y de sus colegas eclesiásticos. Pero obraron creyendo que la razón derrotada puede más que la sinrazón triunfante. Su testimonio ha sido la sal espiritual que ha conservado el verdadero significado del Evangelio en estos tiempos de turbación. Ha cavado un túnel de esperanza en la negra montaña del desconcierto.

Espero que la Iglesia en conjunto saldrá a la palestra en esta hora decisiva. Pero, aunque la Iglesia no acuda en ayuda de la justicia, no pierdo mis esperanzas acerca del futuro. No abrigo ningún temor acerca del resultado de nuestra lucha en Birmingham, aunque haya sido dada una interpretación equivocada de

nuestros motivos. Alcanzaremos la meta de la libertad en Birmingham y en toda la nación, porque la meta de Norteamérica es la libertad. Por más que se nos insulte y se haga burla de nosotros, nuestro destino va unido al destino de Estados Unidos. Antes de que los peregrinos arribasen a Plymouth, estábamos aquí. Antes de que la pluma de Jefferson escribiera las majestuosas palabras de la Declaración de Independencia en las páginas de la historia, estábamos aquí. Durante más de dos siglos, nuestros antecesores trabajaron en este país sin cobrar salario alguno; hicieron rey al algodón; edificaron las mansiones de sus amos mientras sufrían una injusticia flagrante y padecían una humillación abyecta, y, sin embargo, gracias a una vitalidad sin límites, siguieron progresando y multiplicándose. Si las inenarrables crueldades de la esclavitud no pudieron detenernos, menos podrá hacerlo la oposición que tenemos ahora frente a nosotros. Conquistaremos nuestra libertad porque el sagrado legado de nuestra nación y la eterna voluntad de Dios están plenamente integrados en nuestras exigencias.

Antes de terminar, me siento obligado a citar otro punto de la declaración hecha por ustedes que me ha turbado profundamente. Aplaudieron ustedes con calor a la policía de Birmingham por mantener "el orden" y "prevenir la violencia". Dudo de que aplaudiesen tan fervorosamente a la fuerza policíaca de haber visto a sus perros hincar sus colmillos en negros inermes, no-violentos. Dudo de que aplaudiesen con tanto fervor a los policías de haber observado el horrible e inhumano trato que deparan a los negros aquí, en la cárcel de la ciudad; si les viesan empujar e insultar a las ancianas negras y a las muchachas negras; si les viesan abofetear y golpear a los viejos y a los muchachos negros; si observasen cómo —según hicieron en dos ocasiones— se negaban a darnos de comer porque queríamos cantar para bendecir la mesa juntos. No puedo unirme a ustedes en su alabanza a la policía de Birmingham.

Es cierto que la policía ha demostrado cierta capacidad de disciplina en su trato a los manifestantes. En este sentido, se han comportado más bien de modo "no-violento" en público. Pero, ¿por qué? Para preservar el perjudicial sistema de la segregación. Durante los últimos años he predicado sin cesar que la no-violencia requiere que los medios de que nos valemos sean tan puros como las metas que nos proponemos alcanzar.

He tratado de dejar claramente establecido que está mal valerse de medios inmorales para lograr fines morales. Pero ahora he de afirmar que tan mal está, y quizás aún sea peor, valerse de medios morales para la consecución de fines inmorales. Es posible que el señor Connor y sus policías se hayan mostrado más bien no-violentos en público como hiciera el jefe de la policía, Pritchett, en Albany (Georgia), pero han utilizado los medios morales que les brinda la no-violencia para mantener la meta inmoral de la injusticia racial. Como dijera el gran escritor T. S. Eliot: "La última tentación es la mayor de las traiciones: obrar bien por malos motivos".

Hubiese preferido que aplaudiesen a los negros que participaban en los *sit-ins* y en las manifestaciones de Birmingham, rindiendo así homenaje a su valor sublime, a su aceptación del martirio y su increíble disciplina ante tamaña provocación. Algún día reconocerá el sur cuáles son sus verdaderos héroes. Se citarán a los James Meridith, con el noble sentido de la misión propia que les arma para enfrentarse a muchedumbres vociferantes y hostiles, y con esa oprimiente sensación de soledad que caracteriza la vida del pionero. Se citarán las mujeres negras oprimidas, de edad proveya, desgastadas, simbolizadas por aquella anciana de setenta y dos años que en Montgomery (Alabama), se alzó, movida por su sentido de la dignidad, y decidió con los suyos no viajar más en autobuses segregados, y que respondió con espontánea profundidad a alguien que le preguntaba acerca de su cansancio: "Tengo los pies cansados, pero mi alma descansa". Se hablará de los jóvenes alumnos de los institutos y de los estudiantes universitarios; de los jóvenes ministros del Evangelio y de toda una pléyade de sacerdotes mayores que ellos, que se sientan en las secciones alimenticias de los almacenes, valientemente y adhiriéndose a la no-violencia, a la vez que dispuestos a ingresar a la cárcel porque así se lo pide su conciencia. Día llegará en que el sur se entere de que, cuando aquellos hijos desheredados de Dios se sentaban en los *snackbar* de las galerías, de hecho estaban defendiendo lo mejor del sueño norteamericano y los valores más sagrados de nuestro legado judeocristiano, reconduciendo así nuestra nación a los grandes pozos de la democracia, profundamente cavados por los padres de la nación norteamericana en su formación de la constitución y de la Declaración de la Independencia.

Nunca antes de ahora escribí una carta tan larga. Me temo que sea demasiado larga, habida cuenta de lo cargado que están sus horarios. Les aseguro que hubiese sido mucho más corta de haber sido escrita detrás de un cómodo despacho, pero, ¿qué puede hacer uno cuando está solo en una estrecha celda de la prisión, como no sea escribir largas cartas, desentrañar profundos pensamientos y rezar interminables oraciones?

Si hay en esta carta algo que exagera la verdad, e indica una impaciencia poco razonable, les pido que me perdonen por ello. Si hay en ella algo que minimiza la verdad e indica que es tanta mi paciencia que me conformo con algo menor que la fraternidad, pido a Dios, que me perdone.

Espero que esta carta les halle firmes en su fe. Espero también que las circunstancias me permitirán reunirme con cada uno de ustedes no como integracionista ni como líder del movimiento de los derechos civiles, sino en calidad de eclesiástico y de hermano cristiano. Esperemos todos que los oscuros nubarrones del prejuicio racial se alejen pronto y que la densa niebla de la interpretación torcida se aparten de nuestras comunidades presas de miedo, y que algún día no lejano las refulgentes estrellas del amor y de la fraternidad iluminen nuestra nación con toda su deslumbrante belleza.

Me despido de ustedes, quedando suyo en la causa de la Paz y la Fraternidad.

**Boston Tea Party*: alusión a la celeberrima concentración de ciudadanos de Boston, que, el 16 de diciembre de 1773, para proteger las decisiones contrarias a la importación adoptadas por la Colonia, a bordo de tres buques ingleses recién llegados, echaron por la borda el cargamento de té que traían.

**En octubre de 1956 cuando se sublevó la población contra la dictadura comunista.

†"Espíritu del tiempo".

EL AUTOGOBIERNO DE LA INDIA (1908)

y

EL HOMBRE Y LA MÁQUINA (1908)

Mohandas Gandhi

Introducción

Líder político y espiritual indio, Gandhi (llamado Mahatma o Gran Alma) fue el precursor de la lucha de India por la independencia contra Gran Bretaña. El Mahatma rechazó tajantemente el uso de la violencia, y unificó el Movimiento Nacionalista de la India a través de la resistencia pacífica.

La selección que hemos escogido presenta una compilación de los escritos de Gandhi con respecto al poder y los vicios del Estado. Muchas de las ideas que fueron el cimiento de las acciones de Gandhi en pro de la independencia de la India están aquí. Gandhi reclama la desobediencia civil como un derecho del hombre e insiste en que "la verdadera *swaraj* (independencia, autogobierno) no se alcanzará mediante la adquisición de autoridad por unos pocos sino mediante la adquisición por todos de la capacidad de resistir a una autoridad abusiva". El texto llama al autogobierno y a la necesidad de regular y controlar el Estado.

Finalmente, en *El Hombre y la Máquina*, Gandhi nos advierte contra los peligros de un Estado excesivamente poderoso.

* * *

EL AUTOGOBIERNO DE LA INDIA*

El Autor:... Cuando te hable de la pobreza de la India es posible que me contradigas, porque lo que tú y yo hemos considerado hasta ahora como beneficioso para la India no me parece ya que lo sea.

El Lector: ¿De qué se trata?

El Autor: Son los hombres de leyes, los médicos y la instalación de ferrocarriles los que han empobrecido el país hasta

tal punto que si no nos despertamos a tiempo quedaremos completamente arruinados.

El Lector: Temo, en efecto, que no podamos entendernos en absoluto, pues atacas precisamente las instituciones que hasta ahora hemos considerado buenas.

El Autor: Ten paciencia.... Nos es fácil constatar que, sin los ferrocarriles, los ingleses no podrían dominar la India como lo hacen. Los ferrocarriles han contribuido también a propagar la peste. Sin ellos, la gente no podría desplazarse tan fácilmente, y no transportarían los gérmenes de la enfermedad. Antaño, la cuarentena se hacía naturalmente. Los ferrocarriles han aumentado igualmente la frecuencia del hambre epidémica, porque la facilidad de los medios de locomoción induce a la gente a vender los cereales lejos, a precios más elevados. La facilidad en la obtención de ganancias hace a los hombres perezosos, lo que ha contribuido a desarrollar la plaga del hambre. Los ferrocarriles han acentuado el lado malo de la naturaleza humana. Los malos pueden ejecutar sus planes perversos con más rapidez. Los lugares sagrados de la India han perdido su santidad: antaño se iba a ellos a costa de grandes dificultades, y por ello sólo los verdaderos creyentes se encontraban allí. En nuestros días, los visitan los desalmados para cometer allí sus malas acciones.

El Lector: Esa visión es muy parcial. Los buenos, igual que los malos, pueden también visitar esos lugares. ¿Por qué no aprovechar al máximo las ventajas del ferrocarril?

El Autor: La bondad marcha al paso, por eso no tiene gran cosa que hacer con los ferrocarriles. Los que aman el bien no tienen prisa, saben que se necesita tiempo para llevar a los hombres en el sentido del bien, mientras que el mal tiene alas. Hace falta tiempo para construir una casa, pero en un momento puede destruirse. Así el ferrocarril no puede propagar sino el mal. Puede discutirse si verdaderamente el ferrocarril es propagador del hambre, pero lo que está fuera de duda es que propaga el mal.

Tengo la certidumbre de que los hombres de leyes han reducido a la India a la esclavitud, han acentuado las disensiones entre hindúes y mahometanos y han consolidado la autoridad de los ingleses... Los hindúes y los mahometanos han disputado. Todo hombre de buen sentido les aconsejaría que trataran de

olvidar todo, les diría que la culpa se reparte seguramente entre las dos partes y que es dar por terminado el asunto. En lugar de actuar sencillamente así, van a ver a los abogados. Ahora bien, el deber de éstos es dar la razón a sus clientes y ayudarles a encontrar argumentos en los que ellos a menudo no hubieran pensado. Si los abogados no obraran así, se consideraría que echan a perder el oficio. Por ello, en general, envenenan las disputas en lugar de aplacarlas. Además, los que adoptan esa profesión no lo hacen para ayudar a sus semejantes en sus dificultades, sino para enriquecerse.

El Lector: Ahora comprendo la cuestión de los hombres de leyes: todo lo bueno que pueden haber hecho no es sino accidental, y presiento todo lo que esa profesión puede tener de detestable. No obstante, atacas igualmente a los médicos. ¿Puedes explicarme por qué?

El Autor:... Los médicos nos han trastornado casi por completo. Pienso a menudo que un charlatán es aun mejor que un médico altamente calificado. Examinemos la cuestión: El trabajo del médico es cuidar el cuerpo, o, más exactamente, librar al cuerpo de los males que puedan afligirle. ¿Cómo llegan esos males? Seguramente a causa de nuestra negligencia y de nuestra despreocupación. Si yo como demasiado, tengo una indigestión; voy al médico, que me dé una medicina, y me curo. Entonces vuelvo a empezar, ya que no tengo que hacer más que tomar las pastillas. Si no las hubiera tenido la primera vez, habría sufrido los males debidos a mi gula y no habría vuelto a empezar. Con su intervención, el médico me permite comer a placer. Mi cuerpo se siente mejor, pero mi voluntad se debilita. Por ello un uso frecuente de las medicinas debilita el carácter.

El Lector: Has denunciado a los abogados, los médicos y los ferrocarriles. Adivino que repruebas en general toda mecánica. Pero entonces, ¿qué es la civilización?

El Autor: No es difícil responder a esa pregunta. Creo que ninguna civilización en el mundo vale tanto como la que la India ha desplegado, pues la simiente puesta por nuestros antepasados no tiene igual. La grandeza de Roma ha pasado; la de Grecia ha corrido la misma suerte. La fuerza de los faraones ha sido destruida; el Japón se ha occidentalizado; de China no se puede decir nada; pero la India ha permanecido sana en su base. La civilización es el modo de vivir que muestra al hombre dónde

está su deber. Someterse a la moral es alcanzar el dominio de uno mismo y de sus pasiones. Así aprendemos a conocernos. En gujaratí, civilización se dice "buena conducta".

Si comprendiéramos la civilización así, no tendríamos nada que aprender de nadie, como han dicho muchos escritores. Sabemos que el espíritu es insaciable: cuando más aprende, más desea saber, y nunca queda hartó. Lo mismo ocurre con nuestras pasiones: cuando más cedemos a ellas, más se desencadenan. Por ello nuestros antepasados fijaron límites a lo que podríamos permitirnos. Comprendieron que la felicidad depende ante todo de nuestro estado de espíritu. No es el ser rico o pobre lo que hace al hombre feliz o desgraciado. Muy a menudo, incluso, se ve lo contrario. Los millones serán siempre algo miserable. Por haber observado esto, nuestros antepasados nos disuadieron de abandonarnos al lujo y a los placeres. Nosotros nos servimos de carretas análogas a las de hace varios milenios. Construimos las mismas chozas que antaño, y hemos conservado nuestra forma de instrucción indígena. No conocíamos la competencia, que corrompe todas las relaciones. Cada cual trabajaba en su empleo y cobraba un salario regular. No es que ignoráramos la manera de inventar máquinas, sino que nuestros antepasados sabían que si pusiéramos nuestro interés en cosas semejantes, nos convertiríamos en esclavos y perderíamos todo sentido moral. Por ello, después de haber reflexionado largamente, decidieron que no debíamos hacer más que lo que nos permitieran vuestras manos y nuestros pies. Comprendieron que nuestra verdadera felicidad y nuestra salud dependían de un justo empleo de vuestras manos y de nuestros pies. Después, avanzando en el razonamiento, vieron que las grandes ciudades no eran sino trampas y obstáculos, y que en ellas no se podía ser feliz; que el vicio arraigaría en ellas en forma de bandas de ladrones, de rateros y de prostitutas, y que los pobres serían robados por los ricos. Por ello se contentaron con las aldeas. Vieron que los reyes y sus espadas no valían lo que las armas morales, y miraron a los soberanos como inferiores a los rishis y a los faquires. Una nación que se funda en tal constitución es más apta para hacer que las otras se aprovechen de su enseñanza que para recibir lecciones del exterior. Esta nación tenía tribunales, hombres de leyes y médicos, pero todo ello estaba contenido en ciertos límites, y todo el mundo sabía que esas profesiones no eran superiores en

nada a otras. Además, los que las ejercían no robaban a sus clientes; estaban al servicio del pueblo, y no dominaban sobre él. La justicia se administraba con cierta equidad. Y por regla general, se procuraba evitar el recurrir a los tribunales. No había abogados que actuaran como ganchos para llevar a la gente a los tribunales. Esta clase de individuos, por lo demás, sólo existían en las capitales. Casi todos los habitantes vivían independientes, dedicados a sus ocupaciones agrícolas. Conocían entonces la verdadera autonomía.

Allí donde no ha penetrado esa maldita civilización moderna, la India ha seguido siendo como siempre ha sido. Los habitantes de esa parte de la India se reirían si os escucharan exponer vuestra nuevas concepciones...

El Lector: Sería perfecto si la India fuera como la acaba de describir. Pero la India son también centenares de viudas-niñas, matrimonios entre bebés de dos años, niñas de doce años ya madres de familia, la práctica de la poliandria y la del niyoga**, la prostitución de las jóvenes en nombre de la religión y, también en nombre de la religión, el sacrificio de corderos y cabras. ¿Crees que todo esto es el signo de una civilización tal como la has descrito?

El Autor: Confundes las cosas. Los defectos de que hablas son defectos reales. Pero nadie los confunde con nuestra antigua civilización; sobreviven a pesar de ella. No cesarán los esfuerzos por suprimirlos, como se ha hecho hasta ahora. Podemos servirnos del nuevo estado de espíritu que ha nacido en medio de nosotros para intentar librarnos de esos males. En cambio, lo que te he descrito como típico de la civilización moderna, es reconocido como tal por sus partidarios.

Nuestra civilización conocerá forzosamente progresos, retornos, reformas, reacciones diversas; pero nuestro primer impulso debe ser rechazar fuera de nosotros la civilización occidental. El resto vendrá después.

El Lector: Cuando hablas de rechazar la civilización occidental, pienso que incluyes también todo lo que es máquina. ¿Habría pues que cerrar las fábricas?

El Autor: Es difícil. No es sencillo suprimir lo que ya se ha establecido. Por ello la suprema sabiduría consiste en no emprender una cosa. No podemos condenar a los jefes industriales, sólo podemos compadecernos de ellos. Esperar

de ellos que renuncien a sus fábricas de tejidos sería utópico, pero podemos suplicarles que no creen otras nuevas. Si fueran bastante lúcidos para comprender las cosas, podrían reducir poco a poco sus empresas, podrían dedicar su dinero a restaurar los antiguos telares y a comprar los tejidos que se trabajaran en ellos. Pero cualquiera que sea la actitud de los jefes de empresa, nada impide al pueblo renunciar a los productos manufacturados si lo desea.

No puedo encontrar una sola ventaja a la introducción de la máquina, mientras que podrán escribirse libros enteros para demostrar los daños que causa.

El Lector: El hecho de que todo esto que me dices pueda imprimirse mediante máquina, ¿no constituye una ventana?

El Autor: A veces el veneno sirve de remedio al veneno. Es como si la máquina nos dijera al expirar: "Atención, desconfiad de mí; sólo los poseídos de la locura de la máquina podrán obtener beneficios de mí, sirviéndose de la imprenta".

Por consiguiente, no olvides lo principal: la máquina es mala en sí. Será preciso, pues, que lleguemos poco a poco a prescindir de ella.

Antes de separarnos, me permito resumirme en algunos puntos:

- 1) La verdadera autonomía comienza por el control de uno mismo.
- 2) Se llega a ella por la resistencia pasiva, es decir la fuerza del alma o fuerza del amor.
- 3) Para poder ejercer esa fuerza, es preciso aplicar la independencia económica en toda su amplitud.
- 4) Debemos actuar no por oposición a los ingleses o con un espíritu de venganza, sino por deber.

*La obra de donde proceden estos extractos, *Hind Swaraj*, fue escrita originalmente en lengua gujarati en 1908, cuando el movimiento satyágraha impulsado por Gandhi en Sudáfrica no contaba todavía dos años de existencia. Se trata de conversaciones que realmente tuvieron lugar con obreros indios, uno de ellos un anarquista conocido. Fue reeditada después varias veces en inglés por su autor, la última en 1946, haciendo constar que su manera de ver no había cambiado.

**Obligación de casarse con la viuda del hermano fallecido sin dejar descendencia. (N. del T.)

EL HOMBRE Y LA MÁQUINA*

No creo que la industrialización sea necesaria nunca para ningún país, y mucho menos para la India. Creo, en cambio, que una India independiente sólo podrá cumplir sus deberes para con un mundo quejumbroso adoptando una vida sencilla pero digna, desarrollando sus miles de casas de labranza y viviendo en paz con el mundo. Un pensamiento profundo no se armoniza con una vida material complicada, basada en el ritmo rápido que nos impone el culto de la riqueza. Sólo cuando aprendemos el arte de vivir noblemente son posibles todas las gracias de la vida.

El maquinismo tiene su lugar; ha llegado a sostenerse. Pero no hay que dejarle que sustituya al necesario trabajo humano. Un arado perfeccionado es una buena cosa. Pero en la hipótesis de que un sólo hombre, mediante algún invento mecánico, pudiera arar todas las tierras de la India y controlar toda la producción agrícola, y si millones de personas no tuvieran otra ocupación, serían víctimas del hambre; y, estando ociosos, se entontecerían, como ya les ha ocurrido a muchos. En cada momento hay el peligro de que muchos más queden reducidos a esa situación deplorable.

Todo perfeccionamiento de la maquinaria agrícola recibirá mis parabienes; pero yo sé que es criminal desplazar la mano de obra mediante la introducción de la hiladora mecánica, a menos que se esté en condiciones de dar al mismo tiempo a millones de campesinos alguna otra ocupación en sus hogares.

A lo que me opongo es al "delirio" del maquinismo, no al maquinismo mismo. El delirio es ese maquinismo con el que se dice ahorrar trabajo. Los hombres siguen "ahorrando trabajo" hasta que miles se encuentran sin trabajo y mueren de hambre en las calles. Yo quiero que el ahorro de tiempo y de trabajo beneficie no a una fracción de la humanidad sino a todos; quiero que se concentre la riqueza, no en las manos de unos pocos, sino en las manos de todos. El maquinismo, hoy, simplemente ayuda a unos pocos a descansar sobre las espaldas de millones. Lo que lo mueve no es un impulso filantrópico por ahorrar trabajo, sino la codicia. Contra este estado de cosas lucho con toda mi fuerza.

La consideración suprema es el hombre. La máquina no debe tender a atrofiar los miembros del hombre. Por ejemplo, yo

haría prudentes excepciones. Consideremos el caso de la máquina de coser Singer. Es una de las pocas cosas útiles que se han inventado, y circula una historia sobre la invención misma. Singer vio a su esposa ocupada en el monótono trabajo de coser con sus propias manos, y fue su amor por ella el que le hizo imaginar la máquina de coser para ahorrarle un trabajo innecesario. Sin embargo, no sólo le hizo a ella ese servicio, sino también a todo el que pudiera comprar una máquina de coser.

No he proyectado, y menos aún he aconsejado, el abandono de una sola actividad industrial próspera y fecunda en aras del hilado a mano. La adopción de la rueca se basa por entero en el hecho de que hay decenas de millones de personas en la India en situación de subempleo. Debo admitir que si éstas no existieran, no habría lugar para la rueca.

Ricos y Pobres

Yo diría que somos ladrones en cierto modo. Si yo tomo algo que no necesito para mi uso inmediato y lo guardo, se lo estoy robando a alguien. Me atrevo a decir que es una ley fundamental de la Naturaleza, sin excepción, el que ésta produce lo suficiente para cubrir nuestras necesidades día a día, y simplemente con que cada uno tomara lo que necesita para sí mismo y nada más, no habría miseria en el mundo. Pero mientras permanezcamos en esta desigualdad, estamos robando. Yo no soy socialista y no quiero expropiar a los que tiene propiedades; pero digo que, personalmente, aquellos de nosotros que quieren ver la luz en medio de la oscuridad tienen que seguir esa regla. No quiero expropiar a nadie. Si lo hiciera, me estaría apartando de la regla de la *ahimsá* (no-violencia). Si alguien posee más que yo, dejémosle. Pero en lo que se refiere a mi propia norma de vida, digo que no me creo con derecho a poseer nada que no necesite.

La igualdad económica es la clave de la independencia no-violenta. Trabajar por la igualdad económica significa abolir el eterno conflicto entre capital y trabajo. Significa, por una parte, rebajar el nivel de los pocos ricos en cuyas manos está concentrada la riqueza de la nación y, por otra, elevar el nivel de los millones de hambrientos y desnudos. Un sistema de gobierno no-violento es evidentemente imposible mientras persista la

enorme brecha abierta entre los ricos y los millones de hambrientos. El contraste entre los palacios de Nueva Delhi y las miserables chozas de las clases pobres y trabajadoras no podrá durar el día en que, en una India libre, los pobres tengan el mismo poder que los más ricos del país. Una revolución violenta y sangrienta será inevitable un día a menos que haya una voluntaria abdicación de la riqueza y del poder que ella da, para compartir esa riqueza y ese poder en bien de todos. Mantengo mi doctrina de la administración fiduciaria a pesar de las burlas de que ha sido objeto. Es verdad que es difícil de alcanzar. También la no-violencia es difícil de conseguir.

Esta doctrina de la distribución equitativa debe basarse, efectivamente, en la del usufructo o administración fiduciaria (*trusteeship*) por parte de los ricos de los bienes superfluos poseídos por ellos. Si, con arreglo a la doctrina, éstos no pueden poseer una rupia más que sus vecinos, ¿cómo ha de lograrse esto? ¿De manera no-violenta? ¿Han de ser desposeídos los ricos de sus riquezas? Para hacer esto último tendríamos que recurrir naturalmente a la violencia. Tal acción violenta no puede beneficiar a la sociedad. La sociedad se empobrecería, porque perdería las cualidades de un hombre que sabe la manera de acumular riqueza. La vía no-violenta, por lo tanto, es evidentemente superior. Se dejará al hombre rico el usufructo de su riqueza, de la cual tomará lo que razonablemente precise para sus necesidades personales, actuando como administrador fiduciario de la parte restante que se utilizará para la sociedad. En este planeamiento se presupone la honradez por parte del administrador fiduciario.

Pero si, pese a los mayores esfuerzos, los ricos no se constituyen en guardianes de los pobres en el auténtico sentido del término, y estos últimos se ven cada vez más oprimidos y mueren de hambre, ¿qué habrá que hacer? Al tratar de encontrar la solución de este problema he descubierto la no-cooperación no-violenta y la desobediencia civil como el medio justo e infalible. Los ricos no pueden acumular riqueza sin la cooperación de los componentes pobres de la sociedad. Si esta verdad penetrara y se difundiera entre los pobres, éstos adquirirían fuerza y aprenderían a liberarse ellos mismos por medio de la no-violencia de las opresivas desigualdades que les han puesto al borde de la muerte por inanición.

Destruiría este sistema hoy, si tuviera poder para ello. Utilizaría las armas más implacables, si creyera que con ellas lo destruiría. Me abstengo únicamente porque el uso de tales armas sólo perpetuaría el sistema, aunque pudiera destruir a sus actuales administradores. Los que tratan de eliminar a los hombres más bien que sus procedimientos adoptan en realidad estos últimos y llegan a ser peores que aquellos a quienes eliminan en la creencia errónea de que los procedimientos morirán con los hombres. No conocen la raíz del mal.

Mediante el método no-violencia, no tratamos de destruir al capitalista, sino el capitalismo. Invitamos al capitalista a considerarse a sí mismo como apoderado que goza de la confianza de aquellos de quienes depende para reunir, conservar y aumentar su capital. El trabajador no necesita esperar que aquél se convierta. Si el capital es poder, también lo es el trabajo. Ambos poderes pueden usarse destructiva o creadoramente. Cada uno depende del otro. Inmediatamente que el trabajador se da cuenta de su fuerza, se encuentra en condiciones de ser un asociado al capitalista, en lugar de continuar siendo su esclavo. Si aspira a ser el único propietario, es muy probable que mate a la gallina de los huevos de oro.

No creo que los capitalistas y los terratenientes sean todos ellos explotadores por una necesidad inherente, ni que haya un antagonismo básico e irreconciliable entre sus intereses y los de las masas. Toda explotación se basa en la cooperación, voluntaria o forzosa, de los explotados. Por mucho que nos disguste admitirlo, el hecho es que no habría explotación si la gente se negara a obedecer al explotador. Pero la propia persona se aferra a las cadenas que la atan. Esto tiene que cesar. Lo que se precisa no es la extinción de los terratenientes y de los capitalistas, sino una transformación de las relaciones actuales entre ellos y las masas, para que esas relaciones sean más sanas y más puras.

La idea de guerra de clases no me atrae. En la India una guerra de clases no es inevitable, sino que puede evitarse si hemos entendido el mensaje de la no-violencia. Los que hablan de guerra de clases como algo inevitable no han entendido lo que entraña la no-violencia, o lo han entendido sólo superficialmente.

Frente al Estado

La desobediencia civil es un derecho inherente al ciudadano. No puede renunciar a él sin dejar de ser un hombre. La desobediencia civil nunca lleva a la anarquía. La desobediencia criminal puede conducir a ella. Todo Estado reprime la desobediencia criminal por la fuerza: si no lo hiciera, perecería. Pero reprimir la desobediencia civil es pretender encarcelar a la conciencia.

Para mí el poder político no es un fin, sino un medio para que el pueblo pueda mejorar su condición en todos los sectores de la vida. Poder político significa capacidad para regular la vida nacional a través de representantes nacionales. Si la vida nacional llega a ser tan perfecta que se regule por sí misma, no será necesaria representación alguna. Habrá entonces un estado de anarquía ilustrada. En tal estado cada cual se gobierna a sí mismo, y lo hace de tal manera que nunca es un estorbo para su vecino. En el Estado ideal, por lo tanto, no hay poder político alguno porque no hay Estado. Pero el ideal nunca se realiza plenamente en la vida. De ahí la clásica sentencia de Thoreau de que el mejor gobierno es el que gobierna menos.

Espero demostrar que la verdadera *swaraj* (independencia, autogobierno) no se alcanzará mediante la adquisición de autoridad por unos pocos sino mediante la adquisición por todos de la capacidad de resistir a una autoridad abusiva. En otras palabras, la *swaraj* se logrará educando a las masas hasta que se den cuenta de su capacidad de regular y controlar la autoridad.

Contemplo con el mayor temor un aumento del poder del Estado porque, aunque en apariencia haga el bien reduciendo la explotación, hace un daño enorme a la humanidad al destruir la personalidad del individuo que está en la raíz de todo progreso. Conocemos muchísimos casos de hombres que administran sus bienes en beneficio de la comunidad, pero ninguno de un Estado que haya vivido realmente para los pobres.

El Estado representa la violencia en forma concentrada y organizada. El individuo tiene un alma; pero el Estado, siendo una máquina sin alma, nunca puede emanciparse de la violencia a la que debe su existencia misma.

Estoy firmemente convencido de que si el Estado suprimiera el capitalismo por la violencia, quedaría él mismo prendido en la espiral de violencia y no podría después desarrollar la no-violencia.

El autogobierno significa un esfuerzo constante para ser independiente del control del gobierno, sea éste extranjero o nacional. Un gobierno *swaraj* sería una triste cosa si la gente esperara de él la reglamentación de todos los detalles de la vida.

Democracia y violencia difícilmente pueden ir juntas. Los Estados que hoy son nominalmente democráticos, o tendrán que hacerse francamente totalitarios o, si quieren ser de veras democráticos, deberán hacerse valientemente no-violentos. Es una blasfemia decir que la no-violencia sólo puede ser practicada por individuos y nunca por naciones que están compuestas de individuos.

La desobediencia civil completa es una rebelión sin el correspondiente elemento de violencia. Un resistente civil cien por cien actúa simplemente como si no existiera la autoridad del Estado. Se pone al margen de la ley declarando que no acata ninguna ley inmoral del Estado. Así, por ejemplo, puede negarse a pagar impuestos, puede negarse a reconocer la autoridad en su trato diario. Puede negarse a respetar las propiedades públicas y pretender entrar en los cuarteles para hablar a los soldados, o negarse a someterse a limitaciones en cuanto a la ocupación de tierras y tomar posesión de una parcela en una zona prohibida. Al hacer esto no usa la fuerza, ni resiste a la fuerza que se emplea contra él. De hecho, provoca su encarcelamiento y otras medidas de fuerza contra él. Obra así porque en un momento determinado encuentra que la libertad corporal de que aparentemente disfruta se convierte en una carga intolerable. Piensa para sí que el Estado permite la libertad personal sólo en la medida en que el ciudadano se somete a sus normas. La sumisión a la ley del Estado es el precio que el ciudadano paga por su libertad personal. Es un negocio inmoral, por consiguiente, comprar la libertad mediante la sumisión a una ley del Estado totalmente o en gran parte injusta. Un ciudadano que se peca así de la maldad de un Estado no se resigna a acatarlo, y por ello los demás, que no comparten su convicción, verán en él un elemento dañino para la sociedad cuando se esfuerza por obligar al Estado, sin cometer una infracción moral, a encerrarle en la prisión. Desde esta perspe-

tiva, la resistencia civil es una poderosísima expresión de la angustia de un alma y una elocuente protesta contra la continuación de un Estado malo. ¿No es ésta la historia de todas las reformas?

¿No han rechazado los reformadores, con gran disgusto de sus hermanos, incluso los símbolos inocentes asociados a una práctica injusta?

Cuando un grupo de hombres reniega del Estado bajo cuya autoridad ha vivido anteriormente, casi establece su propio gobierno. Digo casi porque esos hombres no llegan al extremo de utilizar la fuerza cuando tropiezan con la resistencia del Estado. Lo que espera al grupo y a sus componentes es la prisión o el fusilamiento, a menos que el Estado reconozca su existencia separada, esto es, se incline ante su voluntad.

El fin que se trata de conseguir es la felicidad humana combinada con un pleno desarrollo mental y moral. Uso el adjetivo moral como sinónimo de espiritual. Este fin puede conseguirse mediante la descentralización. La centralización es un sistema incompatible con una estructura no-violenta de la sociedad.

EL REINO DE LOS CIELOS ESTÁ EN VOSOTROS* (1894)

Leo Tolstoi

Introducción

Novelista y filósofo ruso, Leo Tolstoi era partidario de la no-violencia, y gozaba de tal prestigio en Rusia y en el exterior que, aun cuando la entonces poderosa Iglesia Ortodoxa le excomulgó en 1901, el gobierno zarista no se atrevió a controlar sus actividades.

Estos amplios extractos de la obra de Tolstoi tienen relación con la idea de resistencia no-violenta que luego adoptarían Gandhi, Martin Luther King y otros. Tolstoi afirma que es responsabilidad ineludible del cristiano aplicar las enseñanzas de Cristo y sus mandamientos. Insiste Tolstoi que la misión del cristianismo sólo podría realizarse entrando en la conciencia de los seres humanos por medios pacíficos y, al mismo tiempo, afirma que el mensaje pacífico anunciado en el Sermón de la Montaña, debería ser comunicado por la resistencia activa si fuese necesario. Con los relatos sobre el joven que se resiste al servicio militar y sobre el médico psiquiatra y sus pacientes, Tolstoi nos presenta unas maravillosas metáforas que sugieren el poder de la resistencia no-violenta y los peligros del camino a la democracia.

* * *

“Conoced la verdad y la verdad os hará libres (Juan, VIII, 32)

No temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma, sino temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en el infierno (Mateo, X, 28).

Habéis sido comprados a buen precio, no os hagáis esclavos de los hombres” (I Corintios, VII, 23).

En 1884 escribí un libro titulado *¿Cuál es mi fe?* Me había considerado obligado a explicar por qué me parece falsa la

*Los textos gandhianos que siguen están tomados de la compilación realizada por Krishna Kripalani y publicada por la UNESCO con el título *All Men are Brothers* (París, 1969) con ocasión del centenario del nacimiento de Gandhi.

creencia de la Iglesia que suele llamarse "cristianismo" y por qué esa creencia no es la mía.

Entre las numerosas derogaciones de los instructores de la Iglesia a la enseñanza de Cristo, indicaba la esencial: el hecho de no reconocer el mandamiento de la resistencia no-violenta al mal. Es la derogación más a la vista entre todas las que ponen de manifiesto la deformación, por la Iglesia, de lo que Cristo enseñó.

Uno de los primeros ecos de las impresiones producidas por mi libro se materializó en cartas de cuáqueros. Éstos, al mismo tiempo que expresaban su simpatía por mis concepciones sobre la ilegitimidad, para un cristiano, de la guerra y de toda violencia, me instruyeron sobre lo que representaba su secta o lo que se designaba como tal. Los cuáqueros predicán con el ejemplo, desde hace dos siglos, el mandamiento de Cristo de la resistencia no-violenta al mal. No han utilizado jamás armas para defenderse ni se sirven de ellas actualmente. Los folletos de los cuáqueros, sus revistas, sus libros, que me han enviado, demuestran irrefutablemente que el cristiano tiene el deber de poner en práctica el mandamiento de la resistencia no-violenta al mal. Prueban también la falsedad de la enseñanza de la Iglesia que admite las penas capitales y las guerras.

Sus razonamientos y sus textos demuestran asimismo que la guerra es inconciliable con una religión basada en la voluntad del bien y de la paz para los hombres: la guerra es lo que mutila y mata a la criatura humana. Y los cuáqueros afirman y prueban que nada ha contribuido tanto al obscurecimiento de la verdad cristiana a ojos de los paganos, nada ha perjudicado tanto la expansión del cristianismo en el mundo, como la negación de ese mandamiento por seres que se dicen cristianos, como la autorización dada a los fieles de Cristo de hacer la guerra y la violencia.

Los cuáqueros declaran: la enseñanza de Cristo sólo puede extenderse por el mundo y entrar en la conciencia de los seres, no por la espada y la violencia, sino por la resistencia no-violenta al mal, por la dulzura, la humildad y el amor a la paz. Y también por el ejemplo de armonía paz y amor entre los fieles de esa enseñanza.

Y añaden: la ley de la necesidad del Estado puede obligar a traicionar la ley de Dios aquellos seres que, en nombre

de las ventajas materiales cotidianas, se esfuerzan por conciliar lo inconciliable. Pero esa ley de la necesidad del Estado no tienen significación alguna para el cristiano que cree salvarse siguiendo la enseñanza de Cristo.

* * *

En mi libro *¿Cuál es mi fe?* acuso a los maestros religiosos que dan instrucciones contrarias a las de Cristo. Hablo de las expresadas con claridad y precisión en el *Sermón de la Montaña* y, en particular, del mandamiento relativo a la resistencia no-violenta al mal. Esos maestros religiosos despojan a la enseñanza de Cristo de toda su significación. Reconocen como revelaciones divinas el *Sermón de la Montaña* y el mandamiento de la no-resistencia. Así pues, ya que han creído necesario criticar mi libro habrían tenido que responder ante todo, creo yo, sobre el punto esencial de mi acusación. Hubieran debido declarar sin rodeos sí, sí o no, admiten la enseñanza obligatoria, para el cristiano, del *Sermón de la Montaña* y de la resistencia no-violenta al mal. Hubieran debido, en fin, evitar esta respuesta habitual: por una parte, nos es imposible negar...por otra parte, no se puede sin embargo admitir... Debían responder a mi pregunta tal como la formulo en *¿Cuál es mi fe?*

¿Exigía Cristo realmente el cumplimiento de lo que enseñaba en el *Sermón de la Montaña*? ¿Puede un cristiano, sí o no, formar parte de un tribunal que juzga a sus semejantes? ¿Puede, sí o no, pedir a ese tribunal que le proteja mediante la fuerza? ¿Puede un cristiano, sí o no, permaneciendo fiel a Cristo, ser miembro de una administración que usa la violencia contra los hombres? Por último, respecto al problema hoy capital del servicio militar obligatorio para todos: ¿Puede un cristiano, sí o no, permaneciendo fiel a Cristo prepararse para el asesinato de su prójimo y cometerlo siendo soldado? Y ello, contra la enseñanza de Cristo que prohíbe entregarse a actos absolutamente opuestos a su palabra.

* * *

La vida histórica de la humanidad es una lenta evolución, que eleva al hombre de la manera personal y animal de comprender la vida al modo social de vivirla. Viene después el ascenso del modo social a la manera divina de entenderla.

La historia de los pueblos antiguos, que duró milenios y terminó con la historia de Roma, es la de un cambio desde la comprensión personal y animal de la vida hacia un modo social y estatal. Toda la historia, desde la Roma imperial y el advenimiento del cristianismo, historia que es todavía la nuestra, es la de la transformación de la comprensión social de la vida en comprensión divina.

Este último modo divino y la enseñanza cristiana basada en él gobiernan nuestra vida y se encuentran en la base de todas nuestras actividades tanto prácticas como científicas. Los hombres de pretendida ciencia, no examinando sino por signos exteriores ese modo divino, lo juzgan anacrónico y creen que no pueden tener para nosotros significación alguna...

Ahí reside, en la mayoría de los casos, la fuente de los más groseros errores de los hombres. Las criaturas del más bajo escalón de la comprensión de la vida entran en contacto con las manifestaciones de un plano superior. En lugar de esforzarse por captar su sentido y por alcanzar el plano en que podrían considerar el problema con más inteligencia, lo abordan con su más baja concepción previa. Y su decisión, su osadía son tanto más grandes cuando que no comprenden de qué hablan.

Numerosos hombres de ciencia estudian la enseñanza de Cristo permaneciendo en el modo de comprensión social de la vida. Y esa enseñanza no les parece sino una fusión indeterminada e incoherente del ascetismo indio y del estoicismo de la doctrina neoplatónica con sueños antisociales utópicos que no pueden tener significación seria en nuestra época. No juzgan la enseñanza de Cristo más que por sus manifestaciones exteriores: catolicismo, protestantismo, dogmas, luchas contra los poderes civiles. Determinando así la significación del cristianismo, se parecen a sordos que juzgaran del sentido y de las cualidades de la música únicamente a la vista de los movimientos de los músicos.

Algunos pretenden que la enseñanza moral del cristianismo es buena, pero exagerada. Habría que rechazar, para que fuera excelente, toda la ganga que no conviene a nuestro modo de vida. Una doctrina que exige lo superfluo, lo irrealizable, es peor que la que pide a los hombres lo que corresponde a su fuerzas. Los comentaristas que lo dicen repiten lo que afirmaban y no podían dejar de afirmar los judíos: al no comprender las palabras del Maestro, le crucificaron.

Así, según el juicio de los sabios de nuestra época, la ley judía "ojo por ojo y diente por diente", la ley del justo castigo, formulada hace cinco mil años, sería más racional que la ley de amor predicada hace 1.800 años para sustituir a la ley de justicia.

* * *

Cristo no instruye a ángeles, sino a hombres movidos por la vida animal. Y he aquí que a esa vida animal Cristo parece yuxtaponer una fuerza diferente y nueva: la conciencia de la perfección divina, dirigiéndose el movimiento de la vida según la resultante de las dos fuerzas.

Presumir que la vida humana seguirá la dirección indicada por Cristo equivale a pensar que un canoero que atraviesa con su canoa un río rápido y ha de remar contra la corriente seguirá el sentido designado por su amo.

Cristo reconoce la realidad de los dos lados del paralelogramo de esas dos energías eternas, indestructibles, de que está hecha la vida humana: la de la naturaleza animal y la de la conciencia de parentesco con Dios. No habla de la fuerza de la bestia que, al manifestarse, es siempre igual a sí misma. Cristo habla sólo de la fuerza divina y pide al hombre que tenga mayor conciencia de ella, que la libere al máximo de todo lo que dificulta su acción y que la eleve al más alto grado de tensión.

Según la enseñanza de Cristo, la verdadera vida del hombre reside en esa liberación y en esa elevación de la fuerza divina.

* * *

La tribu, la familia, el Estado, no son invenciones humanas. Se han constituido por sí mismos, como los enjambres de abejas o los hormigueros. El hombre que, por su personalidad animal, ama su familia, conoce el objeto de su amor: Ana, María, Iván, Pedro. El hombre que ama su clan sabe que los güelfos o los gibelinos tienen todas sus simpatías. El que ama el Estado da su amor a Francia desde las márgenes del Rin hasta los Pirineos, a su capital, a su historia.

Pero cuando ama la humanidad, ¿cuál es el objeto del amor del hombre? La humanidad, como noción real no existe ni puede existir. ¿Dónde están los límites de la humanidad? ¿Dónde termina y dónde comienza? ¿Puede decirse que termina con el

salvaje, el idiota, el alcohólico? Si queremos trazar una línea como término de la humanidad después de haber excluido a los representantes inferiores de la especie humana, ¿dónde trazaremos esa línea? ¿Rechazaremos a los negros tal como hacen los americanos, a los hindúes como hacen ciertos ingleses, y a los judíos como hacen tanto otros? Y si reunimos a todos los hombres sin excepción, ¿por qué agrupar a los hombres solamente y no unir a ellos los animales de la clase superior, en la que se encuentran criaturas de una inteligencia más grande que la de los representantes inferiores de nuestra especie?

No conocemos a la humanidad en cuanto objeto exterior; no vemos ninguno de sus límites. La humanidad es una ficción, no es posible amarla. Sería hermoso ver a los hombres amar a la humanidad como aman a la familia; sería excelente, como desean los comunistas, cambiar la tendencia "emulación" de la actividad humana por la de "la comuna", o la "individual" por la "universal" y llegar al "cada uno para todos" y al "todos para uno". Pero no existe ningún motivo para hacerlo. Los positivistas, los comunistas, que actúan para extender el sentimiento del amor de sí mismo, de la familia y del Estado hasta incluir también el amor de la humanidad, olvidan esto: el amor que predicamos es personal. Ese sentimiento se inflama, puede alcanzar a la familia, arde todavía más y llega entonces a la patria. Pero desaparece completamente cuando se trata de un Estado artificial como Austria, Inglaterra o Turquía. Y nos es imposible representarnos ese amor cuando se trata de la humanidad, objeto enteramente místico.

El ser humano se ama pues a sí mismo (su vida animal), ama a su familia e incluso a su patria. Entonces, ¿por qué no amaría a la humanidad? ¡Sería magnífico! En realidad, ¿no es ese amor el que predica el cristianismo? Espléndido, en efecto. Pero absolutamente irrealizable; porque ese sentimiento, basado en la comprensión personal y social de la vida, no puede sobrepasar el amor al Estado.

¿Por qué el error de todo el razonamiento? Porque la comprensión social de la vida, base del amor a la familia y a la patria, se funda en el amor a sí mismo. Y ese amor, al pasar del yo a la familia, y después a la tribu, al país y al Estado, no cesa de debilitarse. Alcanza su límite extremo con el Estado y por lo tanto no puede ir más lejos.

Es entonces cuando los predicadores de la fraternidad positivista, comunista, social, proponen, viniendo en auxilio de ese amor humano en quiebra, el amor cristiano. Sí, pero sólo en sus efectos, no en sus fundamentos: un amor a la humanidad sin amor a Dios.

Este amor es imposible. Allí donde falta la comprensión cristiana de la vida, no hay amor cristiano: para éste, en efecto, el sentido de la vida reside en el amor y el servicio de Dios...

* * *

Se piensa generalmente que los gobiernos refuerzan sus ejércitos para proteger a su Estado contra un ataque de los otros. Se olvida que los soldados son ante todo necesarios a los gobiernos para defenderse contra sus súbditos, a los que oprimen y reducen a una verdadera servidumbre.

Esta protección fue siempre necesaria y, al desarrollarse la instrucción de los pueblos, se ha hecho cada vez más apremiante la necesidad de extender las relaciones entre diferentes naciones. La protección es sobre todo indispensable contra los movimientos comunista, socialista, anarquista y, en general, contra los levantamientos obreros que se multiplican...

El servicio militar obligatorio para todos aniquila los beneficios de la vida social que debería proteger: la salvaguardia de la propiedad, del trabajo, de todo lo que contribuye al mejoramiento de la existencia.

Los impuestos exigidos al pueblo para la preparación de la guerra devoran la mayor parte de los productos del trabajo, cuya seguridad debe garantizar el ejército.

El hecho de que los hombres se vean arrancados a la corriente normal de la vida impide la posibilidad misma del trabajo.

Las amenazas de la guerra que puede estallar en cualquier instante hacen vanos todos los perfeccionamientos de la vida social.

* * *

Los hombres se dicen a menudo que el problema de la resistencia violenta o de la resistencia no-violenta al mal es imaginario. Es posible eludirlo. Sin embargo, es la vida misma la que lo hace surgir ante todos los hombres que piensan, es ella la

que exige inevitablemente una solución. Un viajero llega al punto en que el camino se bifurca. ¿Cuál de las dos rutas tomará? Imposible seguir como antes, cuando había un solo camino. Ahora hay dos, y hay que elegir entre ellos.

De la misma manera, desde que la enseñanza de Cristo fue dada a los hombres, éstos no pueden ya decir: vivamos como hemos vivido hasta ahora: No tenemos que resolver el problema de la resistencia violenta o de la resistencia no-violenta al mal. Pues, ineludiblemente, en cuanto surge una lucha nueva, se impone la solución necesaria a este problema...

El cristianismo había nacido. Y muchos súbditos de Calígula y de Nerón no consideraban ya "malo" lo que esos emperadores decían que era un "mal" al que había que resistir por la fuerza. Los hombres empezaban ya a comprender que una leyes impuestas como divinas estaban, en realidad, escritas por seres humanos. Y esos humanos no podían ser infalibles, por mucha que fuera la majestad exterior que les adornara. Unos seres que se equivocan no adquieren la infalibilidad porque se reúnan y adopten un título de senador o cualquier otro. En esa época, no se trataba sólo del mandamiento de la resistencia no-violenta al mal, dado por Cristo. Se trataba de una nueva comprensión de la vida. Se habían indicado unos medios para suprimir toda lucha entre los hombres. La cuestión no era ya simplemente obligar a una parte de la humanidad a someterse sin lucha a lo que prescribían las autoridades; sino que se ordenaba a todos, y sobre todo a los gobernantes, que no emplearan la violencia contra nadie, y en ningún caso.

El cristiano puede sufrir la acción de fuerza exteriores, verse privado de la libertad corporal. Puede no estar liberado de sus pasiones: quien peca es esclavo del pecado. Pero es imposible que el cristiano se vea obligado a cometer una acción contraria a su conciencia, bajo cualquier amenaza exterior: ahí está su libertad.

¿Por qué no puede ser obligado ello? Porque los sufrimientos y las privaciones producidos por la violencia, armas poderosas contra los hombres educados en la comprensión social de la vida, no pueden actuar sobre él como fuerza coercitiva. Esas privaciones, esos sufrimientos, no turban la alegría del cristiano, la alegría que da la conciencia de cumplir la voluntad de Dios. No hacen sino reforzarla cuando la alcanzan, a causa de ese cumplimiento mismo.

Un cristiano no se somete más que a la ley interior divina. Por ello le es imposible obedecer a las prescripciones de las leyes exteriores, a las exigencias gubernamentales contrarias a la conducta divina de amor. Igualmente rechaza la obligación de aceptar lo que se llama "ciudadanía". El hecho de ser ciudadano constituye un acto, base de la vida del Estado, y representa una renuncia formal al cristianismo: pues el hombre que promete netamente someterse a las leyes que establecen y establecerán los hombres renuncia, por esa misma promesa, al cristianismo. El cristiano, en efecto, en cualquier manifestación de la vida, no debe obedecer sino a una sola ley: la ley divina de amor de la que ha adquirido conciencia.

Un cristiano que promete la obediencia a hombres o a leyes humanas se parece a un obrero que se compromete a trabajar para un patrón y promete, al mismo tiempo, cumplir todo lo que le ordenen otros jefes. No se puede servir a dos señores.

El cristiano se libera de toda autoridad humana cuando no reconoce, por encima de él, sino la ley de Dios revelada por Cristo. Esta liberación no se manifiesta por la violencia, por la destrucción de las formas existentes de la vida, sino en el cambio en la manera de comprender la vida. Toda violencia, para el cristiano, es ilegítima, vana. Nadie puede imponer límites ni dirección alguna al elemento divino que hay en los actos del cristiano.

La conducta del cristiano se basa en esa orden dada por Cristo a su servidor:

"No vociferará ni alzaré el tono,
y no hará oír en la calle su voz.
Caña quebrada no partirá,
y mecha mortecina no apagará.
Lealmente hará justicia;
no desmayará ni se quebrará
hasta implantar en la tierra el derecho..."
(Is. 42, 2-4).

Todo hombre sano de espíritu se pregunta: "¿Por qué debe prometer obediencia a las órdenes dadas hoy por Salisbury, mañana por Glasdstone, hoy por Boulanger, un día después por los consejeros de ese mismo Boulanger, este día por Pedro III y

mañana por Catalina, o por el rey de Baviera que está loco, o por Guillermo? ¿Por qué someterme a esos personajes cuando los conozco como seres malvados o vacuos, o cuando no los conozco en absoluto? ¿Por qué darles, en forma de impuestos, los productos de mi trabajo, sabiendo que ese dinero servirá para pagar la subordinación de los funcionarios, las prisiones, las iglesias, los ejércitos, para obras nefastas y para mantenerme en servidumbre? ¿Por qué dar vergajos para que me azoten? ¿Por qué perder el tiempo y dar una apariencia de legitimidad a esos practicantes de la violencia, yendo a votar? ¿Por qué fingir, actuando así, que participamos en la gestión del Estado, cuando conocemos perfectamente la realidad, esto es, que la gestión del Estado está en manos de los que mandan en el ejército?"

* * *

A los veintiún años, todos los hombres se ven obligados a someterse al sorteo. Mas he aquí que un joven recluta en Moscú, otro en Tver, un tercero en Jarkov y un último en Kiev, como si se hubieran puesto previamente de acuerdo, se presentaron con su convocatoria para declarar que no prestarán juramento ni harán el servicio porque son cristianos. Doy los detalles de una de las primeras aventuras que, más tarde, se han hecho más frecuentes. La conozco muy bien. Por lo demás en todas partes los hechos se desarrollaron de manera casi idéntica.**

Un joven procedente de la enseñanza secundaria se niega, en la дума (ayuntamiento) de Moscú, a ser soldado. No se presta atención alguna a sus palabras y se le exige que pronuncie su juramento como los demás. Pero se niega, citando el lugar exacto del Evangelio que prohíbe jurar. No se presta oído a sus argumentos: debe ejecutar la orden. No la ejecuta. Todos le consideran como un sectario, dicen que interpreta mal el cristianismo; pues hay que comprender éste como lo hacen los sacerdotes pagados por el gobierno. El recluta es enviado, bajo escolta, a los eclesiásticos que han de hacerle entrar en razón. Argumentar, en efecto. Pero sus medios de persuasión para que renuncie a Cristo en nombre de Cristo no tienen efecto sobre el joven. Declarado incorregible, es devuelto al ejército. Imposible hacerle prestar juramento; él se niega a someterse a las obligaciones militares. La ley no ha previsto el caso. ¿Cómo aceptar esa negativa a obedecer las órdenes de la autoridad y, por otra parte,

cómo asimilar esa conducta a una simple desobediencia? Las autoridades militares se conciertan y deciden, para desembarazarse del molesto joven, acusarle de ser un revolucionario. Es enviado, bajo escolta, a la administración de la policía secreta. Policías y gendarmes interrogan al recluta, pero las respuestas de éste no entran en ninguna de las categorías de delitos de la competencia de aquellos. No hay posibilidad de acusarle ni de un acto revolucionario, ni de un complot. El refractario declara, en efecto, que no quiere destruir nada, sino que por el contrario condena toda violencia. Pero busca todas las ocasiones para expresar su pensamiento y actuar según sus palabras, y lo hace muy abiertamente. Y los gendarmes, lo mismo que los sacerdotes, no encontrando ningún motivo de acusación contra el joven, lo devuelven al ejército.

Los jefes se conciertan de nuevo: ¡Está bien! El hombre no prestará juramento. Pero se le inscribirá como soldado. Se le viste, se le asigna un número y se le envía, bajo escolta, al lugar donde las tropas están acantonadas. El comandante exige de él la ejecución de los deberes militares. Se niega de nuevo a obedecer y, ante los demás soldados, explica el motivo de su negativa. No puede, como cristiano, prepararse voluntariamente a cometer homicidios prohibidos ya por la ley de Moisés.

El asunto tiene por escenario una ciudad de provincias: despierta interés e incluso simpatía, no sólo entre los habitantes, sino también entre los oficiales. Por ello los jefes no se deciden a recurrir a las medidas disciplinarias habituales en caso de negativa a obedecer. No obstante, para no infringir los reglamentos, se escribe a la administración militar superior por instrucciones. Desde el punto de vista oficial, la negativa a servir en el ejército en que el propio Zar sirve y al que la Iglesia bendice se considera como un síntoma de locura. La respuesta de San Petersburgo declara que el joven debe haber perdido la razón. No hay, pues, que utilizar todavía contra él medidas severas. Que se le envíe a un manicomio para ser sometido a examen psíquico y a tratamiento. Allí se envía al refractario, y sus jefes esperan que allí se quede. El caso se había presentado diez años antes en Tver con un recluta refractario. Los médicos del asilo le habían atormentado tanto y tan bien que terminó por someterse.

Pero la estancia en el asilo no librará a la autoridad militar de nuestro joven. Los psiquiatras le interrogan, se interesan mucho

por su caso y, naturalmente, no encuentran en él ningún síntoma de enfermedad mental. Nuevo reenvío al ejército.

El refractario es recibido. Los jefes simulan olvidar su negativa y sus argumentos y le dicen que vuelva a la instrucción. Pero, de nuevo, el joven explica, ante los otros soldados, sobre las causas de su negativa a servir. El asunto despierta cada vez más la atención tanto de los soldados como de los habitantes de la ciudad. Nueva carta a San Petersburgo. Desde la capital se ordena que el joven sea transferido a las regiones fronterizas donde rige la ley marcial: allí es posible fusilarle por negarse a obedecer, y el asunto pasará inadvertido. En efecto, en esas provincias lejanas hay pocos rusos, y los extranjeros musulmanes son mayoría. Se envía, pues, al refractario a servir en las tropas acantonadas más allá del Caspio. El comandante es conocido por su espíritu de decisión y de severidad.

Se le ordena allí que ocupe un puesto de centinela, armado con un fusil. Se niega. No es que se niegue a ir al campo, sino a tomar un arma, pues no quiere ejercer la violencia contra nadie. La cosa tiene lugar en presencia de los soldados. Imposible dejar este acto sin castigo, y el refractario es juzgado por violación de disciplina. Es condenado a dos años de prisión. Nuevo viaje, esta vez para el Cáucaso, con criminales. Encarcelado, se encuentra sometido al poder sin control del carcelero. Padece allí un año y medio pero sigue inquebrantable: nunca tomará un fusil, declara a todas las personas con las que entra en contacto, y expone sus argumentos. Finalmente, es liberado antes de terminar su pena, pues se tiene ya prisa de desembarazarse de él.

* * *

La enseñanza de Cristo destruye el Estado. Los hombres lo comprendieron desde el nacimiento del cristianismo. Por ello Cristo fue crucificado.

Cuando los jefes de los Estados crearon un cristianismo nominal exterior, inventaron teorías inverosímiles, ingeniosas, gracias a las cuales la religión cristiana pudo conciliarse con el Estado. Pero en nuestra época, todo hombre sincero no puede por menos de ver que es evidente la incompatibilidad del verdadero cristianismo —escuela de humildad, de perdón de las ofensas, de amor— con el Estado, su orgullo, sus violencias, sus

penas capitales, sus guerras. La verdadera fe cristiana no sólo excluye toda posibilidad de reconocer al Estado, sino que destruye sus fundamentos.

En cuanto se proclama la incompatibilidad del cristianismo con el Estado, se plantea de inmediato la cuestión siguiente: ¿Es la forma estatal de la sociedad o su destrucción, su sustitución por la forma cristiana, lo que asegura la felicidad de la humanidad, lo que es necesario para esa felicidad?...

Último argumento. Los malos dominarían a los buenos si se aboliera la autoridad de Estado. Al expresarse así, los partidarios del sistema estatal consideran como probado que los mejores son los detentores actuales del poder, y los malos los que se someten a él. Pero eso es precisamente lo que habría que demostrar. El argumento sería válido si el régimen en estudio en China (no está en vigor) se admitiera entre nosotros: sólo los buenos gobiernan, pero en cuanto el mal se instala a la cabeza del gobierno, los ciudadanos deben derrocarlo. Por desgracia, para destruir lo que oprime, no basta el derecho de hacerlo: se precisa la fuerza. En todo caso, la cuestión es debatida en China, mientras que el mundo cristiano guarda silencio a este respecto. ¿Quién pensará, entre nosotros, que los que deben gobernar son los buenos, los mejores, y no los que se apoderan del poder y lo guardan para sí y para sus herederos? No son ciertamente los mejores los que se hacen con el poder: les es absolutamente imposible hacerlo.

Hay que amar el poder para tomarlo y guardarlo. Ahora bien, esta ambición no se alía con la virtud, sino con sentimientos opuestos: el orgullo, la astucia, la crueldad. No existe poder sin exaltación de la propia persona, sin humillación de otro, sin hipocresía, sin mentira, sin prisión, sin cadalsos y asesinatos.

* * *

Los defensores del régimen existente razonan falsamente cuando afirman: si, en el espacio de mil ochocientos años, sólo una pequeña minoría de seres se ha adherido al cristianismo, cuántas veces más harán falta 1.800 años para que la humanidad entera se haga cristiana? Idea errónea, pues se olvida el modo "interior" de alcanzar lo verdadero y también la asimilación por los hombres de una nueva verdad, así como el paso de una manera de vivir a otra.

Los humanos asimilan la verdad no sólo porque la descubren por intuición o gracias a la experiencia de la vida, sino también porque, después de cierto grado de difusión, las criaturas que se encuentran en los escalones inferiores del desarrollo la encogen en virtud de su confianza en aquellos que ellas saben están más desarrollados.

Toda verdad nueva que transforma la vida de los hombres y hace progresar a la humanidad es aceptada ante todo por una minoría "interiormente" evolucionada. Pero aquellos que, por confianza, se habían adherido al régimen precedente se oponen, esta vez, a la propagación de esa verdad nueva.

No obstante, el movimiento ininterrumpido de la vida es el más fuerte. Después de largos espacios de tiempo, el principio, la edad, la educación, la raza de los seres actúan, y todo el mundo acaba por reconocer la verdad del nuevo modo de vivir que se establece definitivamente entonces, cada vez más rápidamente.

Llegará pues un día en que la humanidad entera adquiera conciencia de la verdad cristiana de la vida. Nacerá una opinión pública inspirada en Cristo, tan potente que conquistará a la masa inerte, inapta para asimilar la verdad por intuición, y sometida siempre por lo tanto a la acción de la opinión general.

Un médico psiquiatra contaba la historia siguiente. Un día, al salir del asilo, sus enfermos le acompañaron hasta la puerta de la calle. "Venid conmigo a la ciudad", les propuso. Los enfermos aceptaron y el pequeño grupo se puso en marcha. Pero a medida que avanzaban por las calles transitadas por hombres cuerdos, seguros de sí mismo, mayor era la vacilación de los desdichados: se acercaban al doctor se apretaban contra él, le impedían avanzar. Finalmente, todos terminaron por suplicarle que les dejara volver al asilo, a su modo de vida insensato, a sus guardias, a sus querellas, a sus largas marchas, a sus pequeñas celdas.

De la misma manera no cesan de aferrarse a su vida insensata, a sus fábricas, tribunales y prisiones, a sus cadalsos y a sus guerras, hombres a quienes el cristianismo invita a la liberación, a una vida libre y sabia.

Y esos hombres declaran que no darán un paso, no harán un gesto para cambiar de vida antes de conocer, con precisión, cómo se organizará su nueva existencia.

¿Qué diríamos de un explorador que exigiera la descripción detallada de una región antes de penetrar en ella?

Las condiciones del orden nuevo de vida no pueden ser conocidas porque deben ser elaboradas por nosotros mismos. ¿No es acaso la vida un esfuerzo del hombre por penetrar en lo desconocido y dirigir su actividad según lo que revelen las investigaciones?

* * *

Asistí, un día, a una discusión sobre la fe religiosa que tenía lugar en una plaza, cerca de una iglesia. Una veintena de personas reunidas sobre la acera hablaban, con gravedad, de la religión. En ese momento, enfrente, en la Asamblea de la Nobleza, tenía lugar un concierto. Un oficial de policía, observando al grupo reunido a algunos pasos de la Iglesia, envió a un guardia a caballo con la orden de que todos se dispersaran. En realidad, al oficial le importaban muy poco la presencia de aquel grupito que no molestaba a nadie. Pero la policía se encontraba allí desde una hora muy temprana y necesitaba aparentar que hacía algo. El guardia, un joven que agarraba firmemente las riendas de su caballo mientras que con la mano derecha hacía el matamoros con su espada, se acercó a nosotros e increpó severamente: "¡Circulen! ¿Qué hacen aquí?" Todos se quedaron mirándole y uno de los que acababa de hablar, un hombre modesto, vestido con un blusón, le respondió con calma y amablemente: "Hablamos de cosas serias y no vemos por qué habríamos de irnos. Pero tú, joven, harías mejor en bajar del caballo y escuchar lo que decimos. También a ti te sería útil". Después se volvió y continuó charlando con nosotros. El guardia hizo dar la vuelta a su caballo y se alejó sin responder.

Así es como habría que comportarse ante toda violencia. Un oficial se aburre, no tiene nada que hacer y, pobre desgraciado, se ve obligado a dar órdenes. En realidad, no existe por sí mismo. No tiene sino un derecho: mirar, ordenar una cosa u otra y después seguir observando, todo ello sin utilidad. Nuestros gobernantes se le parecen, así como nuestros ministros, nuestros parlamentarios, generales, obispos, sacerdotes, e incluso nuestros millonarios. Todos nos envían a sus guardias para molestarnos y, como todos aquellos a quienes importunan se

dirigen a ellos para pedirles que no les importunen, terminan por creer que nadie puede prescindir de ellos.

* * *

Mi tren se paró. Frente a nosotros esperaba otro tren, cargado de soldados armados de fusiles, cartuchos y vergajos. Aquellos hombres iban a una aldea en la que el hambre hacía estragos: su misión era restituir a un rico terrateniente un bosquecillo que él había arrebatado a los campesinos hambrientos. Aquel bosque no le era de ninguna utilidad, mientras que los *mujiks* lo necesitaban terriblemente. El hecho demostraba con la mayor evidencia en qué medida los hombres desarrollan en ellos, inconscientemente, la capacidad de cometer los actos más odiosos para sus convicciones y sus conciencias.

Aquel tren rápido especial que crucé en mi camino se componía de un vagón de primera clase para el gobernador, los funcionarios y los oficiales, y de algunos furgones de mercancías llenos de soldados.

Aquellos militares, mocetones muy jóvenes, vestidos con sus uniformes limpios y nuevos, estaban sentados, con las piernas colgando, en las puertas abiertas de sus furgones, o permanecían de pie, fumaban, se empujaban, bromeaban y reían, descubriendo sus dientes blancos. Algunos masticaban almendras, escupiendo después con fuerza las cáscaras. Otros corrían por el andén de madera hacia un barril lleno de agua para apagar su sed. Al cruzarse con sus oficiales caminaban más despacio, hacían el gesto ridículo de levantar la mano hasta la frente y después se alejaban, con la expresión seria, como después de haber realizado un acto inteligente, incluso importante. Entonces atravesaban casi al galope la plataforma, haciendo resonar las tablas alegremente con sus tacones. Después se les oía de nuevo reír y charlar, cosa natural tratándose de muchachos llenos de salud, de bondad, de juventud y en alegre compañía.

Puestos en ruta para perpetrar crímenes, matar a sus padres y a sus abuelos hambrientos, parecían viajar por motivos alegres o, al menos, ordinarios. Los funcionarios y los oficiales en lujoso uniforme producían la misma impresión. Ocupaban la plataforma y el salón de primera clase. Sentado ante una mesa llena de botellas, se veía el jefe de toda la expedición. El gobernador vestido de un uniforme a mitad militar, comía y conversaba

tranquilamente con sus amigos sobre el tiempo que hacía. ¿No era simple, banal, el asunto que daba lugar a este viaje? Tal asunto no podía turbar su tranquilidad ni su interés por el tiempo que hacía.

Un general de gendarmería estaba sentado un poco apartado de la mesa. No tomaba alimento alguno. Su expresión permanecía impenetrable, fatigada: todo aquello —una formalidad aburrida— parecía pesarle. Por todas partes, ruidosos, los oficiales iban y venían con sus uniformes bordados en oro, o vaciaban sus botellas de cerveza, sentados a la mesa. Comían unas tortas en la cantina, sacudían las migas caídas en sus pechos y pagaban, con gesto brusco, mientras que otros se pascaban, pasando ante los vagones de nuestro tren y echando miradas a los rostros de las mujeres.

Se advertía un cierto orgullo, una firmeza en las expresiones de todos esos hombres que iban a asesinar, a torturar a seres sin defensa y hambrientos. Y todos esos hombres no se encontraban ya sino a media hora del lugar en que debían cometer los actos más horribles de cuantos podamos imaginar: matar y torturar a inocentes, a sus hermanos. Y ello para dar a un rico terrateniente una gran superficie de terreno que él no necesitaba y que acababa de robar a una masa de campesinos que se morían de hambre.

Imposible que esos funcionarios, esos oficiales, esos soldados ignoraran el objetivo homicida de su viaje; estaban preparados para ello. El gobernador había dado órdenes respecto a los vergajos, los funcionarios habían comprado madera de álamo para aquellos terribles azotes, después de haber regateado, y habían inscrito en sus gastos esas compras. Los militares recibían, daban y ejecutaban órdenes relativas a las municiones. Y el crimen iba a cometerse media hora más tarde.

Sería falso decir que aquellos hombres iban a actuar por convicción, como suele decirse, que comprendían la necesidad de defender toda la organización del Estado. Pues aquello seres no pensaban jamás, con toda seguridad, en el Estado ni en su organización. Imposible, por otra parte, pensar que estuvieran convencidos de que el asunto en que iban a participar serviría al Estado y no podría perjudicarle en modo alguno.

Y ciertamente, la mayoría de esos hombres, si no todos, no tienen deseo alguno de sacrificar su tranquilidad, sus placeres,

para defender al Estado; jamás desaprovecharán una ocasión para asegurar esa tranquilidad y esos placeres a costa de lo que pueda hacerse en detrimento de ese Estado. No actúan pues en nombre del principio abstracto del Estado...

Ninguno de esos hombres estaría en condiciones de actuar en la vida ordinaria, para su provecho personal, como el gobernador de Orel cuando ordenaba la matanza de seres humanos. Cada uno de ellos se consideraría insultado si se le dijera que, en su vida privada, era capaz de perpetrar un crimen de esa especie.

¿Pero y los otros? El terrateniente, el intendente, los jueces, los que en San Petersburgo ordenaron la expedición y también el ministro, el emperador, todos los cuales profesan la religión cristiana, ¿cómo han podido ordenar esos horrores? Imposible considerarlos como bestias salvajes acostumbradas a matar y que no sufren con ello. Bastaría hablar al terrateniente, a los jueces, al ministro, al zar y al gobernador, a los oficiales y a los soldados, para que respondan desde el fondo de su alma: no aprobamos esos actos, nuestra conciencia sufre al tomar parte en ellos.

Más ahí está: ¿Se esfuerzan por no pensar!

Una dama, una liberal, que viajaba en el mismo tren que yo, acababa de ver, en el salón de primera clase, al gobernador y a los oficiales, y se había informado sobre la finalidad de su expedición. Bruscamente se puso a gritar, para que todos la oyeran, que condenaba el orden actual de las cosas y que todas aquellas gentes debían de avergonzarse de cometer esas ignominias. Todos se sintieron molestos. Nadie sabía a quién mirar, nadie replicaba. ¿No eran acaso discursos vanos a los que no valía la pena de responder? Sin embargo las expresiones, las miradas huidizas revelaban que todos tenían vergüenza, incluso los soldados...

El zar, el ministro terrateniente y el intendente, saben que hacen mal. Entonces ¿por qué lo hacen?

¿Responderían que se trata de la salvaguardia del Estado, del orden existente? Pues ese apoyo es necesario para el bien de la patria, de la humanidad, para la vida social, para el progreso. ¿No es cierto que están justificadas las violencias realizadas por el Estado, pues el orden de las cosas es inalterable? La negativa de un individuo aislado a ejecutar las órdenes

que se le dan no cambiará en nada el estado de las cosas. ¿Qué ocurrirá? El hombre que se niega será sustituido por otro y este último actuará, probablemente, con una crueldad todavía mayor frente a aquellos contra quienes se dirige la violencia...

Y los crímenes tienen lugar cada año, cada otoño, en todas partes de Rusia, en pleno día, en las grandes ciudades, en presencia de una multitud de espectadores. Y las mentiras que quieren justificar esas abominaciones son tan ladinas, tan astutas, que, aun advirtiéndole y reconociendo su ignominia, sus terribles consecuencias, los hombres son incapaces de librarse de ellas.

* * *

Vivimos bajo el régimen de la hipocresía. Este régimen sólo es posible si se admite la teoría hoy extendida: el hombre no es libre, no puede cambiar su vida.

“El hombre no puede transformar su manera de vivir porque no es libre. Y esta falta de libertad proviene de causas antiguas, independientes, que condicionan todos sus actos. Cualquier cosa que haga el hombre, esas causas anteriores, añadiéndose a otras, determinarán siempre las acciones humanas. Al ser humano le es pues imposible ser libre y cambiar su vida”, afirman los defensores de la metafísica de la hipocresía.

Tendría razón si el hombre fuera una criatura inconsciente e inmóvil: en relación con la verdad. Dicho de otro modo: después de conocer la verdad, el ser permanece en el grado de conocimiento adquirido. Pero el hombre es una criatura consciente y que penetra cada vez más en la verdad. Por ello, finalmente, esas causas de que hemos hablado y que le impiden actuar, el hombre las domina. ¿Por qué? Porque se encuentran en el hombre mismo...

En cuanto al hecho de reconocer o de impugnar una cierta verdad, no depende de causas exteriores, sino de motivos interiores. Por ello, a menudo, el hombre no admite la verdad cuando las condiciones exteriores parecen propicias a su reconocimiento. Y al revés, en circunstancias contrarias, el hombre la admite sin causa perceptible. “Nadie puede venir a mí si mi Padre que me ha enviado no le atrae”, se dice en el Evangelio (Juan, VI, 44). Dicho de otro modo, el acto de recibir la verdad no está determinado por motivos exteriores sino por cualidades en el hombre de las que éste puede no darse cuenta.

* * *

Los hombres creen que su condición se mejora cuando las formas exteriores de la vida se modifican. Pero esta modificación procede siempre del desarrollo de la conciencia. Sólo esta evolución de la conciencia conduce a una vida mejor. Y no sólo la condición humana no experimenta mejoramiento alguno si nada cambia en la conciencia, sino que, en la mayoría de los casos, empeora.

Ahora bien, los hombres se niegan a trabajar sobre su conciencia y concentran todas sus fuerzas, por el contrario, en modificar las formas de la vida, con la esperanza de que el desarrollo de su conciencia dependerá de la transformación de su modo de vida...

La enseñanza de Cristo, cuando fue dada al mundo, no fue recibida en la plenitud de su significación. No fue acogida sino superficialmente, deformada; y esto era inevitable, necesario.

Esa enseñanza trastornaba todo el antiguo modo de vida e introducía uno nuevo. Mas los seres no son capaces de seguir un camino espiritual para comprender una enseñanza. Era preciso, pues, que fuesen conducidos por la vida misma para penetrar más profundamente en la Palabra de Cristo. En efecto, sólo la experiencia de la vida enseña a los hombres en qué medida esa Palabra es Verdad, y que alejarse de ella no conduce sino a la ruina, a la muerte.

Cristo ha dicho que ha vencido al mundo y esa es la verdad. El mal reinaba; ¿por qué ya no existe? Porque ha desaparecido de la conciencia de los hombres. Un pequeño empujón todavía y se desvanecerá, será sustituido por nuevas formas de existencia.

La fuerza que nos ha enviado a la vida nos ha dado un guía seguro: nuestra conciencia razonable. Y el sentido de nuestra vida consiste en no dejar de realizar lo que exige esa Fuerza. Ella no puede querer lo que es contrario a la razón; nuestra vida social, el Estado. Ella quiere el reinado de la razón; que sirvamos al Reino divino, realizando la Unidad del mundo en la Verdad Viva.

"Buscad el Reino de los Cielos y su verdad y el resto se os dará por añadidura". El hombre debe establecer ese reino aquí

abajo. "El Reino de los Cielos no vendrá con un brillo que se haga notar. Y no se dirá: vedlo aquí o allá; porque ya ahora el Reino de los Cielos está dentro de vosotros".

*Extractos publicados por Marc Semenov, en traducción francesa, en la obra *Tolstoi et Gandhi*. Entre el joven abogado indio en el comienzo de su vida pública y el novelista ruso en el ocaso de la suya hubo un intercambio de correspondencia.

**Todos estos sucesos son auténticos.

DESOBEDIENCIA CIVIL* (1849)

Henry Thoreau

Introducción

Poeta y ensayista americano, Thoreau fue un agudo crítico social que defendió el valor de los derechos civiles. El ensayo que presentamos, *Desobediencia Civil*, ha inspirado a hombres como Mahatma Gandhi y Martin Luther King, y es quizás una de las mejores expresiones de la filosofía moral de Henry Thoreau. En este ensayo, escrito antes de la guerra civil norteamericana —es decir cuando la esclavitud todavía existía en los Estados Unidos—, Thoreau defiende la eficacia de la “resistencia no-violenta” como una estrategia para derrotar la esclavitud y la injusticia, y resalta el rol de la conciencia e insiste en que hay que “cultivar un respeto por la justicia” en la sociedad. Como Thoreau bien dice: “Existen leyes injustas. ¿Nos contentaremos con obedecerlas o nos esforzaremos por cambiarlas, obediéndolas en tanto que no lo hayamos conseguido, o las transgrediremos inmediatamente? En general, bajo un gobierno como el que tenemos, los hombres suelen pensar que deben esperar hasta que hayan convencido a la mayoría para que modifique esas leyes. Piensan que si resistieran, el remedio sería peor que la enfermedad. Pero si el remedio es peor que la enfermedad, ello es culpa del gobierno. Es el gobierno el que lo hace peor...”.

* * *

Acepto de buen grado la divisa “el mejor gobierno es el que gobierna menos”; y me gustaría verla puesta en práctica más rápida y sistemáticamente. Aplicada esta fórmula, equivale en última instancia a esto, en lo que también creo: “El mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”; y cuando los hombres estén preparados para ello, ese será el tipo de gobierno que tendrán. El gobierno no es, en el mejor de los casos, sino un expediente: pero la mayoría de los gobiernos suelen ser, y todos los gobiernos son en algún momento, un expediente impro-

cedente. Las objeciones que se han formulado contra un ejército permanente —que son muchas y de peso, y merecen ser tenidas en cuenta— pueden en última instancia esgrimirse también contra un gobierno permanente. El ejército permanente no es sino un brazo del gobierno permanente. El gobierno mismo, que es tan sólo la forma que el pueblo ha elegido para ejecutar su voluntad, está igualmente expuesto a ser mal utilizado y desviado de sus fines antes de que el pueblo pueda actuar a través de él. De ello da testimonio la actual guerra mejicana, obra de un número relativamente pequeño de individuos que utilizan el gobierno permanente como instrumento; porque, en los comienzos, el pueblo no habrá dado su consentimiento a esta medida.

Este gobierno norteamericano, ¿qué es sino una tradición, aunque reciente, que se esfuerza por transmitirse incólume a la posteridad, pero que pierde a cada instante algo de su integridad? No tiene la vitalidad y la fuerza de un solo individuo, pues un solo individuo puede imponerle su voluntad. Es una especie de escopeta de palo para el pueblo mismo. Pero no por ello es menos necesario, pues el pueblo debe disponer de algún tipo de maquinaria complicada y oír cuán fácil es dominar a los hombres, e incluso que éstos se dominen a sí mismos, en su propio beneficio. Esto es excelente, debemos reconocerlo. Sin embargo, este gobierno jamás fomentó por sí mismo empresa alguna, sin no es por la presteza con que se salió de su camino. No es el gobierno el que coloniza el Oeste. No es el gobierno el que educa. Todo lo que se ha realizado se debe a las cualidades del pueblo americano, y éste habría hecho algo más si el gobierno no se hubiera interpuesto a veces en su camino.

* * *

Pero, para hablar prácticamente y como ciudadano, a diferencia de los que se dicen contrarios a todo gobierno, no pediré de inmediato que no haya ningún gobierno, sino que haya inmediatamente un gobierno mejor. Que cada individuo diga qué clase de gobierno respetaría, y se habrá dado un paso hacia la obtención de ese gobierno.

Después de todo, la razón práctica por la que, una vez puesto el poder en manos del pueblo, se permite a una mayoría que gobierne y que lo haga por un largo período, no es porque tenga más probabilidades de estar en lo cierto, ni porque la minoría

crea que eso es lo más justo, sino porque la mayoría es físicamente la más fuerte. Pero un gobierno en el que la mayoría decida en todos los casos no puede basarse en la justicia, ni siquiera en una justicia como la entienden los hombres. ¿No puede haber un gobierno en el que no sean de hecho las mayorías sino la conciencia, quien decida lo que es justo y lo que es injusto; un gobierno en el que las mayorías decidieran únicamente sobre cuestiones de utilidad práctica? ¿Debe el ciudadano en algún momento, o en el mínimo grado, abdicar de su conciencia en el legislador? ¿Por qué, entonces, tienen todo hombre una conciencia? Creo que debemos ser primero hombres, y súbditos después. No conviene cultivar un respeto por las leyes tanto como por la justicia. La única obligación a la que tengo derecho a comprometerme es la de hacer en cualquier momento lo que creo justo. Se dice con razón que una corporación no tiene conciencia; pero una corporación de hombres conscientes es una corporación con una conciencia. Las leyes nunca han hecho a los hombres un ápice más justos; y, mediante el respeto a ellas, incluso los de mejor voluntad son cada día agentes de la injusticia. Un resultado corriente y natural de un respeto indebido a las leyes es que podéis ver una fila de soldados, coronel, capitán, cabo, soldado rasos, cañones, etc., marchando en orden admirable a través de montes y valles hacia la guerra, contra sus voluntades, sí, y contra su sentido común y sus conciencias, lo que hace la marcha verdaderamente dura, y produce palpitaciones en el corazón. Están seguros de que están metidos en un feo negocio. Pero todos se inclinan dócilmente. ¿Qué son, pues? ¿Son hombres? ¿O son fortificaciones y polvorines móviles, al servicio del algún hombre sin escrúpulos en el poder?

* * *

La masa de los hombres sirven al Estado así, no como hombres ante todo, sino como máquinas, con sus cuerpos. Son el ejército permanente, y los reclutas, carceleros, policías, somatenes, etc. En la mayor parte de los casos no hay ni rastro de ejercicio libre del juicio o del sentido moral; y quizás podrían fabricarse hombres de madera que servirían para el mismo objeto. No merecen más respeto que hombres de paja o que un montón de basura. Valen tanto como valen los caballos o los perros. Sin embargo, tales tipos de hombres suelen ser considerados buenos

ciudadanos. Otros —como la mayoría de los legisladores, políticos, abogados, ministros y funcionarios— sirven al Estado principalmente con sus cabezas; y, como rara vez hacen distinciones morales, hay las mismas probabilidades de que sirvan al demonio, sin proponérselo, que a Dios. Muy pocos —héroes, patriotas, mártires, reformadores en un sentido amplio, y hombres— sirven al Estado también con sus conciencias, lo que les lleva a resistirlo en la mayoría de los casos, por lo que el Estado les trata como enemigos...

¿Cómo ha de comportarse un hombre frente a este gobierno americano de hoy? Respondo que no puede, sin ignominia, asociarse a él. No puedo por un instante reconocer como mi gobierno a esa organización política que es también el gobierno del esclavo.

Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, esto es, el derecho a rehusar el acatamiento y a resistir al gobierno cuando su tiranía o su ineptitud son grandes e insoportables. Pero casi todos dicen que ese no es el caso ahora. En cambio, piensan que ese fue el caso en la Revolución de 1775. Si alguien viniera a decirme que este gobierno es malo porque grava con impuestos ciertos artículos extranjeros que llegan a sus puertos, es más que probable que yo no me inquietara mucho, pues puedo pasarme sin esos artículos. Todas las máquinas tienen sus puntos de fricción, y posiblemente ésta hace un bien suficiente para contrarrestar el mal. Pero cuando la fricción llega a tener su propia máquina, y la opresión y el robo están organizados, entonces yo no quiero conservar por más tiempo esa máquina. En otras palabras: cuando la sexta parte de la población de una nación que se ha propuesto ser refugio de la libertad son esclavos, y cuando todo un país es injustamente invadido y conquistado por un ejército extranjero, y sometido a la ley militar, creo que no es demasiado pronto para que los hombre honrados se rebelen y se insurjan. Lo que hace más urgente este deber es el hecho de que el país así invadido no es el nuestro, sino que es nuestro el ejército invasor...

Existen leyes injustas. ¿Nos contentaremos con obedecerlas o nos esforzaremos por cambiarlas, obedeciéndolas en tanto que no lo hayamos conseguido, o las transgrediremos inmediatamente? En general, bajo un gobierno como el que tenemos, lo hombres suelen pensar que deben esperar hasta que

hayan convencido a la mayoría para que modifiquen esas leyes. Piensan que, si resistieran, el remedio sería peor que la enfermedad. Pero si el remedio es peor que la enfermedad, ello es culpa del gobierno. Es el gobierno el que lo hace peor...

* * *

Me veo enfrentado con este gobierno americano, o con su representante, el gobierno de Estado, directamente y de cara una vez al año —no más— en la persona de su recaudador de impuestos; esta es la única forma en que el hombre en mi situación se tropieza necesariamente con el gobierno; éste dice entonces, claramente:

“Reconócame”. Y la manera más sencilla, más práctica y, en el actual estado de cosas, más indispensable de tratarle en esta materia, de expresar mi pequeña gratitud y mi amor hacia él, es negarle entonces. Mi vecino, el recaudador de impuestos, es el hombre mismo con quien tengo que tratar —porque, después de todo, disputo con hombres y no con folios de papel—, y este hombre ha elegido voluntariamente ser un agente del gobierno. ¿Cómo podrá llegar a comprender bien lo que es y lo que hace como funcionario del gobierno, o como hombre, mientras no se vea obligado a preguntarse si debe tratarme a mí, su vecino a quien respeta, como tal vecino y como hombre de bien, o como un desequilibrado y un perturbador de la paz, y a considerar si puede vencer su obstrucción ciudadana sin un pensamiento o unas palabras más rudas y enérgicas en correspondencia con su acción? De una cosa estoy seguro, hombres cuyos nombres yo podría decir —hombres honrados solamente—, incluso si un solo hombre honrado, en este Estado de Massachusetts, renunciando a tener esclavos, se retirara realmente de esta sociedad, y fuera encerrado por ello en la cárcel del lugar, esto significaría la abolición de la esclavitud en América.

Bajo un gobierno que encarcela a cualquiera injustamente, el lugar adecuado para un hombre justo es también una cárcel...

*Extracto tomado de la recopilación realizada por Mulford Q. Sibley con el título *The Quiet Battle, Writings on the Theory and Practice of Nonviolent Resistance* (Anchor Books, New York, 1963).

UN SOLDADO DE ESPAÑA (1976)

Manuel Gutiérrez Mellado

Introducción

La selección que aquí presentamos es nada menos que un llamamiento a la moderación y la reconciliación hecho por un militar formado durante el régimen franquista, capaz de intuir que la reconstrucción de España implicaba una transición democrática y exigía la colaboración de todos los españoles. Manuel Gutiérrez Mellado, teniente general de ejército, fue Vicepresidente primero del gobierno español en 1976 y ministro de Defensa entre 1976 y 1981.

* * *

Lo que he tratado de hacer y decir es lo que creo coincide con los deseos de la mayoría de los españoles:

- Que no vuelva jamás la lucha armada a nuestro suelo, sobre todo si es entre españoles.
- Que impere la moderación y el diálogo y no los extremismos radicalizados de cualquier signo.
- Que no queramos romper con el pasado, para aprovechar y continuar lo que fue beneficioso, justo y bueno.
- Que miremos, además hacia el futuro con esperanza, ganas de hacer y alegría.
- Que aceptemos que ninguno tiene toda la razón, sino sólo parte.
- Que no queramos, ni admitimos, ni vamos a aceptar la violencia para resolver ningún problema.
- Que nuestra sociedad tiene que ser más justa, sobre todo en lo social, si es preciso cediendo en favor de los más débiles.
- Que la participación de todos sea equilibrada, pero cada vez mejor en los aspectos político, económico y social.
- Que logremos, en el concierto de las naciones, el puesto que merece España.

- Que todas nuestras regiones, satisfechas en sus anhelos tradicionales, se sientan orgullosas de ser España.
- Que Nuestras Fuerzas Armadas unidas, fuertes y conscientes de su elevada misión, sean médula y carne de la Nación.
- Que el difícil paso de un régimen personal a otro de participación sea hecho sin violencia y aceptado como tarea a realizar por todos los españoles.
- Que ayudemos con nuestra adhesión, nuestra lealtad y nuestro entusiasmo a nuestros Reyes, que tan maravilloso ejemplo en todos los órdenes nos están dando.

(Declaraciones a la Prensa como Vicepresidente primero del gobierno, 1976.)

SEPTIMA PARTE

CONCLUSIÓN

TAREA PARA POLÍTICOS (1995)

Václav Havel

Introducción

Václav Havel es el actual Presidente de la República Checa. Ha escrito teatro y poesía y se ha destacado como un autor profundo y original. Como líder de la disidencia en Checoslovaquia, fue repetidamente castigado por el régimen comunista y, en muchas oportunidades, forzado a ganarse la vida con trabajo manual; fue encarcelado por un período de 5 años.

El texto aquí reproducido fue un discurso que pronunció Havel al recibir el doctorado Honoris Causa de la Universidad de Harvard en junio de 1995. El texto habla de los peligros que acechan a la civilización mundial, peligros que han resultado precisamente de los esfuerzos del hombre por procurarse una vida mejor. ¿Cómo superar esta paradoja que alienta una conciencia universal de la crisis? Encargándole a los políticos —dice Havel— la tarea de imbuir sus acciones de una dimensión espiritual en la que se asume la responsabilidad de cada acto y se puede asegurar la supervivencia del género humano.

* * *

Una noche, hace no mucho tiempo, estaba sentado en las afueras de un restaurante a las orillas de un río. Mi silla era casi idéntica a las sillas de los bares que se ubican sobre los costados del río Vltava, en Praga. La música que escuchaba era el mismo rock que se escucha en los restaurantes checos. Los anuncios en las paredes eran los mismos que veía yo en casa. Pero sobre todo me llamó la atención el hecho de estar rodeado por gente joven que vestía ropa muy parecida, tomaba bebidas conocidas por mí y se comportaba de la misma manera casual que sus contemporáneos de Praga. Sólo su compleción y sus rasgos fáciles eran diferentes —estaba de visita en Singapur.

Estaba sentado pensando en esto y de nuevo —por enésima vez— me di cuenta de una verdad casi banal: que ahora vivimos en una única civilización global. La identidad de esta

civilización no radica simplemente en las formas similares de vestir, en lo parecido de las bebidas ni en el zumbido constante de la misma música comercial de todo el mundo, o incluso en los comerciales internacionales. Yace en algo más profundo: gracias a la idea moderna de progreso constante, con su expansionismo inherente, y a la rápida evolución de la ciencia que de ella se desprende, nuestro planeta ha sido cubierto, por vez primera en la larga historia de la humanidad, en el espacio de unas cuantas décadas, por una civilización única, esencialmente tecnológica. El mundo está ahora inmerso en un tejido de redes de telecomunicación formado por millones de diminutas hebras o capilares que no sólo transmiten información de todo tipo a la velocidad de la luz, sino que también dan lugar a modelos integrados de comportamiento social, político y económico. Son los conductos de normas legales, así como de miles de millones de dólares que atraviesan el planeta sin ser vistos ni siquiera por quienes los manipulan directamente. La vida de los seres humanos está completamente interconectada no sólo en sentido informal sino también en sentido causal. En forma de anécdota quisiera ilustrar esto recordándoles, ya que hice mención de Singapur, que hoy en día una simple transacción iniciada por un descarriado operario bancario en Singapur puede llevar a la quiebra a un banco en el otro lado del mundo. Gracias a los logros de esta civilización, prácticamente todos sabemos lo que son los cheques, las acciones, los bonos, las formas de cambio. Estamos familiarizados con CNN y Chernobyl, y conocemos a los Rolling Stones, a Nelson Mandela y a Salman Rushdie. Más que eso, los capilares que han integrado tan radicalmente esta civilización también generan información sobre ciertas formas de coexistencia que han demostrado su valor, como la democracia, el respeto por los derechos humanos, el imperio de la ley, las leyes del mercado. Dicha información fluye alrededor del mundo y, en diversos grados, echa raíces en diferentes sitios.

En los tiempos modernos, esta civilización global surge en el territorio ocupado por la cultura europea y en última instancia por la cultura euroamericana. Históricamente evolucionó a partir de una combinación de tradiciones —clásica, judía y cristiana. En teoría, por lo menos, le ofrece a la gente no sólo la capacidad de comunicación mundial, sino también los medios coordinados para defenderse contra muchos peligros

comunes. También puede, de una forma sin precedentes, hacer la vida en la tierra mucho más llevadera y abrirnos una serie de horizontes inexplorados en el conocimiento de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos.

Y sin embargo hay algo que no está del todo bien.

Permítanme aprovechar esta ceremonia para presentarles una breve reflexión sobre un tema al que he dedicado mucho tiempo y sobre el que suelo hablar en ocasiones como éstas. Hoy quisiera entrarme en las fuentes de los peligros que amenazan a la humanidad a pesar de esta civilización global y en ocasiones precisamente por ella. Por encima de todo, quisiera hablar sobre las maneras en que estos peligros podrían confrontarse.

Muchos de los más graves problemas que hoy nos aquejan, hasta donde alcanzo a ver, derivan del hecho de que esta civilización global, aunque omnipresente, no es más que una delgada capa que cubre la suma total de la conciencia humana, por así decirlo. Se trata de una civilización inmensamente fresca, joven, nueva y frágil, y el espíritu humano la ha aceptado con una presteza sorprendente, sin haber cambiado él mismo en ningún sentido esencial. La humanidad ha evolucionado a lo largo de milenios formando parte de todo tipo de civilizaciones y culturas que gradualmente, y de maneras muy diversas, han esculpido nuestros hábitos de pensamiento, nuestras relaciones con el mundo, nuestros modelos de comportamiento, y los valores que aceptamos y reconocemos. En esencia, esta nueva y única epidermis de civilización mundial simplemente cubre u oculta la inmensa variedad de culturas, de pueblos, de mundos religiosos, de transiciones históricas y de actitudes históricamente determinadas que en cierto sentido yacen bajo de ella. Al mismo tiempo, e incluso conforme se expande esta cubierta de civilización mundial, el lado interno de la humanidad, esta dimensión oculta, demanda más y más claramente el derecho a ser escuchado y el derecho a la vida.

Así, al mismo tiempo que el mundo como un todo acepta de manera creciente los nuevos hábitos de la civilización global, otro proceso contradictorio tiene lugar: las tradiciones antiguas están reviviendo, las distintas religiones y culturas están despertando a nuevas formas, buscan nuevos espacios para existir y luchan con un fervor creciente por descubrir lo que les es propio y lo que las hace diferentes de las demás. En última

instancia están tratando de darle una expresión política a su individualidad.

En nuestros días con frecuencia se escucha decir que todo valle grita por su propia independencia y que incluso está dispuesto a luchar por ella. Muchas naciones, o por lo menos parte de ellas, están en pugna contra la civilización moderna o sus principales defensores por el derecho a venerar a sus propios dioses y obedecer los mandatos divinos. Llevan adelante su lucha haciendo uso de armas provistas por la propia civilización a la que combaten. En defensa de su herencia ancestral contra las erosiones de la civilización moderna, emplean radares, computadoras, rayos láser, gases neurotóxicos y, posiblemente en el futuro, incluso armas nucleares —productos todos ellos del mundo al que retan. En contraste con estas invenciones tecnológicas, otros productos de esta civilización, como la democracia o la idea de los derechos humanos, no son aceptadas en muchos lugares del mundo porque se suponen hostiles a las tradiciones locales.

En otras palabras: el mundo euroamericano ha equipado a otras partes del globo con instrumentos que no solamente pueden destruir los valores de la ilustración que, entre otras cosas, dieron lugar precisamente a la invención de esos instrumentos, sino que incluso podrían acabar con la capacidad de la gente para vivir junta en este planeta.

¿Qué sigue de aquí?

Estoy convencido de que tal estado de cosas representa un reto no sólo para el mundo euroamericano sino también para nuestra civilización como un todo. Es un reto para esta civilización el comenzar a verse a sí misma como una civilización multicultural y multipolar, cuyo significado yace no en minar la individualidad de las diferentes esferas de cultura y civilización sino en permitirles ser más completamente ellas. Esto sólo será posible, incluso, concebible, si todos aceptamos un código; sin embargo, no podrá ni siquiera tomarse en cuenta si resulta ser el producto de unos cuantos que en seguida lo imponen a los demás. Deberá ser expresión de un deseo auténtico compartido por todos, que crece de las genuinas raíces espirituales que yacen bajo la piel de nuestra civilización global y común. Si sólo se le disemina a través de los capilares de esta piel, como se hace con los anuncios de Coca-Cola —como una mercancía ofrecida por

algunos a los demás—, dicho código difícilmente podrá enraizarse en un sentido profundo o universal.

¿Será la humanidad capaz de asumir este reto? ¿Se trata de una idea desesperanzadamente utópica? ¿Será que ya perdimos el control de nuestro destino y estamos condenados a una extinción gradual debida a choques tecnológicos cada vez más cruentos entre culturas, producto de nuestra fatal incapacidad para cooperar frente a catástrofes inminentes, sean éstas ecológicas, sociales o demográficas, o frente a peligros generados por el estado de nuestra civilización como tal?

No lo sé, pero no he perdido la esperanza. Y no he perdido la esperanza porque estoy convencido de que en las más profundas raíces de la mayor parte, sino es que de todas las culturas, yace una similitud esencial, algo que podría constituirse, si de veras se quiere, en un genuino punto de partida para un nuevo código de coexistencia que podría anclarse firmemente en la gran diversidad de tradiciones humanas.

¿Acaso no hemos encontrado en los cimientos de la mayor parte de las religiones y culturas, aunque asuman mil y una formas diferentes, elementos comunes como el respeto por lo que nos trasciende, sea esto el misterio del ser o un orden moral que se levanta por encima de nosotros; cierto imperativo que nos llegan del cielo o de la naturaleza o de nuestros corazones; la creencia en que nuestros hechos nos sobrevivirán; el respeto por nuestros vecinos, por nuestras familias, por ciertas autoridades naturales; el respeto por la dignidad humana y por la naturaleza, y un sentido de solidaridad y benevolencia hacia nuestros invitados que llegan con buenas intenciones?

¿Acaso no es el origen o las raíces comunes de nuestras diversas espiritualidades —cada una de las cuales no es sino otra forma de comprensión humana de la misma realidad— lo que genuinamente puede juntar a los pueblos de las diferentes culturas?

¿Y no están los mandamientos básicos de esta espiritualidad arquetípica en armonía incluso con lo que las personas no religiosas, sin saber exactamente por qué, consideran adecuado y significativo?

Por supuesto que no estoy sugiriendo que a los pueblos modernos se les obligue a venerar a las deidades antiguas y a aceptar los rituales que hace mucho tiempo abandonaron. Estoy

sugiriendo algo diferente: debemos tratar de comprender la conexión o relación profunda que existe entre las diversas formas de nuestra espiritualidad. Debemos rememorar nuestra sustancia moral y espiritual original, que creció a partir de la misma experiencia esencial. Yo creo que ésta es la única manera de alcanzar una genuina renovación de nuestro sentido de responsabilidad por nosotros y por el mundo. Al mismo tiempo, es la única manera de alcanzar una comprensión profunda entre culturas que les permitirá trabajar juntas en una forma verdaderamente ecuménica para crear un nuevo orden mundial.

La epidermis de civilización mundial que cubre el mundo moderno y a la conciencia humana, como sabemos, tiene una naturaleza dual, y cuestiona en todo momento los valores sobre los cuales aquella descansa o se propaga. Los miles de maravillosos logros de esta civilización que trabajan tan bien y que nos enriquecen, también pueden empobrecer, disminuir y destruir nuestras vidas, y frecuentemente lo hacen. En lugar de servir a la gente, muchas de estas creaciones la esclavizan; en lugar de ayudarla a desarrollar sus identidades, se las incautan. Casi cualquier descubrimiento —desde la división del átomo y el desciframiento del DNA hasta la televisión y la computadora— puede voltearse en nuestra contra y utilizarse en detrimento nuestro. Ahora resulta mucho más fácil destruir una ciudad entera por medio de un solo bombardeo aéreo que durante la Primera Guerra Mundial. ¡Y qué fácil sería ahora, en la era de la televisión, para un loco como Hitler o Stalin pervertir el espíritu de una nación! ¿Cuándo un pueblo había tenido el poder que ahora poseemos para alterar el clima del planeta o agotar sus recursos minerales o la riqueza de su fauna y flora en el espacio de unas cuantas décadas? ¿Y con cuánto más potencial destructivo cuentan hoy los terroristas en comparación con los terroristas de principios del siglo?

En nuestra era, parecería que una parte del cerebro humano —la parte responsable de todos estos descubrimientos moralmente neutros— ha tenido un desarrollo excepcional, mientras que la otra parte —aquella que debería estar alerta para garantizar que estos descubrimientos realmente sirvieran a la humanidad y no la destruyesen— se ha quedado atrás catastróficamente.

Sí, independientemente de donde empiece mi reflexión sobre los problemas que aquejan a nuestra civilización, siempre regreso al tema de la responsabilidad humana, que parece incapaz de seguirle el paso a la civilización y prevenirla de volverse en contra de la raza humana. Es como si el mundo se hubiera vuelto demasiado cosa como para poder lidiar con él.

No hay vuelta atrás. Sólo un soñador podría pensar que la solución yace en detener el progreso de la civilización de una manera o de otra. El principal objetivo en la era por venir es algo más: una renovación de nuestro sentido de responsabilidad. Nuestras conciencias deben emparejarse con nuestra razón, de otra manera estamos perdidos.

Creo sinceramente que sólo hay una manera de alcanzar esto: deshaciéndonos de nuestro antropocentrismo egoísta, de nuestro hábito de vernos como amos del universo capaces de hacer lo que se nos antoje con él. Debemos descubrir un nuevo respeto por lo que nos trasciende, por el universo, por la tierra, por la naturaleza, por la vida y por la realidad. Nuestro respeto por otros pueblos, por otras naciones y por otras culturas, sólo puede crecer de un humilde respeto por el orden cósmico y por nuestra conciencia de que formamos parte de él, que es en él que todo lo compartimos y que nada de lo que hacemos está perdido, sino que se convierte en parte de la memoria eterna del ser, en donde todo se juzga.

Una mejor alternativa para el futuro de la humanidad, por lo tanto, yace claramente en imbuir a nuestra civilización de una dimensión espiritual. No se trata simplemente de entender su naturaleza multicultural y encontrar inspiración para la creación de un nuevo orden en las raíces comunes de todas las culturas. También es esencial que la esfera cultural euro-americana —la que creó esta civilización y le enseñó a la humanidad su orgullo destructor— regrese ahora a sus propias raíces espirituales y se convierta en un ejemplo para el resto del mundo en la búsqueda de una nueva humildad.

Las observaciones generales de este tipo no son difíciles de hacer ni son nuevas ni revolucionarias. Las gentes modernas son maestras en describir la crisis y la miseria del mundo que modelamos y por el que somos responsables. Pero somos menos hábiles para poner las cosas en su sitio.

¿Qué es lo que específicamente tendríamos que hacer?

Yo no creo en ninguna llave universal o panacea. No soy defensor de lo que Karl Popper llamó la "ingeniería social holística", básicamente porque tuve que vivir la mayor parte de mi vida adulta bajo circunstancias que fueron producto de un intento de crear una utopía marxista holística. Por lo tanto, sé más de la cuenta sobre esfuerzos de este tipo.

Sin embargo, esto no me libera de la responsabilidad de pensar en formas de construir un mundo mejor.

Por supuesto que no será fácil despertar en la gente un nuevo sentido de responsabilidad por el mundo, la habilidad para conducirse en él como si fuera a vivir para siempre y se le pudiera traer a cuentas en cualquier momento. ¿Quién sabe por cuántos horribles cataclismos más tendrá que pasar la humanidad antes de que este nuevo sentido de responsabilidad se acepte de manera general! Pero esto no significa que todos aquellos que deseen trabajar por él no puedan empezar ya. Se trata de una gran tarea para nosotros, educadores, intelectuales, el clero, artistas, empresarios, periodistas, gente activa en las múltiples formas de la vida pública. Por encima de todos es una tarea para los políticos.

Incluso en la más democrática de las condiciones, los políticos cuentan con una influencia inmensa, posiblemente mayor de lo que creen. Esta influencia no yace en sus mandatos, que en cualquier caso resultan considerablemente limitados. Yace en algo más: en el impacto espontáneo de su carisma en el público.

La principal tarea de la actual generación de políticos no es, creo yo, congraciarse con el público a través de las decisiones que toman o de las sonrisas que despliegan frente a la televisión. No es ganar elecciones y garantizarse un lugar en el sol hasta el fin de los días. Su rol es algo totalmente distinto: asumir su parte de responsabilidad por las perspectivas de largo plazo de nuestro mundo y, por lo tanto, constituirse en ejemplo para el público, bajo cuya mirada ellos trabajan. Su responsabilidad consiste en ver más allá, sin temerle a la posibilidad de no contar con el favor de la gente: imbuir sus acciones de una dimensión espiritual —que por supuesto no es lo mismo que acudir con toda la ostentación posible a los servicios religiosos— explicar una y otra vez —tanto a su público como a sus colegas— que los políticos deberían hacer mucho más que reflejar los

intereses de grupos o cabildos particulares. Después de todo, de lo que se trata en la política es de servir a la comunidad. Lo que significa poner la moral en práctica. ¿Y qué mejor manera de servir a la comunidad y practicar la moral que buscar dentro de la civilización global, esto es, su responsabilidad en la sobrevivencia de la raza humana?

No creo que un político que opte por este camino ponga en peligro su sobrevivencia como tal. Esta es una noción totalmente errónea que asume que el ciudadano es tonto y que el éxito político depende de seguirle la corriente. No es verdad. En todo ser humano dormita una conciencia, algo divino. Es a eso a lo que hay que aporlarle.

Señoras y señores, me encuentro en la que tal vez sea la universidad más famosa del país más poderoso del mundo. Con su permiso diré algunas palabras sobre el tema de las políticas de una gran potencia.

Es obvio que aquellos que tienen el mayor poder e influencia poseen también la mayor de las responsabilidades. Le guste o no, Estados Unidos tiene hoy posiblemente la mayor de las responsabilidades en la dirección que habrá de tomar el mundo. Estados Unidos, por lo tanto, debe reflexionar más profundamente sobre esta responsabilidad.

El aislacionismo nunca ha sido un buen aliado de Estados Unidos. De haber entrado más temprano a la Primera Guerra mundial posiblemente hubiese tenido que pagar con una cantidad mucho menor de muertes.

Lo mismo podría decirse de la Segunda Guerra Mundial. Cuando Hitler estaba preparándose para invadir Checoslovaquia —y al hacerlo finalmente expuso la falta de coraje de las democracias occidentales— su Presidente le escribió una carta el Presidente de Checoslovaquia suplicándole que llegara a un arreglo con Hitler. De no haberse engañado a sí mismo y al mundo con la ilusión de que podría llegarse a un arreglo con ese loco, de haber mostrado algo los dientes, tal vez la Segunda Guerra Mundial no se hubiera dado y no hubieran muerto los miles de jóvenes americanos que finalmente murieron.

De la misma manera, antes del fin de la guerra, si su Presidente —que por lo demás era un hombre extraordinario— le hubiera dado a Stalin un “no” definitivo a su propuesta de dividir

el mundo, tal vez la Guerra Fría, que le costó a Estados Unidos cientos de millones de dólares, tampoco hubiese ocurrido.

Les suplico: no repitan esos errores. Ustedes mismos han tenido que pagar un precio muy alto por ello. Simplemente no hay manera de escapar a las responsabilidades que se tienen como el país más poderoso de la tierra.

Hay mucho más en juego que simplemente pararse frente aquellos que quisieran ver al mundo dividido de nuevo en esferas de interés o subyugar a los que son diferentes o más débiles. Lo que ahora está en juego es la sobrevivencia de la raza humana. En otras palabras, se trata de lo que ya hablamos: de asumir a la civilización moderna como una civilización multicultural y multipolar: de volver nuestra atención a las fuentes espirituales originales de la cultura humana y, por encima de todo, de nuestra propia cultura; de sacar de estas fuentes la fortaleza que requiere la magnánima y valiente construcción de un nuevo orden para el mundo.

Hace no mucho tiempo asistí a una cena de gala con motivo de un importante aniversario. Había cincuenta Jefes de Estado presentes, tal vez más, que venían a honrar a los héroes y víctimas de la mayor guerra en la historia de la humanidad. No se trataba de una conferencia política, sino del tipo de evento social que tiene como motivo principal mostrar hospitalidad y respeto por los invitados. Cuando el plan de distribución de invitados se repartió descubrí que en la mesa junta a la mía no estaban gentes a las que simplemente podría identificarse como Jefes de un Estado particular, como sucedía con el resto de las mesas. Se trataba de la mesa de los “miembros permanentes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y del G7”. Tuve sentimientos encontrados. Por un lado pensé en lo maravilloso que resultaba que los ricos y más poderosos de este mundo tuvieran la oportunidad de verse con frecuencia e incluso en esta cena para hablar informalmente y conocerse mejor. Por otro lado, sentí un escalofrío que recorría mi espalda, ya que no pude dejar de notar que una mesa había sido distinguida como especial y particularmente importante. Se trataba de la mesa de las grandes potencias. De una manera un poco perversa, empecé a imaginar que la gente sentada allí, que comía caviar ruso, nos estaba repartiendo a todos los demás sin preguntarnos siquiera nuestra opinión.

Posiblemente se trata sólo de una extravagancia de un ex —y tal vez futuro— escritor de teatro. Pero quise contarle aquí por una simple razón: para relatar la enorme brecha que existe entre la responsabilidad de las grandes potencias y su arrogancia. Al arquitecto de ese acomodo de asientos —no quiero suponer que no fue ninguno de los presidentes allí presentes— no lo guió un sentido de responsabilidad por el mundo, sino el orgullo banal del poderoso.

Pero es precisamente el orgullo lo que llevará a la humanidad al infierno. Yo estoy sugiriendo una alternativa; aceptar humildemente nuestra responsabilidad por el mundo.

Hay una gran oportunidad en el campo de la coexistencia entre naciones y esferas de civilización, cultura y religión, que debería tomarse y explotarse al máximo. Se trata del surgimiento de las comunidades supranacionales o regionales. Hoy en día ya hay muchas de estas comunidades en el mundo, con características muy diversas y diferentes grados de integración. Yo sinceramente creo en este tipo de aproximación. Creo en la importancia de los organismos que se ubican entre las naciones-Estado y una comunidad mundial, organismos que puedan constituirse en importantes medios de comunicación y cooperación global. Creo que a esta tendencia, en un mundo, como ya mencioné, en el que todos los valles gritan por su independencia, debe dársele el mayor de los apoyos. Estos organismos, sin embargo, no deben constituirse en una expresión de la integración por la integración misma. Deben constituirse en uno de los muchos instrumentos que le permitan a cada región, a cada nación, ser ella misma y ser capaz de cooperar con otros. Es decir, deben constituirse en uno de los muchos instrumentos que le permitan a los países y a los pueblos que estén cercanos geográfica, étnica, cultural y económicamente y que tienen intereses comunes, formar asociaciones y comunicarse mejor entre sí y con el resto del mundo. Al mismo tiempo, todas estas comunidades regionales deben deshacerse del miedo de que otras comunidades se pongan en su contra. Las agrupaciones regionales en áreas que cuentan con tradiciones comunes y una cultura política común deben formar parte natural de la compleja arquitectura política del mundo. La cooperación entre estas regiones debe constituir un componente natural de la cooperación a escala mundial. Mientras la ampliación de la membresía de la

OTAN —para incluir a todos aquellos países que se sienten cultural y políticamente afines a la región que la Alianza decidió defender— siga siendo vista por los rusos como una iniciativa anti-rusa, podremos estar seguros de que Rusia no ha entendido el reto de nuestra era.

La organización mundial más importante es las Naciones Unidas. Yo creo que el cincuenta aniversario de su creación podría aprovecharse para reflexionar sobre la manera de infundirle un nuevo *ethos*, una nueva fuerza, un nuevo significado, y hacer de ella la arena verdaderamente más importante para la buena cooperación entre todas las culturas que conforman nuestra civilización planetaria.

Pero ni el fortalecimiento de las estructuras regionales ni el fortalecimiento de las Naciones Unidas salvarán al mundo si ambos procesos no son informados por ese renovado cargo espiritual al que veo como la única esperanza para la sobrevivencia de la raza humana otro milenio más.

He hecho mención a lo que pienso es el deber de los políticos: hay, sin embargo, otra fuerza que cuenta con tanta influencia, o quizá más, sobre el estado general de la mente que los políticos. Me refiero a los medios de comunicación.

Sólo hasta que el destino me mandó al reino de las altas esferas políticas pude constatar el poder dual de los medios de comunicación. Este impacto dual no es una característica de estos medios: es simplemente una parte o una expresión más de la naturaleza dual de la civilización actual.

Gracias a la televisión el mundo entero descubrió en el curso de una noche que existe un país que se llama Ruanda en donde la gente está sufriendo más allá de lo concebible. Gracias a la televisión es posible hacer por lo menos algo para ayudar a aquellos que sufren. Gracias a la televisión el mundo entero, en el curso de unos segundos, se desconcertó y horrorizó ante lo que sucedió en la ciudad de Oklahoma y, al mismo tiempo, entendió que se trataba de una advertencia para todos. Gracias a la televisión el mundo todo sabe que existe un país llamado Bosnia y Herzegovina y que desde el momento mismo de su reconocimiento la comunidad internacional ha tratado, sin éxito, de dividirlo en minúsculos Estados de acuerdo con los deseos de los señores de la guerra, quienes no han sido reconocidos por nadie como representantes legítimos de pueblo alguno.

Este es el lado maravilloso de los medios de comunicación de hoy en día, o mejor, de aquellos medios que se dedican a la difusión de noticias. La humanidad le agradece a todos esos valerosos reporteros que arriesgan su vida en cualquier sitio en donde surge el mal con el fin de hacer consciente de este hecho a todo el mundo.

Sin embargo, también hay un lado, menos glamoroso, de la televisión: aquél que se regodea en los horrores del mundo o, de manera imperdonable, los vuelve un lugar común, o estimula a los políticos a volverse estrellas de la televisión. ¿En donde está escrito que aquél que es bueno en la televisión es un buen político? Yo no dejo de sorprenderme de lo mucho que dependo de los editores y directores de televisión o del hecho de que mi imagen pública depende más de ellos que de mí mismo. No dejo de sorprenderme de cuán importante es sonreír apropiadamente frente a las cámaras de televisión o elegir la corbata adecuada: de cómo la televisión me fuerza a expresar mis pensamientos de la manera más sintética posible, con agudezas, slogans o sonidos: de lo fácil que mi imagen televisiva puede hacerse distinguir de mi verdadero yo. Todo esto me sorprende y al mismo tiempo me convence de que no sirve a ningún propósito bueno. Yo conozco políticos que han aprendido a verse a sí mismo sólo como lo hace la cámara de televisión. La televisión les ha expropiado sus personalidades y las ha convertido en sombras televisivas de sus viejos seres. Incluso me he llegado a preguntar si duermen asumiendo poses agradables para la televisión.

No me siento ultrajado por la televisión o la prensa por distorsionar lo que digo o por ignorarlo o por editarme con el fin de hacerme aparecer como un monstruo. No me enoja con los medios cuando constato que el ascenso o la caída de un político depende más de ellos que del político involucrado. A mí me interesa otra cosa, la responsabilidad de aquellos que tienen en sus manos los medios de comunicación. Ellos también tienen responsabilidades por el mundo y por el futuro de la humanidad. Así como la división del átomo puede enriquecer a la humanidad de mil y una manera, así también la televisión puede tener consecuencias buenas y malas. Puede de una manera rápida sugerente y a un grado sin precedentes diseminar el espíritu de comprensión, humanidad, solidaridad y espiritualidad o puede

idiotizar a naciones y continentes enteros. Y así como el uso de la energía atómica depende únicamente de nuestro sentido de responsabilidad, así el uso adecuado del poder de la televisión para entrar prácticamente en todos los hogares y en todas las mentes humanas depende de nuestra responsabilidad también.

La posibilidad de salvar el mundo de todo aquello que hoy lo amenaza depende por encima de todo de si los seres humanos recuperan su sentido común, de si comprenden el grado de su responsabilidad y descubren una nueva relación con el milagro mismo del ser. El mundo está en manos de todos. Y sin embargo hay quienes tienen más responsabilidad que otros.

Mientras mayor es la influencia de una persona —sea político o locutor de televisión— mayores son las demandas y su sentido de responsabilidad y menor debiera ser la búsqueda de sus intereses personales.

Señoras y señores, para concluir permítanme hacer un comentario personal. Yo nací en Praga y viví allí durante décadas. No se me permitió estudiar adecuadamente ni visitar otros países. No obstante, a mi madre nunca la abandonó uno de sus sueños secretos y más extravagantes: que un día pudiera yo estudiar en la Universidad de Harvard. El destino no me permitió cumplir con su sueño. Pero pasó otra cosa, algo que ni siquiera a mi madre se le ocurrió: recibí un doctorado de Harvard sin haber siquiera estudiado allí.

Más aún. He podido visitar Singapur y muchos otros exóticos lugares. He podido constatar lo pequeño que es el mundo y ser consciente de lo mucho que se atormenta con cosas que no deberían atormentarlo si la gente encontrara dentro de sí un poco más de coraje, un poco más de esperanza, un poco más de responsabilidad, un poco más de comprensión mutua y amor.

No sé si mi madre me está viendo en estos momentos desde el cielo. Si así es, me puedo imaginar lo que está pensando: que no debiera yo estar metiendo mis narices en asuntos que sólo la gente que estudió correctamente ciencias políticas en Harvard tiene el derecho de discutir.

Espero que ustedes no piensen lo mismo.

FUENTES

Primera Parte: Teorías Clásicas sobre el Origen del Estado Democrático

Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes* (Editorial Porrúa, S.A., México, 1971).

Miranda, Carlos, *La Idea del Contrato Social en la Tradición Inglesa*.

Hamilton, Alexander; Madison, James; Jay, John, *El Federalista* (Fondo de Cultura Económica, México, 1974).

Segunda Parte: Los Derechos en la Democracia

Naciones Unidas, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, en La Carta Internacional de Derechos Humanos (Naciones Unidas, Nueva York, 1988).

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

Juan XXIII, *Pacem in Terris* (Ediciones Cías, Buenos Aires, 1963).

La Constitución Española de 1978 (Boletín Oficial del Estado, España).

Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (Editorial La Sagrada Familia, Guatemala, 1991).

Organización de Estados Americanos, *Compromiso de Santiago con la Democracia y la Renovación del Sistema Interamericano* (OEA, Santiago, Chile, 1991).

Tercera Parte: Las Bases de la Democracia

de Tocqueville, Alexis, *La Democracia en América* (Fondo de Cultura Económica, México, 1982).

Weber, Max, "El Papel de las Ideas en la Historia", en A. Etzioni et al., *Los Cambios Sociales: Fuentes, Tipos y Consecuencias* (Fondo de Cultura Económica, México, 1968).

Weber, Max, "La Rutinización del Carisma", en A. Etzioni et al., *Los Cambios Sociales: Fuentes, Tipos y Consecuencias* (Fondo de Cultura Económica, México, 1968).

Dahl, Robert, *Prefacio a la Democracia Económica* (Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1990).

Lipset, Seymour Martin, *El Hombre Político: las Bases Sociales de la Política* (Ediciones Tecno-Rcy, Buenos Aires, 1988).

Cuarta Parte: Las Dictaduras y las Democracias en el Siglo XX

Popper, Karl, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Editorial Paidós, Buenos Aires, 1981).

Friedrich, Carl y Brzezinski, Zbigniew, "Las Características Generales de la Dictadura Totalitaria", en Jean Blondel et al., eds., *El Gobierno: Estudios Comparados* (Alianza Editorial, Madrid, 1981).

Sartori, Giovanni, *Aspectos de la Democracia* (Editorial Limusa-Wiley, México, 1965).

Silva-Herzog, Jesús, *Ley y Poder (Democrático)* (Revista Nexos, México, mayo 1996).

Quinta Parte: Oposición y Sociedad Civil

Havel, Václav, *El Poder de los sin Poder* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1990).

O'Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe, *Transiciones desde un Gobierno Autoritario: Conclusiones Tentativas sobre Democracias Inciertas* (Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1988).

Linz, Juan, "Las Diversas Formas de Estado y Sociedad Civil", en *Sociedad Civil o Estado: ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?* (Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1991).

Pérez-Díaz, Víctor, *España Puesta a Prueba: 1976-1996* (Alianza Editorial, Madrid, 1996).

Agüero, Felipe, "Democratización, Ejército e Incertidumbre", en *Militares, Civiles, y Democracia: la España Postfranquista en Perspectiva Comparada* (Alianza Editorial, Madrid, 1995).

Jingsheng, Wei, "La Quinta Modernización", en *The Democracy Reader*, Diane Ravitch and Abigail Thernstrom, eds., (Harper Collins Publishers, Nueva York, 1992).

Federación por una China Democrática, "Declaración de la Federación por una China Democrática", en *The Democracy Reader*, Diane Ravitch and Abigail Thernstrom, eds., (Harper Collins Publishers, Nueva York, 1992).

Sexta Parte: La Violencia Como Política

King, Jr., Martin Luther, "New Day in Birmingham", en *Why We Can't Wait* (Harper and Row Publishers, Nueva York, 1964).

King, Jr., Martin Luther, "Letter from Birmingham Jail", en *Why We Can't Wait* (Harper and Row Publishers, Nueva York, 1964).

Gandhi, Mohandas, "El Autogobierno de la India", en G. Arias, ed., *La No-Violencia: Arma Política* (Nova Terra, Barcelona, 1976).

Gandhi, Mohandas, "El Hombre y la Máquina", en G. Arias, ed., *La No-Violencia: Arma Política* (Nova Terra, Barcelona, 1976).

Tolstoi, Leo, "El Reino de los Cielos está en Vosotros", en G. Arias, ed., *La No-Violencia: Arma Política* (Nova Terra, Barcelona, 1976).

Thoreau, Henry, "Desobediencia Civil", en G. Arias, ed., *La No-Violencia: Arma Política* (Nova Terra, Barcelona, 1976).

Mellado, Manuel Gutiérrez, *Un Soldado de España* (Editorial Argos-Vergara, Barcelona, 1983).

Séptima Parte: Conclusión

Havel, Václav, *Tarea para Políticos* (Revista Nexos, México, septiembre, 1996).

**Para Más Información Sobre Los Derechos
Humanos, Por Favor Escriba A:**

Amnesty International

One Easton Street,
Londres WC1X8DJ, Inglaterra

Comisión Interamericana de Derechos Humanos

1889 F Street, NW,
Washington, DC 20036, USA

Freedom House

1316 18th Street, NW,
Washington, DC 20036, USA

Of Human Rights

1320 19th Street N.W. Suite 600
Washington, DC 20036, USA

Naciones Unidas

Sr. Carl Johan Groth,
Centro para los Derechos Humanos,
Naciones Unidas en Ginebra,
1211 Ginebra, Suiza.