

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA

Andrew Heywood



tirant lo blanch

Colección **Ciencia Política**

32

Introducción a la teoría política

Autor

ANDREW HEYWOOD

Traducción

RAMÓN COTARELO

tirant lo blanch

Valencia, 2010

Copyright © 2010

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito del autor y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com (<http://www.tirant.com>).

Directores de la Colección:

ISMAEL CRESPO MARTÍNEZ
Profesor titular de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Murcia

PABLO OÑATE RUBALCABA
Catedrático de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Valencia

© ANDREW HEYWOOD

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT LO BLANCH
C/ Artes Gráficas, 14 - 46010 - Valencia
TELEF.: 96/361 00 48 - 50
FAX: 96/369 41 51
Email: tlb@tirant.com
<http://www.tirant.com>
Librería virtual: <http://www.tirant.es>
DEPOSITO LEGAL: V -
I.S.B.N.: 978-84-9876-846-6
IMPRIME: GUADA IMPRESORES, S.L.
MAQUETA: PMc Media

Si tiene alguna queja o sugerencia envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia por favor lea en www.tirant.net/index.php/politicas-de-empresa nuestro Procedimiento de quejas.

Para Kate, Roger, Elsie y Stan

“...el desaliño de nuestro lenguaje facilita los pensamientos absurdos”.

George Orwell, “Politics and the English Language”.

“Si escuchamos es posible que nos convenzan y una persona que permite que la convenzan mediante un razonamiento es una persona completamente irracional”.

Oscar Wilde, *Un marido ideal*.

“Cuando empleo una palabra”, dijo Humpty Dumpty en un tono algo despreciativo, “significa lo que decido que signifique. Ni más ni menos”.

“La cuestión es”, dijo Alicia, “si puedes hacer que las palabras signifiquen cosas tan diferentes”

“La cuestión es”, dijo Humpty Dumpty, “quién manda. Eso es todo”.

Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*.

ÍNDICE

Prefacio a la tercera edición	17
-------------------------------------	----

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN: LOS CONCEPTOS Y LAS TEORÍAS EN LA POLÍTICA

Introducción	19
El lenguaje y la política	20
La comprensión de los conceptos políticos	21
¿Qué es la teoría política?	24
La teoría política en el siglo XXI	29
Resumen	32
Bibliografía complementaria	33

Capítulo 2

LA NATURALEZA HUMANA, EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Introducción	35
La naturaleza humana	36
El individuo	46
La sociedad	62
Resumen	72
Bibliografía complementaria	72

Capítulo 3**LA POLÍTICA, EL GOBIERNO Y EL ESTADO**

Introducción	73
La política	74
El gobierno.....	88
El Estado	98
Resumen	112
Bibliografía complementaria	112

Capítulo 4**LA SOBERANÍA, LA NACIÓN Y EL SUPRANACIONALISMO**

Introducción	113
La soberanía	114
La nación	121
El supranacionalismo	134
Resumen	144
Bibliografía complementaria	144

Capítulo 5**EL PODER, LA AUTORIDAD Y LA LEGITIMIDAD**

Introducción	147
El poder	148
La autoridad.....	156
La legitimidad	169
Resumen	178
Bibliografía complementaria	178

Capítulo 6
EL DERECHO, EL ORDEN Y LA JUSTICIA

Introducción	179
El derecho	180
El orden	190
La justicia	200
Resumen	210
Bibliografía complementaria	211

Capítulo 7
LOS DERECHOS LAS OBLIGACIONES Y LA CIUDADANÍA

Introducción	214
Los derechos	214
Las obligaciones	227
La ciudadanía.....	235
Resumen	251
Bibliografía complementaria	251

Capítulo 8
LA DEMOCRACIA, LA REPRESENTACIÓN Y EL INTERÉS PÚBLICO

Introducción	253
La democracia	254
La representación	266
El interés público	273
Resumen	285
Bibliografía complementaria	285

Capítulo 9**LA LIBERTAD, LA TOLERANCIA Y LA LIBERACIÓN**

Introducción	288
La libertad	288
La tolerancia	300
La liberación.....	308
Resumen	318
Bibliografía complementaria	319

Capítulo 10**LA IGUALDAD, LA JUSTICIA SOCIAL Y EL BIENESTAR**

Introducción	321
La igualdad.....	322
La justicia socia.....	332
El bienestar	341
Resumen	354
Bibliografía complementaria	354

Capítulo 11**LA PROPIEDAD, LA PLANIFICACIÓN Y EL MERCADO**

Introducción	358
La propiedad.....	358
La planificación	367
El mercado.....	375
Resumen	387
Bibliografía complementaria	387

Capítulo 12

LA TRADICIÓN, EL PROGRESO Y LA UTOPIÍA

Introducción	389
La tradición	390
El progreso.....	398
La utopía.....	408
Resumen	420
Bibliografía complementaria	420
ÍNDICE DE RECUADROS.....	439

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

El propósito de este libro era en primer lugar ser una introducción a la política mediante el análisis de las ideas políticas y de su relación con la práctica política; en segundo lugar ser una guía para los conceptos más importantes que surgen en el análisis político; y en tercer lugar servir como introducción a la teoría política. La nueva edición trata de hacer que se adapte mejor al tercer objetivo a base de tomar en consideración las aportaciones contemporáneas de la teoría política y la cambiante importancia de las escuelas de pensamiento político en competencia entre sí.

La estructura básica y el alcance general de la obra no han cambiado en lo esencial. Los conceptos que figuran en ella se han escogido por la función central que tienen en el análisis político. Se han conjuntado en grupos de tres temas interrelacionados para que cada capítulo trate de un tema diferente cuya naturaleza se presenta en la introducción. Además de la actualización general, los cambios principales de la tercera edición son los siguientes:

Se ha prestado mayor atención a las cuestiones de la identidad y la diferencia, especialmente relacionadas con el creciente pluralismo cultural y ético de la sociedad contemporánea. Aunque se siga considerando que Marx y el marxismo son de permanente importancia, el tratamiento de la teoría política marxista se ha reducido para que refleje el colapso o la transformación del marxismo “realmente existente”. Se ha revisado el capítulo 1 para ampliar el tratamiento de la teoría política y considerar algunos de los problemas y dificultades que afronta la disciplina en el siglo XXI. En otras partes se toman en consideración temas nuevos en la teoría política como la gobernanza (capítulo 3)^{1 2}, la globalización (capítulo 4) y las consecuencias de la política de la diferencia (capítulo 9). El actual capítulo 7 aborda la cuestión de la ciudadanía diferenciada y estudia el multiculturalismo como una tradición del pensamiento político. El capítulo 12 se ha reestructurado profundamente para centrarlo de modo más eficaz en el tema del cambio político mediante el estudio de las

- 1 Notas del traductor: Cuando las peculiaridades de la Teoría Política, las del idioma inglés y/o las de la cultura política anglosajona así lo hagan aconsejable, el lector encontrará a pie de página las convenientes notas del traductor tratando de aclarar cuestiones que puedan prestarse a confusión para lectores de lengua española. Es decir, todas las notas a pie de página son notas del traductor.
- 2 El término inglés *governance*, en realidad significa “buen gobierno”, pero parece haberse generalizado el anglicismo “gobernanza” en los escritos politológicos y así quedará aquí.

ideas rivales de tradición, progreso y utopía. Nuevos recuadros de “pensadores” proporcionan un tratamiento más completo de figuras esenciales del pensamiento político y los recuadros de las “escuelas de teoría política” se han actualizado y ampliado. Los libros de que se habla en el texto (no los que se contienen en los recuadros) aparecen con la fecha de su última edición, como se relacionan en la bibliografía y, cuando es conveniente, también con la fecha de su primera edición³.

Quisiera expresar mi agradecimiento profundo a Andrew Gamble y Peter Jones que leyeron el borrador de la primera edición e hicieron amplios comentarios. Su consejo y sus críticas fueron constructivos, inteligentes y, sin duda, mejoraron el libro, haciendo que el examen de una serie de cuestiones fuera más profundo y agudo. Como siempre mi editor, Steven Kennedy, ha sido una fuente constante de entusiasmo, ánimo y apoyo. Sin embargo, la persona más importante ha sido mi esposa Jean. Participó en todos los estadios de la producción del libro aceptando la responsabilidad exclusiva por la preparación del manuscrito y cuidándose de la edición del conjunto de la obra. Por último, mis hijos Mark y Robin merecen mención aquí por permitirme dedicarme a la publicación en lugar de a las atenciones paternas y por mantenerme provisto de café mientras tanto.

3 Siempre que ha sido posible encontrarla se ha incluido la traducción española del texto con sus datos bibliográficos.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN: LOS CONCEPTOS Y LAS TEORÍAS EN LA POLÍTICA

Introducción.

El lenguaje y la política.

La comprensión de los conceptos políticos.

¿Qué es la teoría política?

La teoría política en el siglo XXI.

Resumen.

Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

Sería equívoco, incluso evidentemente absurdo, sostener que el conflicto político no refleja más que confusión en el uso del lenguaje. Es cierto que los enemigos suelen discutir, pelear e incluso guerrear diciendo cada uno de ellos que están “defendiendo la libertad”, “amparando la democracia” o que “la justicia está de nuestro lado”. De nada serviría, sin duda, que bajara de los cielos un Gran Lexicógrafo para pedir a las partes del conflicto que definan los términos que usan antes de seguir adelante, precisando qué entiendan por “libertad”, “democracia” o “justicia”. En otras palabras, la política no se podrá reducir jamás a la semántica. Y sin embargo también es cierto que el desaliño en el empleo del lenguaje ampara la ignorancia y perpetúa los equívocos.

El lenguaje es a la vez un instrumento con el que pensamos y un medio con el que nos comunicamos con otros. Si el lenguaje que empleamos es confuso o se entiende mal no sólo es difícil expresar nuestros puntos de vista y opiniones con cierto grado de exactitud sino que también es imposible saber lo que estamos pensando. Este libro pretende clarificar y estudiar los conceptos y teorías más importantes que se emplean en el análisis político y, al hacerlo, pretende proporcionar una introducción a algunas de las controversias más frecuentes en el pensamiento político. Esta introducción intenta explicar la dificultad de la tarea. ¿Es posible elaborar un vocabulario neutral y científico para la política? De no serlo, ¿cuáles son las consecuencias? ¿Por qué es tan frecuente que los conceptos políticos sean objeto de controversias intelectuales e ideológicas? ¿En qué medida los desarrollos recientes de la teoría política ponen en duda la idea misma de verdad objetiva?

EL LENGUAJE Y LA POLÍTICA

Con independencia de cualquier otra cosa la política es una actividad social. En consecuencia se lleva a cabo por medio del lenguaje, ya sea en libros, panfletos o manifiestos escritos, pintado en pancartas y paredes o bien hablado en reuniones, gritado en asambleas o cantado en manifestaciones y marchas. A primera vista el lenguaje es algo sencillo: un sistema de expresiones que emplea símbolos, en este caso *palabras* para representar *cosas* entre las que puede haber objetos físicos, sentimientos, ideas, etc. Esto implica que el lenguaje es esencialmente pasivo, que su función es reflejar la realidad tan exactamente como sea posible así como un espejo refleja la realidad ante él. Sin embargo el lenguaje es también una fuerza positiva y activa, capaz de incendiar la imaginación y azuzar las emociones. Las palabras no solamente reflejan las realidades en torno nuestro sino que ayudan a configurar lo que vemos y estructuran nuestra actitud hacia ello. En efecto, el lenguaje ayuda a crear el mundo.

Este problema es especialmente grave en la política porque es frecuente que se valgan del lenguaje aquellos que tienen interés en manipular y confundir: los políticos profesionales. Al estar primeramente interesados en el fomento de una causa, a los políticos les importa menos la precisión de su lenguaje que su valor como propaganda. En consecuencia el lenguaje no es simplemente un medio de comunicación; es un arma política; se ajusta y amolda para transmitir una intencionalidad política. Los Estados justifican su propia “disuasión nuclear” en tanto que condenan a otros Estados por almacenar “armas de destrucción masiva”. La invasión de otro país puede describirse como una “violación” de su soberanía o como la “liberación” de su pueblo. De modo parecido cabe ignorar las bajas civiles de la guerra como “daños colaterales” y el genocidio casi parece algo tolerable cuando se describe como “limpieza étnica”. El lenguaje que emplean los políticos parece convertir el eufemismo en una forma de arte que a veces se acerca a los extremos absurdos de la “Neohabla”, el lenguaje del ministerio de la Verdad en 1984, de George Orwell, que declara que la guerra es la paz, la libertad la esclavitud y la ignorancia, fortaleza.

Desde fines del siglo XX ha venido dándose un debate de especial importancia acerca de la “corrección política” (a veces conocida sólo como CP) en el empleo del lenguaje. A instancias de los movimientos feminista y en pro de los derechos civiles se ha pretendido purgar al lenguaje de implicaciones racistas, sexistas o de naturaleza humillante o despreciativa. Según este punto de vista el lenguaje refleja siempre la estructura de poder de la sociedad en su conjunto y por tanto discrimina a favor de los grupos dominantes y en contra de los subalternos. Ejemplos evidentes son el empleo del término “hombre” para designar a la raza humana o las referencias a las minorías étnicas como “negros” o “gente de color” y la descripción de los países del Tercer Mundo como “subdesarrollados”. La finalidad de la “corrección política” es elaborar una terminología no sesgada que permita que se entable el debate político en un lenguaje no discriminatorio contrarrestando de este modo prejuicios y presunciones profundamente

enraizados. La dificultad que plantea esta posición es que la esperanza en un lenguaje no sesgado y objetivo en el discurso político puede resultar ilusoria. En el mejor de los casos los términos e imágenes “negativos” se pueden sustituir por otros “positivos”; por ejemplo, los “discapacitados” pueden pasar a llamarse “capacitados diferentemente” y los Estados pueden estar “en vías de desarrollo” en lugar de ser “subdesarrollados” (incluso aunque esto implique que quedan por detrás de los países “desarrollados”). Además los críticos de la “corrección política” sostienen que ésta aplica un corsé ideológico al lenguaje que empobrece su fuerza descriptiva e impone una forma de censura al impedir que puedan expresarse puntos de vista “incorrectos”.

Si el intento de emplear un vocabulario neutral y científico en la política no es viable, ¿qué consecuencias se derivan de ello? Lo menos y quizá lo más que podamos hacer es ser claros respecto a las palabras que empleamos y los significados que les asignamos. La finalidad es la que apuntaba George Orwell en su ensayo pionero “Politics and the English Language” (“La política y la lengua inglesa”) (1957): el lenguaje debe ser “un instrumento para expresar el pensamiento y no para ocultarlo o impedirlo”. Cuando se hace una observación estúpida su estupidez debiera ser obvia incluso para quien la hace. Sin embargo esto requiere algo más que una mera serie de definiciones. Una definición vincula una palabra a un significado preciso, algo difícil de hacer con los términos políticos porque estos transmiten ideas, conceptos y valores que son muy complejos en sí mismos y a menudo muy controvertidos. Además la mayor parte de los términos políticos acarrea un pesado bagaje ideológico, un conjunto de presunciones y creencias que influye en cómo se usan las palabras y qué significados se les atribuyen. Por último se corre el riesgo de olvidar el aviso de Samuel Johnson de que “las palabras son las hijas de la tierra y las cosas los hijos del cielo”. En otras palabras, el lenguaje tiene siempre un valor limitado. Por muy cuidadoso que sea el empleo de las palabras y muy rigurosamente que se defina sus significados el lenguaje tiende a simplificar y falsear la complejidad infinita del mundo real. Si confundimos la “palabra” con la “cosa” corremos el riesgo de hacer lo que dice el adagio zen, esto es, confundir el dedo que señala la luna con la luna misma.

LA COMPRENSIÓN DE LOS CONCEPTOS POLÍTICOS

Este libro indaga en la teoría política explorando el empleo y significado de conceptos políticos clave, engarzados en grupos relacionados entre sí. Sin embargo los conceptos suelen ser clientes escurridizos y tal es en especial el caso con los conceptos políticos. En su sentido más simple un concepto es una idea general acerca de algo habitualmente expresado en una sola palabra o una frase breve. Un concepto es algo más que un nombre propio o el nombre de una cosa. Por ejemplo, no es lo mismo hablar acerca de un gato (un gato concreto y único) que

tener un concepto general de un “gato”. El concepto de gato no es una “cosa” sino una “idea” un idea compuesta por varios atributos que prestan al gato su aspecto característico: “un mamífero con pelo”, “pequeño”, “doméstico”, “caza ratones”, etc. Del mismo modo el concepto de “presidencia” se refiere no a un presidente en concreto sino a un conjunto de ideas acerca de la organización del poder ejecutivo. Los conceptos por tanto son “generales” en el sentido de que pueden referirse a una serie de objetos; más aun, a cualquier objeto que se ajuste a la misma idea general.

La formación de conceptos es un paso esencial en el proceso de razonamiento. Los conceptos son “utensilios” con los que pensamos, criticamos, argumentamos, explicamos y analizamos. La mera percepción del mundo exterior no nos proporciona en sí misma conocimiento acerca de él. Para comprender el mundo tenemos que dotarlo de significado, cosa que hacemos mediante la construcción de conceptos. En resumen, para tratar un gato como un gato primero tenemos que tener un concepto de lo que es un gato. Precisamente lo mismo sucede con el proceso del razonamiento político: fabricamos nuestro conocimiento del mundo político no limitándonos a contemplarlo sino elaborando y refinando conceptos que nos ayudan a dotarlo de significado. En este sentido, los conceptos son los ladrillos del conocimiento humano.

El primer problema que aparece con los conceptos políticos es que a menudo, y algunos dirán que siempre, son difíciles de distinguir de los puntos de vista morales, filosóficos e ideológicos de quienes los postulan. Así se reconoce explícitamente en el caso de los conceptos prescriptivos o normativos a los que se considera habitualmente como “valores”. Los valores hacen referencia a principios o ideales morales que *debieran*, o *tendrían que* realizarse. Ejemplos de valores políticos son la justicia, la libertad, los derechos humanos y la tolerancia. Al contrario, otra serie de conceptos que se conocen habitualmente como conceptos descriptivos o positivos se supone que tienen un anclaje más seguro en los “hechos” que tienen existencia objetiva y demostrable: se refieren a *lo que es*. En este sentido conceptos como “poder”, “autoridad”, “orden público” y “ley” se consideran descriptivos antes que normativos. Así como cabe comprobar si los hechos son verdad o mentira los conceptos descriptivos suelen presentarse como “neutrales” y ajenos a los valores. Sin embargo en política los hechos y los valores están siempre interrelacionados y hasta los conceptos aparentemente descriptivos tienden a “cargarse” de implicaciones morales e ideológicas. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso del concepto de “autoridad”. Si se define la autoridad como “el derecho a influir en el comportamiento de los demás” es posible sin duda emplear el concepto descriptivamente para decir quién posee autoridad y quién no y examinar las bases sobre las que se ejerce. Sin embargo es imposible separar por entero el concepto de los juicios de valor acerca de cuándo, cómo y por qué *debe* ejercerse la autoridad. En resumen, nadie es neutral respecto a la autoridad. Por ejemplo, mientras los conservadores, que subrayan la importancia del orden y la disciplina, tienden a considerar la autoridad como justa y saludable, los anarquistas, que creen que todos los

sistemas de gobierno son intrínsecamente indeseables, rechazan la autoridad como algo directamente opresivo.

El segundo problema es que los conceptos políticos suelen convertirse en temas de polémicas intelectuales e ideológicas. Como se señaló más arriba no es infrecuente que se produzcan discusiones políticas entre gente que afirma defender el *mismo* principio o ideal. Esto se observa en los intentos de establecer una interpretación especial de un concepto como objetivamente correcta, como en el caso de la “verdadera” democracia, la “verdadera” libertad, la “verdadera” justicia, etc. W. B. Gallie (1955/56) señaló una forma de salir del dilema al decir que en los casos de conceptos como “poder”, “justicia” y “libertad” la polémica es tan inconciliable que no es posible establecer una definición neutral o aceptada. Gallie sostiene que es preciso reconocer que estos son “conceptos esencialmente discutibles”. En efecto cada término comprende una serie de conceptos rivales ninguno de los cuales puede entenderse como su “verdadero” significado. Reconocer que un concepto es “esencialmente discutible”, sin embargo, no supone abandonar el intento de comprenderlo, sino reconocer que versiones opuestas de él pueden ser igualmente válidas. No obstante este punto de vista tropieza con dos tipos de críticas (Ball, 1988). En primer lugar muchos teóricos que intentan aplicar el criterio de Gallie, por ejemplo Lukes (1974) con respecto al “poder” siguen defendiendo su interpretación preferida del concepto frente a las de sus rivales. Esta negativa a aceptar que todas las versiones del concepto sean igualmente válidas da lugar a un debate y controversia continuados que en algún momento del futuro podría llevar al surgimiento de un único concepto sobre el que hubiera acuerdo. En segundo lugar hoy se discute sobre conceptos acerca de los que antaño hubo acuerdo generalizado. Por ejemplo la amplia y profunda discrepancia que rodea actualmente el concepto de “democracia” surgió tan solo a fines del siglo XVIII conjuntamente con formas nuevas de pensamiento ideológico. En consecuencia quizá sea mejor tratar los conceptos controvertidos como “actualmente” controvertidos (Birch, 1993) o como “contingentemente” controvertidos (Ball, 1997).

El último problema que plantean los conceptos políticos es lo que podemos llamar el de su fetichismo. Esto sucede cuando se trata a los conceptos como si tuvieran existencia concreta separada de la de los seres humanos que los usan o incluso dominaran a estos. En resumen se trata a las palabras como si fueran cosas en lugar de utensilios para comprender las cosas. El sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) trató de resolver este problema clasificando algunos conceptos concretos como “tipos ideales”. Un tipo ideal es un constructo mental con el que se hace un intento de extraer algún significado de una realidad por otro lado casi infinitamente compleja mediante la presentación de un extremo lógico. Los tipos ideales por tanto son instrumentos explicativos, no aproximaciones a la realidad. No “agotan la realidad” ni ofrecen un ideal ético. Conceptos como “democracia”, “derechos humanos” y “capitalismo” son mucho más definidos y coherentes que las realidades deformes que tratan de describir. El propio Weber trató la “autoridad” y la “burocracia” como tipos ideales. La importancia de reconocer conceptos concretos como tipos ideales es que hace

hincapié en el hecho de que los conceptos sólo son instrumentos analíticos. Por este motivo lo mejor no es considerar los conceptos o tipos ideales como “verdaderos” o “falsos” sino solamente como más o menos útiles.

Quienes han intentado subrayar el carácter contingente de los conceptos políticos han sido los teóricos que se adscriben al postmodernismo. Han criticado la búsqueda “tradicional” de valores universales aceptables para todos bajo el argumento de que ello presupone que existe una perspectiva racional desde la que cabe juzgar todos los valores y las pretensiones de conocimiento. El hecho de que subsista un desacuerdo fundamental acerca del lugar de dicha perspectiva implica que hay una multiplicidad de posiciones éticas y políticas legítimas y que nuestro lenguaje y nuestros conceptos políticos sólo son válidos en el contexto en el que surgen y se emplean. En su formulación más extrema, por ejemplo en la que mantienen los escritos “deconstructivistas” del filósofo francés Jacques Derrida (véase pág. 25) es ilusorio creer que el lenguaje y, en consecuencia, los conceptos puedan “ajustarse” al mundo. Desde esta perspectiva todo lo que podemos hacer es reconocer cómo el lenguaje construye la realidad a través de nosotros y para nosotros. Como lo expresa Derrida, “fuera del texto no hay nada”. El problema con este punto de vista no es solamente que se desmiente a sí mismo (este sistema conceptual, como todos los sistemas conceptuales, tiene que ser falso) sino que desemboca en un relativismo epistemológico que presenta la búsqueda de la verdad como algo sin esperanza. La ciencia, como todos los demás modos de pensamiento o disciplinas académicas es únicamente otro “discurso” (esto es, un lenguaje que estructura la comprensión y el comportamiento y, de paso, aumenta el poder.)

¿QUÉ ES LA TEORÍA POLÍTICA?

Habitualmente se entiende que el estudio de la política abarca dos subdivisiones; algunos dicen que tres. De un lado está lo que se llama ciencia política y, de otro, la teoría política o la filosofía política, términos que suelen emplearse indistintamente pero entre los cuales a veces se trazan distinciones. Aunque la ciencia política fue una hija del siglo XX, se alimenta de raíces que se retrotraen al empirismo del siglo XVII. La “ciencia” se refiere a una forma de adquirir conocimiento mediante la observación, la experimentación y la medición. Su rasgo principal, el “método científico”, implica verificar o falsar hipótesis contrastándolas con las pruebas empíricas utilizando preferiblemente experimentos que puedan repetirse. El estatus cuasi incuestionable que ha alcanzado la ciencia en el mundo contemporáneo se basa en su pretensión de ser objetiva y axiológicamente neutra y, por lo tanto, el único medio seguro de descubrir la verdad. La ciencia política por tanto es esencialmente empírica y pretende describir, analizar y explicar el Estado y otras instituciones políticas de un modo riguroso e imparcial. El punto culminante del entusiasmo por

una “ciencia de la política” se produjo en los decenios de 1950 y 1960 con el surgimiento, especialmente notorio en los Estados Unidos de América de una forma de análisis político que dependía grandemente del conductualismo. El conductualismo se derivó de una escuela de psicología (conocida como conductismo) que, como se deduce de su nombre, estudia solamente el comportamiento observable y mensurable de los seres humanos. Esto animó a algunos analistas políticos como David Easton a creer que la ciencia política podía adoptar la metodología de las ciencias naturales, lo que llevó a una proliferación de estudios en campos como el comportamiento electoral en el que se disponía ya de datos sistemáticos y cuantificables.

El postmodernismo

El postmodernismo es un término controvertido y confuso que se empleó al principio para describir movimientos experimentales en la arquitectura occidental y el desarrollo cultural en general. El pensamiento postmodernista surge principalmente en la Europa continental, en especial en Francia y sigue siendo un reto para el tipo de teoría política académica que es la norma en el mundo anglosajón. Desde los años de 1970 en adelante, sin embargo, las teorías postmodernas y postestructurales se han puesto cada vez más de moda. Su fundamento descansa sobre la percepción de un movimiento social —de la modernidad a la postmodernidad— y un movimiento cultural e intelectual relacionado con él: del modernismo al postmodernismo. Se considera que las sociedades modernas están estructuradas por la industrialización y la solidaridad de clase y la identidad social se determina en gran medida por la posición de cada cual dentro del sistema productivo. Por otro lado las sociedades postmodernas son cada vez más “sociedades de la información” fragmentadas y pluralistas en las que los individuos han pasado de ser productores a ser consumidores y el individualismo sustituye a las lealtades clasistas, religiosas y étnicas. La postmodernidad se relaciona así con el postindustrialismo, esto es, el desarrollo de una sociedad que ya no depende de la industria de manufacturas sino que descansa más sobre el conocimiento y la comunicación.

El modernismo, la forma cultural de la modernidad, surgió en gran medida de las ideas y teorías de la Ilustración y se expresó políticamente en tradiciones ideológicas que ofrecían concepciones antagónicas de la vida buena. El liberalismo (véase pág. 50) y el marxismo (véase pág. 104) son los ejemplos más claros. El pensamiento modernista se caracteriza por el fundacionalismo, esto es, la creencia de que es posible establecer verdades objetivas y valores universales, generalmente asociada con una fe firme en el progreso. En contraste con ello el tema central del postmodernismo es que la certidumbre no existe, que hay que descartar la idea de una verdad absoluta y universal como una pretensión arrogante. Aunque, dada su naturaleza, el postmodernismo no constituye un cuerpo unificado de pensamiento, su actitud crítica frente a las pretensiones de verdad procede del supuesto de que todo conocimiento es parcial y local, un punto de vista que comparte con algunos pensadores comunitaristas (véase pág. 54). El postestructuralismo, un término que a veces se emplea en lugar de postmodernismo hace hincapié en que todas las ideas y conceptos se expresan por medio del lenguaje que a su vez está inmerso en relaciones complejas de poder. Por tanto la teoría política no se encuentra por encima de las relaciones de poder ni produce una comprensión desapasionada sino que es parte intrínseca de las relaciones de poder que pretende analizar.

Se ha criticado el pensamiento posmodernista desde dos perspectivas. En primer lugar se lo ha acusado de relativismo por cuanto sostiene que los diferentes modos de conocimiento son igualmente válidos y por ello hasta rechaza la idea de que la ciencia sea capaz de distinguir con seguridad entre la verdad y el error. En segundo lugar se le ha achacado conservadurismo por cuanto una actitud política no fundacionalista carece de una perspectiva desde la que quepa criticar el orden existente así como de base para la construcción de un orden social alternativo. No obstante el atractivo de la teoría postmoderna es su incansable cuestionamiento de las realidades aparentemente sólidas y las creencias aceptadas. La importancia que concede al discurso, al debate y a la democracia refleja el hecho de que rechazar las jerarquías de ideas es también rechazar todas las jerarquías políticas y sociales.

Autores clave

Friedrich Nietzsche (véase pág. 59). Filósofo alemán a quien invariablemente se considera el precursor más importante del postmodernismo. Su obra destaca la importancia de la voluntad, especialmente la “voluntad de poder” y subraya que la gente crea su propio mundo y formula sus propios valores. Esta teoría recibe su formulación más célebre en la expresión de que “Dios ha muerto”. El nihilismo de Nietzsche, su rechazo de todos los principios morales y políticos alentó a los pensadores postmodernos posteriores a considerar la verdad como una ficción y a vincular las creencias y los valores con la afirmación del poder,

Martin Heidegger (1889-1976). Filósofo alemán. También un precursor del postmodernismo, Heidegger ha ejercido considerable influencia en la fenomenología y el existencialismo. El fundamento de su sistema filosófico es la cuestión del Ser, por el cual entiende la existencia autoconsciente. Las filosofías anteriores cometen el error de partir de una concepción de la naturaleza humana en lugar de reconocer la “esencia humana” como “ámbito de desvelamiento”. Ello conduce a la dominación de la existencia humana por la tecnología de la que, según Heidegger, los seres humanos podrán liberarse mediante una relación más receptiva con el Ser. La obra más famosa de Heidegger es *El ser y el tiempo* (1927).

Jean-François Lyotard (1924-). Filósofo francés. Lyotard fue el primero en popularizar el término postmodernismo y dar su definición más sucinta: “Incredulidad frente a las metanarrativas”. Esta definición supone el escepticismo acerca de todos los credos e ideologías basados en teorías universales de la historia que ven la sociedad como una totalidad coherente. Esta posición surge de la pérdida de autoridad de la ciencia en la medida en que se ha fragmentado en una serie de formas de discurso y en que la “performatividad” o eficiencia ha desplazado a la verdad como pauta de valor. El postmarxismo de Lyotard refleja también su creencia de que el comunismo ha quedado eliminado como alternativa al capitalismo liberal. Su obra más importante es *La condición postmoderna* (1979).

Michel Foucault (véase pág. 156). Filósofo francés. Foucault se ocupó en primer lugar de las formas del conocimiento y de la construcción del sujeto humano. Su obra temprana analiza las distintas ramas del conocimiento como “arqueologías” y subraya la importancia del discurso o de la “formación discursiva”. El elemento central de todo ello es su creencia de que el conocimiento está profundamente entrelazado con el poder, que la verdad es siempre una construcción social y que el poder puede ser tanto productivo como prohibitivo.

Jacques Derrida (1930-2004). Filósofo francés. Derrida es el proponente principal de la deconstrucción, si bien él mismo se resiste a emplear el término. La deconstrucción (a veces se usa indistintamente con postestructuralismo) es la práctica de plantear cuestiones sobre los “textos” que constituyen la vida cultural, manifestando las complicaciones y contradicciones de las que sus “autores” no son plenamente conscientes y de las que no son enteramente responsables. El concepto de “diferencia” de Derrida rechaza la idea de que haya diferencias fijas en el lenguaje y postula un deslizamiento continuo de significados en los que no hay opuestos polarizados. Sus obras principales incluyen *La escritura y la diferencia* (1967), *Márgenes de la filosofía* (1972) *Espectros de Marx* (1993),

Richard Rorty (1931-2007). Filósofo estadounidense. Rorty se centró cada vez más en asuntos políticos y fundamentó su reputación en el análisis del lenguaje y la mente. Su obra temprana rechaza la idea de que hay un punto de vista objetivo, trascendental desde el que cabe juzgar las creencias, lo cual lleva a la conclusión de que no se puede entender la filosofía misma más que como una forma de conversación. No obstante apoya una versión pragmática del liberalismo que a veces se solapa con la socialdemocracia, razón por la cual tiene reservas acerca de las tendencias más relativistas del postmodernismo. Las obras más conocidas de Rorty incluyen *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), *Consecuencias del pragmatismo* (1982) y *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989).

Bibliografía complementaria

Anderson, P, *The Origins of Postmodernism*, Londres, Verso, 1998.
 Butler, C. *Postmodernism: A very Short Introduction*. Oxford Universit Press, 2002.
 Lyon, D. *Postmodernidad*. Madrid: Alianza, 2009.

La teoría política y la filosofía política pueden solaparse pero con todo cabe identificar una diferencia en cuanto a sus intereses. Cualquier cosa puede describirse como una “teoría”, desde un plano a un conocimiento abstracto. En el discurso académico sin embargo una teoría es una proposición explicativa, una idea o conjunto de ideas que de algún modo trata de imponer orden o significado en los fenómenos. Como tal toda indagación procede mediante la construcción de teorías, a veces llamadas hipótesis, esto es, proposiciones explicativas pendientes de comprobación. Por tanto, la ciencia política, al igual que las ciencias naturales y las otras ciencias sociales tiene un elemento componente teórico muy importante. Por ejemplo teorías como que la clase social es el elemento determinante principal en el comportamiento electoral o que las revoluciones se dan en tiempos de expectativas crecientes son esenciales si se quiere que las pruebas empíricas tengan algún valor. Se trata de lo que se llama teoría política empírica.

Sin embargo habitualmente se considera que la teoría política constituye un enfoque distintivo del objeto incluso aunque a veces se la vea como un subcampo de la ciencia política, especialmente en los Estados Unidos. La teoría política se ocupa del estudio analítico de las ideas y doctrinas que han sido medulares del pensamiento político. Tradicionalmente esta actitud ha tomado la forma de una historia del pensamiento político, centrado en una serie de pensadores “principales” —por ejemplo, de Platón a Marx— y un canon de textos “clásicos”. Por cuanto estudia los medios y fines de la acción política, la teoría política también se ocupa de cuestiones éticas o normativas, como “¿Por qué debo obedecer al Estado?” “¿Cómo deben distribuirse las recompensas?” y “¿Cuáles deben ser los límites de la libertad individual?” Este enfoque tradicional reviste

el carácter del análisis de textos: se interesa en primer lugar por examinar lo que han dicho los principales pensadores, cómo han elaborado o justificado sus puntos de vista y el contexto intelectual en el que han trabajado. Un enfoque alternativo se conoce con el nombre de teoría política formalista. Ésta toma pie en la teoría económica en la construcción de modelos basados en normas de procedimiento generalmente acerca del comportamiento racional egoísta de los individuos afectados. La teoría política formalista, de firmes raíces en los Estados Unidos y vinculada en especial a la escuela de Virginia, intenta comprender mejor el comportamiento de actores como votantes, políticos, mediadores de los grupos de presión y burócratas y ha dado lugar a escuelas de pensamiento de “elección racional”, “elección pública” y “elección social” (véase pág. 280). Aunque sus partidarios crean que la teoría es estrictamente neutral, sus presupuestos individualistas y egoístas han hecho que algunos sostengan que tiene un sesgo implícito hacia los valores conservadores.

Cabe emplear de modo lato la expresión “filosofía política” para dar cuenta de cualquier pensamiento abstracto acerca de la política, el derecho o la sociedad. En términos generales la filosofía es la búsqueda del conocimiento y la comprensión. Sin embargo también se ha visto la filosofía como una disciplina de *segundo grado*, en contraste con las disciplinas de *primer grado* que dan cuenta de objetos empíricos. En otras palabras la filosofía no se ocupa tanto de revelar la verdad al modo de la ciencia como de plantear cuestiones secundarias acerca de cómo se adquiere el conocimiento y cómo se expresa la comprensión. Por ejemplo mientras un científico político puede examinar los procesos democráticos que se dan dentro de un sistema concreto, un filósofo político estará interesado en aclarar qué se entienda por “democracia”. En consecuencia la filosofía política se plantea dos tareas principales. En primer lugar se ocupa de la evaluación crítica de las creencias políticas prestando atención a las formas de razonamiento inductivas y deductivas. En segundo lugar intenta aclarar y refinar los conceptos utilizados en el discurso político. Esto quiere decir que, a pesar de todos los esfuerzos de los filósofos políticos por ser imparciales y objetivos, están siempre preocupados por justificar ciertos puntos de vista a costa de otros y con la defensa de un modo de entender un concepto antes que con otros alternativos. Desde este punto de vista cabe entender este libro principalmente como una obra de teoría política antes que de filosofía política. Aunque las obras de los filósofos políticos provean gran parte de su material, su objetivo es analizar y explicar las ideas y los conceptos políticos antes que defender unas u otras creencias o interpretaciones.

LA TEORÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XXI

La teoría política estuvo en estado de sitio gran parte del siglo XX. Es más, como se sabe, en la introducción a *Philosophy, Politics and Society* (1956)

Peter Laslett declara que “la filosofía política está muerta”. Esta “muerte” se debió principalmente a algunos importantes movimientos en la filosofía, especialmente el surgimiento del positivismo lógico. El positivismo lógico, originalmente formulado por un grupo de filósofos conocido como el Círculo de Viena, reflejaba una fe profunda en la razón científica y sostenía que las proposiciones que no puedan demostrarse empíricamente carecen de sentido. En consecuencia se descartaron conceptos normativos como “libertad”, “igualdad”, “justicia” y “derechos” por carentes de sentido y, de resultas de ello, los filósofos tendieron a perder interés en las cuestiones morales y políticas. Por su lado los científicos políticos, influidos por la “revolución conductista” que fue uno de los legados principales del positivismo, volvieron la espalda a toda una tradición de pensamiento político normativo. Esto implicaba, por ejemplo, que palabras como “democracia” se definieron en términos de comportamiento político mensurable.

Con posterioridad al decenio de 1960, sin embargo, la teoría política resurgió con nuevos bríos y la clara distinción previa entre la ciencia y la teoría políticas comenzó a debilitarse. Ello ocurrió debido a una serie de razones entre las cuales la creciente insatisfacción con el conductualismo debido a su tendencia a restringir el alcance del análisis político al impedir que vaya más allá de lo directamente observable. Además los avances en filosofía de la ciencia debilitaron la fe en la capacidad de ésta para descubrir la verdad objetiva. El principal de dichos avances procede de la obra de Thomas Kuhn (1962) que insiste en que el conocimiento científico no es absoluto sino contingente a los principios, doctrinas y teorías que estructuran el proceso de la investigación. Por último el surgimiento de nuevos movimientos sociales en el decenio de 1960 y el final de la política del consenso obligaron a devolver las cuestiones normativas e ideológicas al proscenio del análisis político, como se refleja en la obra de una nueva generación de teóricos políticos como John Rawls (véase pág. 336) y Robert Nozick (véase pág. 361).

Sin embargo, la teoría política resurgida difiere en una serie de aspectos de su manifestación anterior. La tradición filosófica en el estudio de la política se había venido considerando como un análisis de una serie de problemas perennes a lo largo de las épocas, especialmente la naturaleza de la justicia, los fundamentos de la obligación política, el equilibrio justo entre la libertad y la igualdad, etc. En consecuencia la filosofía política estudiaba las aportaciones de los principales pensadores a nuestra comprensión de tales problemas y analizaba cómo había evolucionado dicha comprensión desde las épocas antigua y medieval, pasando por el periodo moderno primero (de 1500 a 1800 aproximadamente) hasta el periodo contemporáneo (desde 1800). Un rasgo de la teoría política de hoy es que otorga mayor importancia a la función de la historia y la cultura en la configuración de la comprensión política. Lo que escribieron, digamos, Platón, Rousseau y Marx quizá nos diga más acerca de las sociedades y las circunstancias históricas en las que vivieron que acerca de unas cuestiones políticas y morales supuestamente atemporales. Por lo tanto el estudio de los pensadores y tradiciones políticas del pasado puede que sólo

contribuya de manera muy limitada al adelanto de la comprensión contemporánea. Si bien pocos se apoyarán en esto para concluir que el estudio de los pensadores “principales” y de los textos “clásicos” carece de valor, la mayoría acepta hoy que cualquier interpretación de tales pensadores y textos debe tomar en consideración el contexto y reconocer que todas las interpretaciones en cierta medida están mezcladas con nuestros valores y nuestra comprensión.

El segundo rasgo es que la teoría política se ha convertido en algo cada vez más difuso y fragmentario. En la época contemporánea el pensamiento político occidental ha tomado un marcado carácter liberal hasta tal punto que el liberalismo (véase pág. 50) y la teoría política se han convertido en algo virtualmente coincidente. Los principales rivales del liberalismo son el marxismo (véase pág. 106) que adquirió mayor peso gracias al “socialismo realmente existente” en la forma de la Unión Soviética y otros Estados comunistas, y el conservadurismo tradicional. Es más, en la segunda mitad del siglo XX se puso de moda entre los liberales presentar el liberalismo como una “metaideología” por cuanto trataba de establecer un cuerpo de normas que sentara las bases sobre las cuales podía tener lugar el debate político y moral. Según lo expresan sus partidarios el liberalismo da prioridad a “lo legal”, esto es, normas de procedimiento que reflejan especialmente los derechos de las personas a la libertad y la autonomía, sobre “lo bueno”, es decir, la forma en que la gente debe vivir su vida. Algunos debates clave en la teoría política (por ejemplo el que se dio entre Rawls y Nozick sobre la justicia) suelen ser debates *dentro* del liberalismo en lugar de debates entre posiciones liberales y no liberales. Sin embargo, desde el decenio de 1960 ha surgido una serie de tradiciones políticas rivales que se presentan como críticas o alternativas a la teoría liberal. Entre éstas se cuentan el feminismo radical (véase pág. 85) que cuestiona la capacidad del liberalismo para dar cuenta de las diferencias de género y de la desigualdad de sexos, el comunitarismo (véase pág. 56) que pone de relieve las consecuencias atomizadoras del individualismo liberal y el multiculturalismo (véase pág. 247) que presenta al liberalismo como una forma de imperialismo cultural y sostiene que los valores y tradiciones liberales y no liberales pueden ser igualmente legítimos. Enfrentado a estos desafíos, el liberalismo se bate en retirada. No solamente se ha abandonado por completo la búsqueda “tradicional” de valores universales sino que algunos teóricos dudan de que las presiones que generan la diversidad y el pluralismo se puedan contener en un marco liberal.

Por último la teoría política convencional se ha visto sacudida por el surgimiento de una crítica “antifundacionalista” que cuestiona el racionalismo que subyace en la base de aquella. Desde esta perspectiva la teoría política es hija de la Ilustración, un movimiento cultural del siglo XVIII que trataba de liberar a la humanidad de su esclavitud a la superstición y la ignorancia inaugurando una “edad de la razón”. De este modo el “proyecto de la Ilustración”, claramente incorporado en el liberalismo y en su rival del siglo XX, el marxismo, prometía hacer luz en la oscuridad e implantar el progreso por medio de la acumulación de conocimiento y sabiduría.

Los antifundacionalistas, generalmente, pero no siempre, relacionados con el postmodernismo, rechazan la idea de que haya una atalaya moral y racional desde la que quepa juzgar todos los valores y las pretensiones de conocimiento. El hecho de que siga habiendo un desacuerdo fundamental acerca de la ubicación de esta atalaya indica que hay una multiplicidad de posiciones éticas y políticas legítimas y que nuestro lenguaje y conceptos políticos sólo son válidos en el marco en que se generan y emplean. Richard Rorty (1989), por ejemplo, cuestiona la idea de la verdad objetiva y sostiene que las tradiciones políticas, como los demás sistemas de creencias, son meros “vocabularios” que no pueden considerarse más “exactos” que otros vocabularios. John Gray declara que el proyecto de la Ilustración es autodestructivo ya que hay que aplicar a sus propios fundamentos su tendencia a la crítica permanente, lo que lleva al nihilismo y, advierte, a la violencia. La consecuencia del antifundacionalismo es que la teoría política no es un cuerpo de conocimiento acumulativo al que hayan hecho aportaciones los grandes pensadores y tradiciones sino que (en la medida en que existe) es un diálogo o conversación en el que los seres humanos comparten unos con otros sus divergentes puntos de vista y concepciones.

Resumen

1. La política es en parte una lucha por el significado legítimo de los términos y los conceptos. El lenguaje se usa a menudo como un arma política. Las palabras raramente son neutrales sino que acarrear una carga política e ideológica. Dado que es difícil establecer un vocabulario científico de la política, lo menos que podemos hacer es ser claros acerca de las palabras que usamos y los significados que les atribuimos.
2. Los conceptos son las piezas de que está hecho el conocimiento. A veces los conceptos son modelos abstractos o tipos ideales que sólo se aproximan a la realidad que ayudan a comprender. Pueden ser descriptivos, referidos a “lo que es” o normativos, que expresan puntos de vista acerca de “lo que debe ser”. A menudo se discute sobre el significado de los conceptos políticos. Algunos de ellos pueden ser “conceptos esencialmente discutibles”, lo que quiere decir que no se puede encontrar una definición neutral o consensuada.
3. Cuando el análisis político utiliza métodos de investigación científica establece una clara distinción entre hechos y valores. Al tratar de obtener un conocimiento objetivo y fidedigno tiende a apartarse de la teorización normativa. Mientras que la teoría política comprende el estudio analítico de ideas y conceptos, tanto normativos como descriptivos, la filosofía política pretende refinar nuestra comprensión de tales ideas y conceptos en la esperanza de impulsar el saber político.
4. La teoría política se enfrenta a una serie de problemas y retos al comenzar el siglo XXI. Amenazada a mediados del siglo XX por el positivismo que sostenía que toda la tradición de pensamiento político normativo carece de sentido, la teoría política resucitó a partir del decenio de 1960. Sin embargo, después de esto, han aumentado la confusión y la fragmentación en la medida en que el surgimiento de escuelas rivales nuevas ha cuestionado la posición del liberalismo. De forma aun más radical los antifundacionalistas han atacado el racionalismo de la Ilustración.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bellamy, R. y Mason, M. (Eds.) *Political Concepts*. Manchester University Press, 2003.
- Goodin, E. E. y Pettit, P. (Eds.) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Held, D. (Ed.) *Political Theory Today*. Oxford: Polity Press, 1991.
- Heywood, A. *Political Ideologies: An Introduction*, 3ª ed. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Kymlicka, W. *Filosofía política contemporánea: una introducción*. Barcelona: Ariel, 1995.
- Morrow, J. *History of Political Thought: A Thematic Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.
- O'Sullivan, N. (Ed.) *Political Theory in Transition*. Londres: Routledge, 2000.
- Plant, R. *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Stirk, P. y Weigall, D. (Eds.) *An Introduction to Political Ideas*. Londres: Pinter, 1995.

CAPÍTULO 2

LA NATURALEZA HUMANA, EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Introducción.
La naturaleza humana.
El individuo
La sociedad
Resumen
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este libro, como en toda la teoría política, hay un tema recurrente: la relación entre el individuo y la sociedad. Esta relación afecta a casi todos los debates y controversias políticos: la naturaleza de la justicia, el ámbito propio de la libertad, la deseabilidad de la igualdad, el valor de la política, etc. En el centro de esta preocupación late la idea de la naturaleza humana, lo que hace que los seres humanos sean “humanos”. Casi todas las teorías y creencias políticas están basadas en algún tipo de teoría sobre la naturaleza humana a veces formulada explícitamente pero que en muchos otros casos está implícita. Si no fuera así ello supondría eliminar de la política el complejo elemento humano quizá impredecible.

El concepto de naturaleza humana también ha sido fuente de grandes dificultades para los teóricos políticos. Los modelos de naturaleza humana han variado mucho y cada uno tiene consecuencias radicalmente diferentes para la organización de la vida social y política. Por ejemplo, ¿son los seres humanos egoístas o sociables, racionales o irracionales, esencialmente morales o básicamente corruptos? En última instancia, ¿son animales políticos o seres privados? La respuesta a tales cuestiones depende en gran medida de la relación entre el individuo y la sociedad. En concreto ¿en qué medida está el comportamiento humano conformado por fuerzas naturales o innatas y en qué medida está condicionado por el entorno social? ¿Son los seres humanos “individuos” independientes unos de otros y poseedores de caracteres singulares y únicos o son seres sociales cuya identidad y comportamiento están conformados por los grupos a los que pertenecen? Estas cuestiones no solamente han sido temas permanentes del debate filosófico —la elección entre “cultura” y “natura”—sino que también han sido el núcleo de una de las divisiones ideológicas más profundas, el conflicto entre individualismo y colectivismo.

LA NATURALEZA HUMANA

Con demasiada frecuencia se emplea la idea de la naturaleza humana de una forma generalizada y simplista, como una expresión abreviada de “así es como es la gente en realidad”. En la práctica, sin embargo, hablar de la “naturaleza humana” es hacer una serie de suposiciones importantes acerca de los seres humanos y de las sociedades en las que viven. Aunque las opiniones acerca del contenido de la naturaleza humana puedan variar, el concepto mismo tiene un significado claro y coherente. La naturaleza humana se refiere al carácter esencial e inmutable de todos los seres humanos. Pone de relieve lo que es innato y “natural” en la vida humana en contraposición a lo que los seres humanos hayan adquirido a través de la educación y de la experiencia social. Esto no significa, sin embargo, que aquellos que creen que el comportamiento humano está más conformado por la sociedad que por las características inmutables e innatas hayan abandonado por completo la idea de la naturaleza humana. Es más, esta misma afirmación se basa en una suposición clara acerca de las cualidades humanas innatas, en este caso la capacidad para dejarse configurar o moldear por factores externos. No obstante algunos pensadores políticos han rechazado abiertamente la idea de la naturaleza humana. Por ejemplo, el filósofo existencialista francés Jean Paul Sartre (1905-1980) sostiene que no existe una “naturaleza humana” dada que determine cómo actúa o se comporta la gente. Desde el punto de vista de Sartre, la existencia precede a la esencia lo que significa que los seres humanos gozan de libertad para definirse a sí mismos por medio de sus propios actos y decisiones en cuyo caso la afirmación de cualquier concepto de naturaleza humana es una afrenta a dicha libertad.

Emplear un concepto de naturaleza humana, sin embargo, no significa reducir la vida humana a una caricatura unidimensional. La mayoría de los pensadores políticos es claramente consciente de que los seres humanos son criaturas complejas, multifacéticas, hechas de elementos biológicos, físicos, psicológicos, intelectuales, sociales y quizá espirituales. El concepto de naturaleza humana no solamente no oculta o ignora esta complejidad sino que intenta imponer orden en él considerando que ciertos factores son “naturales” o “esenciales”. Además parece razonable que, de existir un núcleo humano, tendrá que manifestarse en el comportamiento humano. En consecuencia la naturaleza humana habrá de reflejarse en pautas de comportamiento regulares y claramente humanas. Sin embargo es posible que esto no siempre haya sido así. Algunos teóricos argumentan que la gente se comporta de forma que niega su “auténtica” naturaleza. Por ejemplo, a pesar de la existencia de pruebas abundantes de que el comportamiento humano es codicioso y egoísta, los socialistas siguen aferrados a la idea de que los seres humanos son cooperativos y sociables sosteniendo que aquellos comportamientos están condicionados socialmente y no son naturales. A este respecto es importante recordar que la naturaleza humana no es en modo alguno un concepto descriptivo o científico. Aunque las teorías de la naturaleza humana sostengan tener una base empírica o científica no hay experimento o

investigación quirúrgica algunos que puedan descubrir la “esencia humana”. En consecuencia, todos los modelos de la naturaleza humana son normativos: se construyen a partir de presunciones filosóficas o morales y, en principio, son improbables.

Ha habido debates sin cuento acerca de la naturaleza de los seres humanos. Algunos de ellos han sido especialmente relevantes para la teoría política. El fundamental es el debate entre “naturaleza/cultura”. ¿Son los seres humanos el producto de factores innatos o biológicos o están conformados por la educación y la experiencia social? Está claro que esta cuestión tiene consecuencias profundas para la relación entre el individuo y la sociedad. También se han planteado cuestiones importantes acerca del grado en que el comportamiento humano se determina por la razón, cuestiones que afectan mucho a asuntos como la libertad individual y la autonomía personal. ¿Son los seres humanos criaturas racionales, guiadas por la razón, la argumentación y el cálculo o son en cierto modo prisioneros de impulsos y pasiones no racionales? Por último se plantean cuestiones acerca de los impulsos y las motivaciones que dominan el comportamiento humano. En particular ¿son los seres humanos naturalmente egoístas o son esencialmente cooperativos, altruistas y sociables? Estas consideraciones son cruciales a la hora de determinar la organización adecuada de la vida económica y social, incluyendo la distribución de la riqueza y otros recursos.

Natura versus cultura

El debate más recurrente y quizá el más importante acerca de la naturaleza humana se refiere a qué factores o fuerzas la moldean. Es fijo o está dado para siempre el núcleo esencial de la naturaleza humana o se moldea y estructura por la influencia de la experiencia social o la “cultura”. En este caso, la “naturaleza” se refiere a factores biológicos o genéticos que suponen que hay un núcleo humano establecido e inmutable. La importancia política de tal creencia es considerable. En primer lugar implica que las teorías políticas y sociales deben construirse sobre la base de un concepto preestablecido de la naturaleza humana. En breves palabras, los seres humanos no reflejan la sociedad sino que la sociedad refleja la naturaleza humana. En segundo lugar viene a decir que las raíces de la comprensión de lo político se encuentran en las ciencias naturales en general y en la biología en particular. En consecuencia, los razonamientos políticos deben construirse sobre la base de teorías biológicas que den a dichos razonamientos un carácter “científico”. Esta circunstancia ayuda a entender porqué las teorías biológicas de la política se han popularizado en el siglo XX.

Sin duda la teoría biológica que ha tenido el mayor impacto en el pensamiento político y social ha sido la de la selección natural elaborada por Charles Darwin

(1809-1882) en *El origen de las especies* ([1859] 2008). El objetivo de Darwin era encontrar la explicación a la variedad casi infinita de especies que ha existido sobre la tierra. Darwin viene a decir que cada especie se desarrolla a través de una serie de mutaciones al azar algunas de las cuales le permiten sobrevivir y prosperar mientras que otras especies menos afortunadas se extinguen. Si bien parece que Darwin llegó a reconocer que su teoría tenía consecuencias políticas radicales, prefirió no desarrollarlas él mismo. El primer intento de postular una teoría del darwinismo social fue obra de Herbert Spencer (1820-1903) en *El individuo frente al Estado* ([1884] 1977). Spencer acuñó la expresión de la “supervivencia de los más aptos” para describir lo que creía que era una lucha sin fin entre seres humanos por medio de la cual los más aptos por naturaleza para sobrevivir ascienden a la cumbre y los menos favorecidos naturalmente se hunden hasta el fondo. En este sentido el éxito y el fracaso, la riqueza y la pobreza están determinados biológicamente e inmiscuirse en este proceso de selección natural sólo servirá para debilitar a la especie. Estas ideas influyeron profundamente en el liberalismo clásico (véase pág. 50) dándole una base biológica para oponerse a la intervención del Estado en la vida económica y social. El darwinismo social también contribuyó a configurar la creencia fascista en una lucha interminable entre las diversas naciones y razas del mundo.

En el siglo XX las ideas biológicas influyeron cada vez más en las teorías políticas. Por ejemplo etólogos como Konrad Lorenz y Niko Tinbergen postularon teorías acerca del comportamiento humano sobre la base de estudios minuciosos del comportamiento animal. En *Sobre la agresión*, (1992) Lorenz sostuvo que es un impulso natural que se encuentra en todas las especies, incluida la humana. Popularizadas por autores como Robert Ardrey estas ideas tuvieron considerable impacto sobre la explicación de la guerra y la violencia social al considerar que tales comportamientos son instintivos y territoriales. El surgimiento de la sociobiología en el decenio de 1970 en adelante y el desarrollo subsiguiente de la psicología evolutiva, que se vio impulsada por la llamada “revolución biotecnológica” y el desciframiento del ADN humano han hecho que cada vez esté más de moda explicar el comportamiento social en función de la programación biológica correspondiente a nuestra supuesta herencia evolutiva. Una de las obras más influyentes de la sociobiología ha sido *El gen egoísta* (1993), de Richard Dawkins, que entiende al hombre como una “máquina genética”. Dawkins sostiene que el egoísmo y el altruismo tienen sus orígenes en la biología.

En la mayoría de los casos estas teorías biológicas son universalistas, esto es, sostienen que los seres humanos comparten un carácter común y universal basado en su herencia genética. Otras teorías sin embargo sostienen que hay diferencias biológicas fundamentales entre los seres humanos y que tienen consecuencias políticas. Así es en el caso de las teorías racistas que tratan a las diferentes razas como si fueran especies distintas. Los racistas sostienen que hay diferencias genéticas básicas entre las razas del mundo que se reflejan en su desigual herencia física, psíquica e intelectual. En su versión más extremista el racismo se expresaba en la doctrina nazi de la raza aria, la creencia en que

lo pueblos germánicos son una “raza de señores”. Una corriente del feminismo radical (véase pág. 85), llamada a veces feminismo separatista también cree que hay diferencias biológicas incambiables entre los seres humanos, en este caso entre los hombres y las mujeres. Esta teoría se llama “esencialismo” porque afirma que la diferencia entre mujeres y hombres enraiza en sus naturalezas “esenciales”. La desigualdad sexual, en consecuencia, no se basa en el condicionamiento social sino en la disposición biológica del sexo masculino a dominar, explotar y oprimir al femenino. En *Contra nuestra voluntad* (1975) Susan Brownmiller sostiene que “todos los hombres” están biológicamente programados para dominar a “todas las mujeres” y que lo hacen por medio de la violación o el miedo a la violación, una conclusión que también comparten ciertas teorías de la psicología evolutiva desde otra perspectiva.

En claro contraste con lo anterior otras teorías de la naturaleza humana dan mayor importancia a la “cultura”, la influencia del medio o la experiencia social sobre el carácter humano. Evidentemente estas perspectivas minusvaloran la importancia de los factores fijos e inmutables, poniendo el acento en cambio en la cualidad maleable de la naturaleza humana o lo que ha dado en llamarse su “plasticidad”. El resultado de tales teorías es desplazar la comprensión de lo político desde la biología a la sociología. El comportamiento político no nos dice tanto sobre una esencia humana inmutable como sobre la estructura de la sociedad. Además al liberar a la humanidad de sus cadenas biológicas estas teorías suelen tener resonancias optimistas cuando no abiertamente utópicas. Cuando la naturaleza humana es algo “dado” la posibilidad del progreso y del adelantamiento social es claramente limitada; en cambio si la naturaleza humana es algo “plástico” las oportunidades que se abren a los seres humanos se expanden de golpe y quizá lleguen a ser infinitas. Males como la pobreza, el conflicto social, la opresión política y la desigualdad de género pueden superarse precisamente porque sus orígenes son sociales y no biológicos.

La idea de que la naturaleza humana es “plástica”, conformada por fuerzas externas es básica en muchas teorías socialistas. Por ejemplo en *Nueva visión de la sociedad* ([1816] 1982) el socialista británico Robert Owen (véase pág. 412) sostiene el sencillo principio de que “es posible dotar a cualquier comunidad de cualquier carácter general, desde el mejor al peor, desde el ignorante al más ilustrado”. En los escritos de Karl Marx (véase pág. 417) se profundiza en esta idea mediante un intento de explicar porqué y cómo condiciona el medio social el comportamiento humano. Marx proclama que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia”. Marx y los marxistas posteriores creen que la vida social, política e intelectual está condicionada por “el modo de producción de la vida material”, el sistema económico existente. Sin embargo Marx no cree que la naturaleza humana sea un reflejo pasivo de su medio material. Antes bien el ser humano es trabajador, *homo faber*, ocupado constantemente en modelar y remodelar el mundo en el que vive. De este modo según Marx la naturaleza humana se forma mediante una relación dinámica o “dialéctica” entre la humanidad y el mudo

material. La mayoría de las feministas¹ suscribe también el punto de vista de que el comportamiento humano en gran parte de los casos está condicionado por factores sociales. Por ejemplo en su obra pionera, *El segundo sexo* ([1949] 2005) Simone de Beauvoir (véase pág. 86) declara que “no se nace mujer sino que se *llega ser* mujer”. Al rechazar la noción de diferencias “esenciales” entre mujeres y hombres las feministas han aceptado una imagen básicamente andrógina, asexuada de la naturaleza humana. Dado que el sexismo se ha “insuflado” mediante un proceso de condicionamiento social, especialmente en la familia, cabe cuestionarlo y, eventualmente, destruirlo.

Los psicólogos conductistas como I. V. Pavlov, John Watson y B. F. Skinner también aceptan la imagen de la naturaleza humana como algo esencialmente maleable, determinado por factores sociales. Sostienen que el comportamiento humano es explicable simplemente en función de reacciones o reflejos condicionados, razón por la cual la naturaleza humana muestra la huella de su medio. Pavlov, por ejemplo, demostró cómo los animales podían aprender mediante un proceso estricto de condicionamiento cuando se les premia por adoptar un comportamiento “correcto”. Estas ideas se convirtieron en la base de la psicología en la Unión Soviética en donde se creía que un conductismo elemental proporcionaba la prueba científica de las teorías sociales de Marx. El psicólogo estadounidense B. F. Skinner niega por entero los procesos internos y describe el organismo humano como una “caja negra”. En *Más allá de la libertad y la dignidad* (1972) Skinner traza una imagen muy determinista de la naturaleza humana a la que niega toda forma de libre albedrío y que, según él, no puede alcanzar más dignidad y autoestima que el perro de Pavlov. Estas ideas han contribuido en gran medida a respaldar la noción de la ingeniería social, la idea de que podemos “hacer” los seres humanos que queramos simplemente mediante la construcción del medio social apropiado.

¹ El idioma español con su rígida atribución de géneros (cosa de la que escapa el inglés) plantea un problema a la hora de hablar del movimiento feminista. De seguir el uso ordinario de la lengua, habría que escribir “los feministas” o “los teóricos feministas” pero esto sólo puede hacerse, obviamente, a costa de hacer invisibles de nuevo a las mujeres y precisamente en el territorio de su reivindicación. Por ello se ha decidido ponerlo siempre en femenino porque, aunque también hay hombres feministas y autores feministas, son muchos menos que las mujeres. Pero eso no quiere decir que, en efecto, no haya hombres en el movimiento feminista. Parece que tendrá que pasar mucho tiempo hasta que se admita que así como el artículo determinado masculino engloba implícitamente a las mujeres, la inversa sea cierta también (el artículo femenino engloba asimismo a los hombres).

El intelecto contra e instinto

El segundo debate gira en torno a la racionalidad en la vida humana. No obstante ello no equivale a una elección entre el racionalismo y el irracionalismo. La cuestión real es en qué grado la mente razonadora influye en el comportamiento humano apuntando a una diferenciación entre quienes dan importancia al pensamiento, el análisis y el cálculo racional y quienes subrayan la de los impulsos, los instintos y otros sentimientos no racionales. Reconocer la importancia de lo no racional no significa volver la espalda a la razón por entero. Es más, muchas de estas teorías se formulan en términos racionalistas e incluso científicos.

La fe en el poder de la razón humana alcanzó su punto culminante durante la Ilustración, la llamada Edad de la Razón, en los siglos XVII y XVIII. Durante este periodo los filósofos y los pensadores políticos se alejaron de los dogmas y la fe religiosos y basaron sus ideas sobre el racionalismo, la creencia en que las realidades del mundo físico y social pueden explicarse mediante el ejercicio de la sola razón. Desde este punto de vista los seres humanos son criaturas esencialmente racionales, que se orientan por el intelecto y mediante un proceso de argumentación, análisis y debates. Esta es la idea que se expresa con claridad especial en el dualismo propuesto por el filósofo francés René Descartes (1596-1650). Al declarar *cogito ergo sum* (“pienso, luego existo”) Descartes, en efecto, retrata a los seres humanos como máquinas de pensar en el entendimiento de que la mente es completamente diferente del cuerpo. El racionalismo supone que los seres humanos tienen la capacidad de conformar sus propias vidas y sus propios mundos. Si los seres humanos son criaturas guiadas por la razón es claro que gozan de libre albedrío y autodeterminación: la gente es lo que elige hacer de sí misma. En consecuencia las teorías racionalistas de la naturaleza humana tienden a subrayar la importancia de la libertad y la autonomía individuales. Además es frecuente que el racionalismo apoye doctrinas políticas radicales o revolucionarias. En la medida en que los seres humanos tienen capacidad para comprender el mundo, la tienen para mejorarlo o reformarlo.

Las primeras ideas racionalistas son elaboración de los filósofos de la antigua Grecia. Platón, por ejemplo, sostiene que la mejor forma de Estado es un despotismo ilustrado, el gobierno de una elite intelectual, los reyes filósofos. Las ideas racionalistas fueron también prominentes en el surgimiento de las doctrinas liberales y socialistas en el siglo XIX. Pensadores liberales como J. S. Mill (véase pág. 292) basan en gran medida sus teorías en la idea de que los seres humanos son racionales. Ello explica porqué el propio Mill tiene tanta fe en la libertad individual: orientados por la razón los individuos serán capaces de buscar la felicidad y la autorrealización. De igual modo defiende el sufragio femenino basado en que las mujeres son racionales como los hombres y por tanto tienen derecho a ejercer influencia política. Asimismo las teorías socialistas también se erigieron sobre cimientos racionalistas. Esto es especialmente claro en los escritos de Marx y Engels (véase pág. 107) que elaboran lo que

el segundo denomina el “socialismo científico”. En lugar de análisis éticos y aseveraciones morales, que pertenecen al territorio del “socialismo utópico”, Marx y Engels se proponen descubrir la dinámica de la historia y la sociedad a través de un proceso de análisis científico. Cuando predicen el hundimiento final del capitalismo, por ejemplo, no es porque crean que sea moralmente “malo” en el sentido de que merezca el hundimiento sino porque sus análisis indican que esto es lo que está destinado a pasar, ésta es la dirección en la que se mueve la historia.

Platón (427-347 a.d.C.)

Filósofo griego. Platón nació en una familia aristocrática. Fue discípulo de Sócrates, que es la figura principal en sus diálogos éticos y filosóficos. Tras la muerte de Sócrates en 399 a.d.C. Platón fundó su Academia a la que cabe considerar la primera “universidad”, con el fin de educar a la nueva clase gobernante ateniense.

Platón enseña que el mundo material consiste en imágenes imperfectas de las “ideas” abstractas y eternas. Su filosofía política, expuesta en *La República* (1999) es un intento de describir el “Estado ideal” como una teoría de la justicia. El Estado justo platónico es claramente autoritario y se basa en una división estricta del trabajo que se supone refleja los diferentes caracteres-tipos y atributos humanos. Sostiene que el gobierno corresponde exclusivamente a un pequeño grupo de filósofos-reyes apoyados por los auxiliares (que reciben el nombre colectivo de “guardianes”) cuya educación y forma comunista de vida garantizan que gobernarán sobre la base de la sabiduría. Desde este punto de vista conocimiento y virtud son lo mismo. En *Las leyes* aboga por un sistema de gobierno mixto pero sigue insistiendo en la subordinación del individuo al Estado y a la ley. La obra de Platón ha ejercido gran influencia en el Cristianismo y la cultura europea en general.

Sin embargo esta visión de los seres humanos como máquinas pensadoras ha suscitado críticas crecientes desde fines del siglo XIX. El sueño ilustrado de un mundo ordenado, racional y tolerante quedó muy erosionado por la persistencia del conflicto, las carencias sociales y el surgimiento de fuerzas poderosas y aparentemente no racionales, como el nacionalismo y el racismo. Ello suscitó un interés creciente en la influencia que la emoción, el instinto y otros impulsos psicológicos ejercen sobre la política. En algunos aspectos, sin embargo, esta orientación se construyó sobre una tradición establecida principalmente entre pensadores conservadores que siempre desdeñaron la manía del racionalismo. Edmund Burke (véase pág. 392), por ejemplo, hace hincapié en la imperfección intelectual de los seres humanos, en especial cuando se enfrentan a la complejidad casi infinita de la vida social. En resumen el mundo es insondable, demasiado intrincado y confuso para que la mente humana pueda entenderlo por entero. Este punto de vista tiene consecuencias conservadoras muy pro-

fundas. Si las teorías racionalistas soñadas por los liberales y los socialistas no son convincentes los seres humanos actuarán sensatamente depositando su fe en la tradición y la costumbre, en lo conocido. La revolución y hasta la reforma son viajes hacia lo desconocido; los mapas de que disponemos no son de fiar.

Al mismo tiempo los teóricos conservadores se cuentan entre los primeros en reconocer el poder de lo no racional. Thomas Hobbes (véase pág. 150), por ejemplo, cree en el poder de la razón humana, pero sólo como medio para alcanzar un fin. Desde este punto de vista los seres humanos se mueven a impulsos de apetitos no racionales: aversiones, miedos, esperanzas y deseos, el más fuerte de los cuales es el de ejercer poder sobre otros. Su visión esencialmente pesimista de la naturaleza humana lleva a Hobbes a la conclusión de que sólo un gobierno fuerte, autocrático, puede impedir que la sociedad se hunda en el caos y el desorden. Burke también subraya hasta qué punto los sentimientos irracionales y hasta los prejuicios cumplen una función a la hora de estructurar la vida social. Mientras que lo que él llama la “razón desnuda” ofrece poca orientación, el prejuicio, al nacer de los instintos humanos, proporciona seguridad a la gente así como un sentido de identidad social. Algunos biólogos contemporáneos ofrecen una explicación científica de tales creencias. Konrad Lorenz, en concreto, sostiene que la agresión es una forma de comportamiento biológicamente adaptado que se ha desarrollado a lo largo del proceso evolutivo. La agresividad y la crueldad humanas se consideran innatas o “naturales”, una afirmación que tiene claramente consecuencias pesimistas para cualquier intento de domeñar la violencia doméstica, curar la agitación social o prevenir la guerra.

Algunas de las teorías más influyentes que subrayan el impacto de los impulsos no racionales en el comportamiento humano están relacionadas con la psicología freudiana elaborada a primeros del siglo XX. Sigmund Freud (1856-1939) pone de manifiesto la diferencia entre la mente consciente que realiza cálculos y juicios racionales y la mente inconsciente que alberga memorias reprimidas y una serie de poderosos impulsos psicológicos. En concreto, Freud hace ver la importancia de la sexualidad humana, representada por el *ello*, el instinto más primitivo dentro del inconsciente y la *libido* que son energías psíquicas que emanan del *ello* y se asocian habitualmente con el deseo o la energía sexuales. Freud insiste en el aspecto terapéutico de estas ideas y articula una serie de técnicas popularmente conocidas como psicoanálisis, mientras que otros han tomado pie en su significación política. Wilhelm Reich (1897-1957), uno de los últimos discípulos de Freud, elabora una explicación del fascismo basada en la idea de la sexualidad reprimida. En el capítulo 10 se considera con mayor detalle cómo los pensadores de la nueva izquierda, como Herbert Marcuse (véase pág. 316) y feministas como Germaine Greer (2004) han bebido en la psicología de Freud para formular la política de la liberación sexual.

Competición frente a cooperación

El tercer ámbito de discrepancia se centra en saber si los seres humanos son esencialmente egoístas y atienden sólo a lo suyo o son naturalmente sociables y cooperativos. Este debate es de importancia política fundamental debido a que estas teorías opuestas de la naturaleza humana dan origen a formas de organización económica y social radicalmente distintas. Si los seres humanos son naturalmente egoístas la competencia entre ellos es un rasgo inevitable de la vida social y, en ciertos aspectos, un rasgo saludable. Esta teoría de la naturaleza humana, además, se relaciona estrechamente con ideas individualistas como los derechos naturales y la propiedad privada y se ha empleado a menudo como justificación de un orden económico mercantil o capitalista dentro del cual se supone que los individuos tienen las mejores oportunidades de alcanzar sus intereses.

Ya los antiguos griegos formularon teorías para las que la naturaleza humana es egoísta o centrada en su propio interés, especialmente las de algunos sofistas. No obstante su elaboración sistemática se produce a comienzos de la era contemporánea. Su reflejo en el pensamiento político se da con el crecimiento de las teorías de los derechos naturales según las cuales Dios ha dotado a cada individuo de un conjunto de derechos inalienables. Estos derechos pertenecen al individuo y sólo al individuo. El utilitarismo (véase pág. 402) elaborado a fines del siglo XVIII y primeros del XIX trata de fundamentar una explicación objetiva, incluso científica, del egoísmo humano. Jeremy Bentham (véase pág. 403) pinta un cuadro en que los seres humanos aparecen como criaturas esencialmente hedonistas que buscan el placer. Desde el punto de vista de Bentham el placer y la felicidad son obviamente “buenos” mientras que el dolor y la infelicidad son obviamente “malos”. En consecuencia los individuos actúan para maximizar el placer y minimizar el dolor calculando cada uno de ellos en términos de “utilidad” que, en su sentido más elemental, es valor de uso. Esta visión de la naturaleza humana ha tenido una influencia considerable sobre otras teorías políticas y económicas. La economía se basa en gran medida en el modelo del “hombre económico”, orientado hacia el propio interés material, “maximizador de la utilidad”. Estos supuestos filosóficos se emplean, por ejemplo, para explicar el vigor y la eficiencia del capitalismo de mercado. Subyacen igualmente en otras teorías políticas que van desde las teorías del contrato social del siglo XVII hasta las escuelas de la “elección racional” (véase pág. 280) y “elección pública” de la ciencia política contemporánea.

El respaldo científico a la idea del egoísmo humano se ha basado habitualmente en Darwin y en la idea de alguna forma de lucha por la supervivencia. Sin embargo las ideas darwinianas pueden interpretarse de modos muy diferentes. Autores como Lorenz y Ardrey sostienen que cada individuo de una especie está biológicamente programado para asegurar la supervivencia de la especie misma. Este punto de vista viene a decir que los animales, incluidos los seres humanos, en último término actúan “por el bien de la especie”, una idea que se refleja en la disposición de una madre a sacrificarse en la esperanza de proteger

a sus crías. En otras palabras los individuos observarán un comportamiento cooperativo y sociable en la medida en que pongan a la especie por encima de ellos mismos. Por otro lado algunos autores modernos, como Richard Dawkins (1993) sostienen que cada gen incluso los que son únicos de cada individuo tiene un rasgo egoísta y trata de conseguir su propia supervivencia. Esta teoría supone que el egoísmo y la competencia entre individuos son esencialmente formas de comportamiento biológicamente programados. Esto no implica, sin embargo, que los seres humanos sean ciegamente egoístas. Aunque Dawkins afirme que los individuos “nacen siendo egoístas” subraya que este comportamiento se puede modificar si “les enseñamos generosidad y altruismo”.

Las principales religiones del mundo, sin embargo, presentan una imagen muy distinta de la naturaleza humana. Las religiones monoteístas como el cristianismo, el islam y el judaísmo ofrecen una imagen de la humanidad como producto de la creación divina. La esencia humana, en consecuencia, se concibe como algo espiritual antes que mental o físico y se traduce en la idea cristiana del “alma”. La noción de que los seres humanos son criaturas morales, constituidas por la divina providencia ha tenido considerable influencia en las doctrinas socialistas que subrayan la importancia de la compasión, la simpatía natural y la humanidad común. Las religiones orientales, como el hinduismo y el budismo dan mucha importancia a la unicidad de todas las formas de vida con lo que también contribuyen a la idea de una humanidad común así como a la filosofía de la no violencia. No es sorprendente, por tanto, que las doctrinas religiosas hayan respaldado frecuentemente teorías del socialismo ético. No obstante sería un error suponer que todas las doctrinas religiosas tengan implicaciones socialistas. Por ejemplo la creencia protestante en la salvación individual y su insistencia en el valor moral del esfuerzo personal y el trabajo duro, que suele llamarse la “ética protestante” se relaciona más claramente con las ideas de autoayuda y mercado libre que con la compasión socialista. Además la doctrina cristiana del pecado original ha generado una visión pesimista de la humanidad que, a su vez, ha tenido un impacto considerable sobre el pensamiento político y social. Cabe verlo en los escritos de san Agustín (véase pág. 115) y Martin Lutero.

Las teorías seculares también han tratado de llamar la atención sobre la “esencial social” de la naturaleza humana. Éstas han subrayado tradicionalmente la importancia del ser social y han puesto de relieve el hecho de que los individuos vivan y trabajen colectivamente como miembros de una comunidad. El egoísmo y la competición no son “naturales” en modo alguno sino que son el resultado de una sociedad capitalista que fomenta y premia el empeño individual. La esencia humana es sociable, gregaria y cooperativa, una teoría que se presta claramente al objetivo comunista de la propiedad colectiva o al ideal socialista más modesto del Estado del bienestar. Uno de los escasos intentos de elaborar una teoría científica de la naturaleza humana según los supuestos de la sociabilidad y la cooperación es el emprendido por Piotr Kropotkin (véase pág. 46). Kropotkin acepta las ideas evolucionistas que han dominado la biología desde Darwin pero no acepta la doctrina de la “supervivencia de

los más aptos”. En su *Apoyo mutuo* ([1897] 1970) elabora una teoría evolutiva que discrepa básicamente del darwinismo. En lugar de aceptar que la supervivencia sea el resultado de la lucha o la competición Kropotkin sostiene que lo que distingue a la especie humana de otras especies con menor éxito es su capacidad altamente desarrollada para la cooperación o el “apoyo mutuo”. En consecuencia la cooperación no es meramente un ideal ético o religioso sino que es una necesidad práctica que el proceso evolutivo ha hecho algo esencial a la naturaleza humana. Sobre esta base Kropotkin defiende una sociedad comunista en la que la riqueza sea propiedad común y una forma de anarquismo en el que los seres humanos se ocupen de sus asuntos cooperativa y pacíficamente.

Piotr Kropotkin (1842-1921)

Geógrafo y teórico anarquista ruso. Hijo de una familia noble, empezó al servicio del zar Alejandro II; luego entró en contacto con las ideas anarquistas mientras trabajaba en la región del Jura en la frontera franco-suiza. Al regresar a Rusia participó en la actividad revolucionaria a través del movimiento populista lo que llevó a su encarcelamiento en San Petersburgo de 1874 a 1876. Después de una fuga espectacular de la prisión vivió exiliado en Europa Occidental y retornó a Rusia luego de la Revolución de 1917.

El anarquismo de Kropotkin se caracteriza tanto por su experiencia rusa, especialmente su admiración por la autogestión popular que según él funcionaba en la comuna campesina rusa tradicional como por su deseo de dar a su trabajo un fundamento racional seguro basado en el espíritu científico. Su anarquismo científico, expuesto en su libro más famoso, *El apoyo mutuo* ([1897] 1902) equivale a una reelaboración de la teoría darwiniana de la evolución en la que la cooperación y la solidaridad social, antes que la competición y la lucha, son los medios principales del desarrollo humano y animal. Kropotkin es un firme defensor del anarco-comunismo que considera el capitalismo y el Estado como obstáculos interrelacionados a la sociabilidad natural de la humanidad. En obras como *Campos, fábricas y talleres* ([1901] 1977) y *La conquista del pan* ([1906] 1922) imagina una sociedad anarquista consistente en una serie de comunas autosuficientes y se ocupa del problema de cómo poner coto a la delincuencia y la holgazanería en dicha sociedad.

EL INDIVIDUO

El término “el individuo” es tan frecuente en el lenguaje cotidiano que a menudo se ignoran sus implicaciones y su significado político. En su sentido más evidente un individuo es un ser humano aislado. No obstante el concepto implica algo más. En primer lugar que el ser humano aislado es una entidad independiente

y significativa, poseedora de identidad en sí misma. En otras palabras, hablar de la gente como individuos supone que son criaturas autónomas que actúan de acuerdo con la elección personal antes que como miembros de un grupo social o de un órgano colectivo. En segundo lugar los individuos no son solamente independientes sino que también son diferentes, incluso únicos. Esto es lo que implica el término “individualidad” por ejemplo, que se refiere a aquello que es particular y original en todos y cada uno de los seres humanos. Considerar la sociedad como un conjunto de individuos, por lo tanto, es entender a los seres humanos en términos personales y juzgarlos de acuerdo con sus cualidades particulares como el carácter, la personalidad, sus talentos, habilidades, etc. Cada individuo tiene una identidad personal. En tercer lugar entender a los seres humanos como individuos supone de ordinario creer en el universalismo, aceptar que los seres humanos comparten en todas partes ciertas características fundamentales. En este sentido los individuos no se definen por su posición social, su raza, religión, género o cualquier otro “accidente de nacimiento” sino por lo que comparten con la gente en todas partes: su valor moral, su identidad personal y su unicidad.

El concepto de individuo es una de las piedras angulares de la cultura política occidental. Aunque el término haya venido usándose desde el siglo XVII se ha hecho tan habitual que se da invariablemente por supuesto. Y, con todo, el concepto de individuo también ha suscitado debate filosófico y profundas divisiones ideológicas. Por ejemplo, ¿qué significa creer en el individuo, estar comprometido con el individualismo? ¿Presupone el individualismo un estilo claro y diferenciado de pensamiento político o se puede emplear en apoyo de una amplia gama de posiciones y políticas? Además ningún pensador político considera al individuo como enteramente autosuficiente sino que todos reconocen que, hasta cierto punto, hay factores sociales que lo conforman e influyen en él. Pero ¿en qué consiste el equilibrio entre el individuo y la comunidad y en qué debiera consistir? Por último, ¿qué importancia tienen los individuos en la vida política? ¿Está la política determinada en realidad por las decisiones y los actos de individuos aislados o sólo importan los grupos sociales, las organizaciones y las instituciones? En resumen, ¿es decisivo el individuo?

El individualismo

El individualismo no supone solamente la creencia en la existencia de individuos. Antes bien, se refiere a una creencia en la primacía del individuo sobre cualquier grupo u órgano colectivo en la idea de que aquél es un elemento central en cualquier teoría política o explicación social. Sin embargo el individualismo no tiene un carácter político claro. Aunque suela relacionarse con la tradición liberal clásica y con ideas como los límites del Estado y el mercado libre, también se ha empleado para justificar la intervención del Estado y, a veces,

lo han sostenido los socialistas. Por ejemplo, algunos pensadores consideran que el individualismo y el colectivismo son polos opuestos que representan las líneas tradicionales de combate entre el capitalismo y el socialismo; otros, sin embargo, creen que los dos son complementarios e incluso inseparables: los fines individuales sólo pueden alcanzarse mediante la acción colectiva. El problema es que no hay acuerdo acerca de la naturaleza del “individuo”. Las diversas formas que ha tomado el individualismo, en consecuencia, reflejan la variedad de puntos de vista acerca del contenido de la naturaleza humana.

Todas las doctrinas individualistas exaltan el valor intrínseco del individuo y resaltan la dignidad, el valor personal, incluso la sacralidad de cada ser humano. Discrepan sin embargo en cómo puedan realizarse dichas cualidades del mejor modo posible. Los primeros liberales expresaron su individualismo en la doctrina de los derechos naturales que sostiene que la finalidad de la organización social es proteger los derechos inalienables del individuo. Por ejemplo, la teoría del contrato social puede verse como una forma de individualismo político. El Estado surge del consentimiento de los ciudadanos individuales y su función se limita a la protección de los derechos de estos. Sin embargo, si se lleva esta forma del individualismo a su extremo lógico puede tener implicaciones libertarias y hasta anarquistas. Por ejemplo algunos individualistas del siglo XIX, como los estadounidenses Henry David Thoreau (1817-1862) y Benjamin Tucker (1834-1939) creen que ningún individuo debe sacrificar su conciencia al juicio de los políticos, sean o no electos, lo que es una posición que niega que el Estado pueda ejercer autoridad legítima sobre el individuo.

La tradición individualista antiestatista está estrechamente relacionada con la defensa del capitalismo de mercado. Este individualismo se ha venido basando en la idea de que los seres humanos individuales son autosuficientes y egoístas. C.B. Macpherson (1973) acuñó el término “individualismo posesivo” que definió como “una concepción del individuo como alguien esencialmente propietario de su propia persona o capacidades y que no debe nada por ellas a la sociedad”. Si los individuos son esencialmente egoístas que ponen sus propios intereses por encima de los de los demás seres humanos o de la sociedad, el individualismo económico está claramente relacionado con el derecho a la propiedad privada, la libertad de adquirir, usar y disponer de la propiedad como el propietario estime conveniente. Como tal en los Estados Unidos y en el Reino Unido en particular el individualismo se convirtió en un artículo de fe para quienes reverencian el capitalismo del *laissez faire*. Desde este punto de vista las leyes que regulan la vida económica y social —estipulando niveles salariales, la duración de la jornada laboral, determinando las condiciones laborales u otorgando beneficios y pensiones— son una amenaza al individualismo.

Sin embargo, otras veces la doctrina del individualismo ha tenido consecuencias muy distintas. Por ejemplo, algunos liberales modernos, como T. H. Green (véase pág 51) y L. T. Hobhouse (1864-1929) se valen del individualismo para argumentar a favor del bienestar social y la intervención del Estado. Ven al individuo no como alguien estrechamente egoísta sino dotado de responsabilidad social y capaz de preocuparse altruistamente de los demás seres

humanos. El objetivo principal de esta posición es lo que J. S. Mill llamó “individualidad”, esto es, la capacidad de cada individuo de alcanzar la plenitud y realizar el potencial que posea. De este modo el individualismo se transforma de una doctrina de la codicia individual en una filosofía del autodesarrollo individual. El individualismo egoísta dio paso al individualismo desarrollista. Como resultado los liberales contemporáneos aceptan apoyar la acción del Estado con el fin de fomentar la igualdad de oportunidades y proteger a los individuos de los males que amargan su existencia como el paro, la pobreza y la ignorancia. Algunos pensadores socialistas también han suscrito la noción del individualismo por la misma razón. Si, como razonan los socialistas, los seres humanos son naturalmente sociables y gregarios el individualismo no significa posesividad y egoísmo sino cooperación fraternal y, quizá, una vida comunal. Por esta razón el socialista francés Jean Jaurès (1859-1914) pudo decir que “el socialismo es la culminación lógica del individualismo”. Los pensadores de la “tercera vía” contemporánea, como Anthony Giddens (1994), han intentado una reconciliación similar al abrazar el concepto del “nuevo” individualismo que subraya la idea de que los individuos autónomos operan dentro de un contexto de interdependencia y reciprocidad.

El liberalismo

Las ideas liberales surgen del hundimiento del feudalismo en Europa y su sustitución por una sociedad de capitalismo de mercado. En su forma primitiva el liberalismo era una doctrina política que se enfrentaba al absolutismo (véase pág. 191) y a los privilegios feudales abogando en su lugar por un Estado constitucional y, posteriormente, representativo. En el siglo XIX se había impuesto un credo político específicamente liberal que exaltaba las virtudes del capitalismo de *laissez faire* y condenaba todas las formas de intervención económica y social. Este criterio fue el núcleo del liberalismo clásico del siglo XIX. A partir del siglo XIX, sin embargo, ha surgido una forma de liberalismo social que ve más favorablemente las reformas y la gestión económica del bienestar. Esta posición se ha convertido en el tema característico del liberalismo contemporáneo del siglo XX.

El pensamiento liberal se caracteriza por un compromiso con el individualismo, una creencia en la importancia suprema del individuo humano que presupone un firme apoyo a la libertad individual. Desde el punto de vista liberal los individuos son criaturas racionales que tienen derecho a la mayor libertad posible compatible con una libertad igual para los demás. El liberalismo clásico se distingue por su creencia en el Estado "mínimo" cuyas funciones se limitan al mantenimiento del orden interno y la seguridad personal. Los liberales clásicos subrayan que los seres humanos son esencialmente egoístas y prácticamente autosuficientes. En la medida de lo posible la gente debe ser responsable de sus propias vidas y circunstancias. Como resultado los liberales aspiran a la creación de una sociedad meritocrática en la que las recompensas se distribuyan según el talento y el esfuerzo individuales. Como doctrina económica el liberalismo clásico exalta los méritos de un mercado autorregulado en el que la intervención del Estado es innecesaria y perjudicial. Las ideas liberales clásicas encuentran expresión en ciertas teorías de los derechos naturales y en el utilitarismo (véase pág. 402) y suponen el eje de la tradición política libertaria.

No obstante, el liberalismo contemporáneo muestra mayor simpatía hacia el Estado. Este giro se produce al reconocerse que el capitalismo industrial sólo ha generado formas nuevas de injusticia y ha dejado a las masas de la población a merced de los vaivenes del mercado. Este punto de vista proporciona la base para el liberalismo social o del bienestar que se caracteriza por el reconocimiento de que la intervención del Estado puede agrandar el ámbito de la libertad al proteger a los individuos de los males sociales que amargan su existencia. La base teórica para la transición del liberalismo clásico al contemporáneo es el desarrollo de una concepción "positiva" de la libertad. Así como los liberales clásicos entendieron la libertad en términos "negativos", como la ausencia de limitaciones externas al individuo, los liberales contemporáneos relacionan la libertad con el desarrollo personal y la autorrealización, lo cual ha supuesto la aparición de claros solapamientos entre el liberalismo contemporáneo y la socialdemocracia (véase pág. 346).

No hay duda de que el liberalismo ha sido el elemento más importante en la tradición política occidental. Es más, algunos identifican el liberalismo con la civilización occidental en general. Una de las consecuencias de esto es que el liberalismo no trata de prescribir una concepción particular de la vida buena sino de establecer las condiciones en las que los individuos y los grupos pueden procurar la vida buena según la vea cada cual. La gran virtud del liberalismo es su incansable compromiso con la libertad individual, el debate razonado y la tolerancia. No obstante las críticas al liberalismo proceden de distintas direcciones. Los marxistas (véase pág. 106) critican el compromiso liberal con los derechos cívicos y la igualdad política porque ignora la realidad de los desiguales poderes de clase. Las feministas (véase pág. 85) sostienen que el individualismo se construye siempre sobre la base de normas masculinas que legitiman la desigualdad de género. Y los comunitaristas (véase pág. 56) condenan el liberalismo por entender el yo como algo asocial y acultural y por no conseguir dar una base moral al orden social y al propósito colectivo.

Autores clave

John Locke (véase pág. 304). Locke defiende la idea liberal básica de que el Estado surge del acuerdo o el consentimiento de los gobernados que se encuentra en su teoría del contrato social. Desde este punto de vista el objetivo del Estado es proteger los derechos naturales (que para Locke son el derecho a la vida, la libertad y la propiedad), pero cuando el Estado rompe las estipulaciones del contrato su legitimidad se evapora y la gente tiene el derecho a la rebelión. El liberalismo de Locke echó las bases de los límites del Estado, la representación y el constitucionalismo e influyó en gran medida en la Revolución norteamericana.

John Stuart Mill (véase pág. 292). La importancia de Mill para el liberalismo descansa en gran medida en su construcción de una teoría liberal ajustada a las virtudes de la libertad en oposición a ideas anteriores como los derechos naturales y el utilitarismo. Su concepción del “hombre como un ser progresivo” lo lleva a rechazar el intervencionismo pero lo incita a elaborar una noción de la individualidad que subraya las perspectivas del desarrollo humano y proporciona un fundamento importante para el pensamiento liberal contemporáneo.

Thomas Hill Green (1836-1882). Filósofo y teórico social británico. Green pone de relieve las limitaciones de las doctrinas liberales tempranas, especialmente el *laissez faire*. Apoyándose en Kant (véase pág. 142) y en Hegel (véase pág. 82) insiste en las limitaciones de la doctrina de la libertad “negativa” y elabora una defensa primeriza de la libertad “positiva” que ayudó al liberalismo a alcanzar un acuerdo con el bienestar y la justicia social. Green fue muy influyente en el asentamiento en Gran Bretaña del “nuevo liberalismo”. Sus obras principales incluyen *Lecciones sobre los principios de la obligación política* (1879-1880) y *Prolegomena a la ética* (1883).

Isaiah Berlin (véase pág. 297). Berlin elabora una forma de liberalismo pluralista basada en la creencia antiperfeccionista de que los conflictos de valores son un elemento intrínseco e inamovible de la vida humana. Por lo tanto los acuerdos políticos deben intentar asegurar el mayor ámbito posible para permitir que la gente pueda procurar sus diferentes fines. Berlin apoya la idea de la libertad “negativa” frente a la “positiva” debido a que esta última tiene implicaciones monistas y autoritarias.

John Rawls (véase pág. 336). Rawls es el más importante filósofo liberal de la segunda mitad del siglo XX. Su teoría de la “justicia como juego limpio” no sólo condena la discriminación racial, sexual y religiosa sino que también rechaza muchas formas de desigualdad social y económica. La forma igualitaria del liberalismo de Rawls ha tenido una influencia profunda en la filosofía política en general y ha hecho una importante contribución a las tradiciones políticas del liberalismo y la socialdemocracia contemporáneos.

Bibliografía complementaria

Arblaster, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Gray, J. *Liberalismo*. Madrid: Alianza, 2002.

Rosenblum, N. (Ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Nueva York: Cambridge University Press, 1990.

Sin embargo el individualismo no sólo es importante como un principio normativo sino que también se emplea mucho como un mecanismo metodológico. En otras palabras, las teorías sociales y políticas se han construido sobre la base de un modelo preestablecido de individuo humano, tomando en consideración cualesquiera necesidades, impulsos, aspiraciones, etc que se supone que posee la persona. Este “individualismo metodológico” se empleó en el siglo XVII para elaborar las teorías del contrato social y en el siglo XX se ha convertido en la base de los modelos de elección racional de la ciencia política. El método individualista sostiene las teorías económicas clásica y neoclásica y en la época contemporánea lo han adoptado autores como Hayek (véase pág. 381). En cada caso se han extraído conclusiones de los presupuestos acerca de una naturaleza humana “fija” o “dada” subrayando generalmente la capacidad para el comportamiento egoísta racional. Sin embargo el inconveniente de cualquier forma de individualismo metodológico es que es asocial y ahistórico. Al construir las teorías políticas sobre la base de un modelo preestablecido de naturaleza humana los individualistas ignoran el hecho de que el comportamiento humano difiere de sociedad a sociedad y de una época histórica a la siguiente. Si los factores históricos y sociales condicionan el contenido de la naturaleza humana, como sostienen los partidarios de las teorías culturalistas, debe verse al individuo humano como un producto de la sociedad y no al revés.

El individuo y la comunidad

Sin embargo, el apoyo al individualismo no ha sido universal. El pensamiento político está profundamente dividido acerca de la relación entre el individuo y la comunidad: ¿debe animarse al individuo a ser independiente y autosuficiente o esto hará imposible la solidaridad social y dejará a los individuos aislados e inseguros? Los partidarios de la primera posición se han adherido normalmente a una tradición angloamericana del individualismo descrito por el presidente Herbert Hoover como “individualismo rudo”. Esta tradición puede verse como una forma extrema del individualismo cuyas raíces se encuentran en el liberalismo clásico. Considera al individuo casi completamente al margen de la sociedad y, en consecuencia, descuenta o desprecia la importancia de la comunidad. Está basado en la creencia de que los individuos no solamente poseen la capacidad de la autosuficiencia y el trabajo duro sino también que el esfuerzo individual es la fuente del desarrollo moral y personal. Los individuos no solamente *pueden* cuidar de sí mismos sino que *deben* hacerlo.

La biblia de esta tradición individualista es la *Autoayuda* de Samuel Smiles ([1859] 1986) que proclama que “el espíritu de autoayuda es la raíz de todo crecimiento genuino del individuo”. Smiles (1812-1904) exalta las virtudes victorianas de empresa, dedicación y perseverancia, apoyado en la creencia de que “la energía es más productiva que el genio”. Así como la autoayuda fomenta el desarrollo mental y moral del individuo y, a través del espíritu empresarial, beneficia a toda la nación, la “ayuda exterior” con la que Smiles se refiere al bienestar social, debilita al individuo al eliminar el incentivo e incluso la necesidad de trabajar. Estas ideas encuentran su más acabada expresión en el darwinismo social de Herbert Spencer y sus seguidores. Para ellos el individualismo tenía una base biológica en la forma de la lucha por la supervivencia entre todos los individuos. Quienes sean aptos por naturaleza para sobrevivir triunfarán. Los débiles y los holgazanes irán al agujero.

Estas ideas han tenido un impacto considerable en el pensamiento de la nueva derecha y en especial en su actitud hacia el Estado del bienestar. Planteada del modo más estridente con el reaganismo en los Estados Unidos y el thatcherismo en el Reino Unido en los años ochenta, la “nueva derecha” atacó la “cultura de la dependencia” que había creado supuestamente el apoyo excesivamente generoso del bienestar. Los pobres, los desfavorecidos y los parados se han convertido en “piltrafas del bienestar” a los que se ha privado del deseo de trabajar y se les ha negado la dignidad y el autoaprecio. Desde esta perspectiva la solución es conseguir un cambio de la responsabilidad social a la responsabilidad individual, animando a la gente a “caminar por su propio pie”. Esto se ha reflejado desde 1980 en adelante en la reforma de los sistemas de asistencia de los Estados Unidos y el Reino Unido a través, por ejemplo, de reducciones en las cuantías de los beneficios, de dar prioridad a la comprobación de medios antes que la concesión universal de beneficios y en los intentos de hacer que la recepción de beneficios esté condicionada a la voluntad de some-

terse a formación o de realizar trabajos. Los críticos de estas políticas señalan que, mientras sigan existiendo la desigualdad social y la privación es difícil admitir que quepa considerar a los individuos enteramente responsables de sus propias circunstancias. Esta línea de argumentación desplaza la atención del individuo hacia la comunidad.

Una amplia gama de pensadores políticos —socialistas, conservadores, nacionalistas y, sobre todo, fascistas— se han considerado a sí mismos en diferentes momentos como antiindividualistas. En la mayoría de los casos el antiindividualismo se basa en un compromiso con la importancia de la comunidad y en la creencia de que la autoayuda y la responsabilidad individual son una amenaza a la solidaridad social. El término “comunidad” puede referirse de modo muy genérico a una agrupación de gente en un lugar dado, como cuando nos referimos como comunidad a la población de un pueblo, una ciudad o una nación en concreto. Sin embargo en el pensamiento social y político el término suele tener implicaciones más profundas que se refieren a un grupo social, un vecindario, un pueblo, una región, un grupo de trabajadores o cualquier cosa dentro de los que se den vínculos estrechos y una identidad colectiva. Una comunidad verdadera, por tanto, se distingue por los lazos de camaradería, lealtad y deber. En este sentido la comunidad se refiere a las raíces sociales de la identidad individual.

Entre los críticos contemporáneos del individualismo liberal se cuentan los teóricos comunitaristas que subrayan la importancia de los intereses comunes o colectivos. Para este punto de vista no existe el yo sin ataduras sino que el yo se constituye siempre a través de la comunidad. No es extraño que los socialistas también defiendan la causa de la comunidad a la que consideran como un medio para fortalecer la responsabilidad social y de encauzar las energías colectivas. Esta es la razón por la que los socialistas han solido rechazar el individualismo, especialmente cuando va estrechamente unido al egoísmo y la autosuficiencia. Aunque los socialdemócratas contemporáneos reconozcan la importancia de la iniciativa individual y la competición de mercado tratan no obstante de equilibrarlos con la cooperación y el altruismo que sólo un sentido de la comunidad puede alimentar. Muchos teóricos conservadores también han visto con desconfianza el individualismo. Desde su punto de vista el individualismo irrestricto destruye el tejido social. Los individuos son criaturas tímidas e inseguras que buscan las raíces y la estabilidad que sólo una identidad comunitaria puede proporcionar. Si el individualismo fomenta la filosofía del “cada cual para sí mismo” llevará al “atomismo” y producirá una sociedad de individuos vulnerables y aislados. Esta consideración, por ejemplo, ha incitado a algunos neoconservadores como Irving Kristol (véase pág. 168) en los Estados Unidos y Roger Scruton en el Reino Unido a distanciarse del entusiasmo por el libre mercado de la nueva Derecha liberal.

La sociología académica ha influido en algunos puntos de los conceptos socialistas y conservadores de la comunidad. Los sociólogos han diferenciado entre las formas de vida comunitaria que se produce en las sociedades tradicionales o rurales y las que se encuentran en las sociedades urbanas contemporáneas.

La teoría más influyente de este tipo fue la elaborada por el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1855-1939) quien distingue entre lo que llama *Gemeinschaft* o “comunidad” y *Gesellschaft* o “asociación”. Tönnies sostiene que las relaciones de *Gemeinschaft* que se encontraban típicamente en las comunidades rurales se basan en vínculos fuertes de afectos naturales y respeto mutuo. Sin embargo este sentido tradicional de la “comunidad” está amenazado por la expansión de la industrialización y la urbanización que fomentan el crecimiento del egoísmo y la competición. Por el contrario, las relaciones tipo *Gesellschaft* que se desarrollan en sociedades urbanas son artificiales y contractuales y reflejan el deseo del beneficio personal antes que algún tipo de lealtad social significativa. El sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917) también contribuyó a la comprensión de la comunidad al elaborar el concepto de “anomia” para denotar aquella condición en que el marco de los códigos y normas sociales quiebra por entero. En *El suicidio* ([1897] 1951) Durkheim explicaba que, dado que los deseos humanos son ilimitados, la quiebra de la comunidad, la debilidad de las normas morales y sociales acerca de cuáles formas de comportamiento son aceptables y cuáles no, llevará a una mayor infelicidad y, en último término, a más suicidios. Una vez más lo que se ve como la base de la estabilidad social y de la felicidad individual es la comunidad antes que el individualismo.

Por otro lado está claro que dar mayor importancia a la comunidad que al individuo también puede entrañar peligros. En particular puede llevar a que se violen derechos y libertades individuales en nombre de la comunidad o de un órgano colectivo. Esto quedó demostrado del modo más gráfico a través del régimen fascista. En muchos aspectos el fascismo es la antítesis del individualismo: en su forma alemana proclamaba la importancia suprema de la *Volks-gemeinschaft* o “comunidad nacional” y trataba de disolver la individualidad y hasta la existencia personal dentro del todo social. Este objetivo se expresaba en la consigna nazi de “fortaleza a través de la unidad”. El método empleado para conseguir esta finalidad en la Alemania nazi y la Italia fascista era el terror totalitario: un Estado policía que empleaba la represión, la persecución y la brutalidad generalizada. Aunque la concepción fascista de la comunidad sea poco más que una desfiguración grotesca de la idea socialista de la cooperación voluntaria, los individualistas extremos a veces han avisado de que toda insistencia en lo colectivo tiene implicaciones opresivas desde el momento en que amenaza con degradar la importancia del individuo.

El comunitarismo

La tradición comunitarista tiene sus orígenes en el utopismo socialista decimonónico de pensadores como Robert Owen o Piotr Kropotkin. Es más, cabe observar la preocupación por la comunidad como uno de los temas permanentes del pensamiento político contemporáneo expresado de formas diversas en la importancia que el socialismo concede a la fraternidad y la cooperación, la creencia marxista (véase pág. 106) en la sociedad comunista sin clases, la visión conservadora de la sociedad (véase pág. 165) como un todo orgánico, integrado por obligaciones mutuas y hasta en el compromiso fascista con la comunidad nacional indivisible. Sin embargo el comunitarismo como una escuela de pensamiento que articula una filosofía política concreta surge únicamente en los decenios de 1980 y 1990. Se desarrolla en concreto como una crítica al liberalismo y pone de relieve el daño que se hace a la cultura pública de las sociedades liberales con su insistencia en los derechos y libertades individuales por encima de las necesidades de la comunidad. Ello ha dado origen al llamado debate liberal-comunitarista. A veces se habla de formas “elevadas” y “bajas” de comunitarismo: las primeras se orientan principalmente hacia el debate filosófico mientras que las segundas, cuya figura más conocida es Amitai Etzioni se preocupa más con asuntos de política pública.

Desde la perspectiva comunitarista el defecto central del liberalismo es su visión del individuo como un yo asocial, atomizado, “sin trabas”. Este punto de vista es evidente en el presupuesto utilitarista (véase pág. 402) de que los seres humanos son criaturas egoístas racionales. Por el contrario los comunitaristas insisten en que el yo está inmerso en la comunidad en el sentido de que cada individuo es una especie de incorporación de la sociedad que ha configurado sus deseos, valores y objetivos. Esto no solamente señala a la atención el proceso de socialización sino también la imposibilidad conceptual de separar las experiencias y creencias individuales del contexto social que les dan significado. La posición comunitarista tiene una importancia especial para nuestra comprensión de la justicia. Las teorías liberales de la justicia tienden a basarse sobre presunciones acerca de la elección personal y el comportamiento individual que, según los comunitaristas, carecen de sentido porque se aplican a un sujeto incorpóreo. Las teorías universalistas de la justicia, por lo tanto, deben ceder el paso a otras que sean estrictamente locales y particulares, una posición análoga a la que defienden las teorías postmodernas (véase pág. 25).

Los comunitaristas sostienen que su objetivo es corregir un desequilibrio en la sociedad y el pensamiento político contemporáneos en el que se ha permitido que los individuos, sin impedimentos derivados del deber social y la responsabilidad moral, tengan únicamente en cuenta sus propios intereses o sus propios derechos o se les ha animado a ello. En este vacío moral la sociedad se desintegra literalmente. Por tanto el proyecto comunitarista pretende restaurar a la sociedad su voz moral y, en una tradición que se remonta a Aristóteles (véase pág. 93), construir una “política del bien común”. Sin embargo los críticos del comunitarismo sostienen que éste tiene implicaciones conservadoras y autoritarias. El comunitarismo presenta una disposición conservadora en el hecho de que equivale a una defensa de las estructuras sociales y los códigos *existentes*.

Las feministas, por ejemplo, han criticado el comunitarismo por intentar defender las funciones sexuales tradicionales so pretexto de defender la familia. Los rasgos autoritarios del comunitarismo se ven en su tendencia a subrayar los deberes y responsabilidades del individuo por encima de sus derechos y títulos.

Autores clave

Alasdair MacIntyre (1929-). Filósofo moral escocés, MacIntyre ha elaborado una filosofía comunitarista neoclásica y antiliberal. En su opinión el liberalismo predica el relativismo moral y, por lo tanto no puede proporcionar una base moral para el orden social. Sostiene que las nociones de justicia y de virtud son específicas de tradiciones intelectuales concretas y ha elaborado un modelo de vida buena enraizado en Aristóteles y la tradición cristiana de san Agustín (véase pág. 115) y en santo Tomás de Aquino (véase pág. 185). Las obras principales de MacIntyre incluyen *Tras la virtud* (1981), *¿La justicia de quién? ¿Qué racionalidad?* (1988) y *Tres versiones rivales de la indagación moral*. (1990).

Michael Walzer (1935-). Teórico político estadounidense. Walzer ha elaborado una forma de liberalismo comunitarista y pluralista. Rechaza por errónea la búsqueda de una teoría universal de la justicia y argumenta a favor del principio de la “igualdad compleja” según la cual deben aplicarse normas diferentes a la distribución de bienes sociales diferentes, estableciendo así “esferas” separadas de justicia. No obstante, Walzer manifiesta simpatía por una forma de socialismo democrático. Las obras principales de Walzer incluyen *Esferas de Justicia* (1983) e *Interpretación y crítica social* (1987).

Michael Sandel (1953-). Teórico político estadounidense. Sandel ha criticado acerbamente el individualismo y la noción del “yo sin trabas”. Defiende concepciones de la vida moral y social firmemente enraizadas en comunidades específicas y hace hincapié en que la elección y la identidad individuales están estructuradas por los “vínculos morales” de la comunidad. Sandel ha avisado también de que la falta de enraizamiento significa que la democracia puede perecer y apoya el “republicanismo cívico” (véase pág. 237) que vincula a la tradición política de los Estados Unidos. Las obras más influyentes de Sandel incluyen *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) y *El descontento con la democracia* (1996).

Bibliografía complementaria

- Avineri, S. y De-Shalit, A. (Eds) *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press, 1992.
- Miller, F. D. y Paul, J. (Eds) *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge University Press, 1996.
- Tam, H. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.

El individuo en política

Las cuestiones sobre la función del individuo en la historia han ocupado a generaciones de filósofos y pensadores. Evidentemente dichas cuestiones no tienen menos importancia para el estudio de la política. ¿Debe el análisis político centrarse en las aspiraciones, convicciones y hechos de los dirigentes o debe estudiar las “fuerzas impersonales” que estructuran el comportamiento individual? En principio cabe desechar dos enfoques fundamentalmente distintos de este asunto. El primero ve la política enteramente en términos personales. Sostiene que la historia la hacen individuos que, en efecto, imprimen su voluntad sobre el proceso político. Este enfoque es evidente cuando se hace hincapié en los “grandes hombres” y en sus hechos. Desde este punto de vista, la política de los Estados Unidos queda reducida a la contribución personal de presidentes como Roosevelt y Kennedy o Reagan y Bush mientras que la política del Reino Unido se debe entender mediante los actos de primeros ministros como Churchill, Wilson, Thatcher, Blair, etc. En su forma más extrema este enfoque de la política lleva al *Führerprinzip* (o “principio del dirigente”) fascista. Influidos por la idea del “superhombre” de Nietzsche, los fascistas decían de dirigentes como Mussolini o Hitler que eran individuos extraordinariamente dotados, omnipotentes y omniscientes. Sin embargo ver la política exclusivamente en términos de los dirigentes y de la personalidad es ignorar la riqueza de factores culturales, económicos, sociales e históricos que sin duda colaboran en la configuración de los acontecimientos históricos. Es más presupone que el individuo viene al mundo ya formado, sin deber nada a la sociedad por sus talentos, cualidades, atributos o lo que sea.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Filósofo alemán. Nietzsche era profesor de griego a los veinticinco años. Abandonó la teología por la filología e, influido por las ideas de Schopenhauer (1788-1860), intentó elaborar una crítica del pensamiento religioso y filosófico tradicional. Su mala salud y su creciente locura a partir de 1889 lo dejaron bajo los cuidados de su hermana Elizabeth, quien editó y desfiguró sus escritos.

La obra compleja y ambiciosa de Nietzsche subraya la importancia de la voluntad, especialmente la “voluntad de poder” y anticipa el existencialismo contemporáneo al poner de relieve que la gente crea sus propios mundos y establece sus propios valores. En su primer libro, *El nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche sostiene que la civilización griega había alcanzado su culminación antes de Sócrates y que se manifestaba del modo más claro en su arte. *Así hablaba Zaratustra* (1883-85) elabora la noción del “superhombre”, una idea muy desfigurada por los fascistas del siglo XX pero con la que Nietzsche se refería a una persona capaz de generar sus propios valores y de vivir por encima de las restricciones de la moralidad convencional. En obras como *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887) ataca ferozmente al cristianismo y a las ideologías derivadas de él, incluidos el liberalismo y el socialismo con motivo de que habían fomentado una moralidad de esclavos, opuesta a la moralidad de los amos del mundo clásico. Resume su punto de vista en su declaración de que “Dios ha muerto”.

El segundo enfoque prescinde del individuo por entero. La historia está hecha por factores sociales, económicos o de otra índole lo que supone que los actores individuales son irrelevantes o bien actúan como marionetas. Un ejemplo de este enfoque de la política se daba en las teorías simples y mecanicistas del marxismo que se elaboraron en la Unión Soviética y en otros Estados comunistas. El enfoque equivale a un determinismo económico: la vida política, jurídica, intelectual y cultural estaba *determinada* por el “modo económico de producción”. Toda la historia y cada aspecto del comportamiento individual se entendían en consecuencia en términos de una lucha de clases en marcha. Estas teorías se basan en una idea muy determinista, incluso pavloviana de la naturaleza humana que no admite la existencia de la identidad personal o el ejercicio de forma alguna de libre albedrío. Además, presupone una creencia en la inevitabilidad histórica que hasta un conocimiento somero de la política pondrá en cuestión. Pero ¿a dónde nos lleva todo esto? Si los individuos no son los amos de la historia ni marionetas controladas por ella, ¿qué margen queda a la acción individual? En todas las circunstancias debe de haber un equilibrio entre los factores personales y los impersonales.

Si los individuos “hacen la política” lo hacen bajo ciertas condiciones intelectuales, institucionales, sociales e históricas muy específicas. En primer lugar se da la relación entre los individuos y su propio legado cultural. Raramente son los dirigentes políticos grandes pensadores originales; ejemplos como V. I.

Lenin (véase pág. 108) son claras excepciones. Los políticos prácticos, por tanto, se orientan en su comportamiento y decisiones, a menudo inconscientemente, por lo que el economista Keynes llamaba “juntaletras académicos”. Margaret Thatcher no inventó el *thatcherismo* igual que Ronald Reagan no era responsable del *reaganismo*. En ambos casos sus ideas se apoyaban en la Economía clásica de Adam Smith (véase pág. 381) y David Ricardo (1772-1823), actualizadas por economistas del siglo XX como Hayek y Friedman. Las ideas, las filosofías e ideologías no son evidentemente menos importantes que el poder, la capacidad de dirigir y la personalidad. No obstante esto tampoco supone afirmar que la política sea el producto de aquellos individuos que tuvieron las ideas originales en primer término. No hay duda de que las ideas de pensadores como Rousseau (véase pág. 276), Marx, Keynes y Hayek han “cambiado la historia” al inspirar y orientar la acción política. No obstante, a su vez, estos pensadores están influidos por las tradiciones intelectuales de su tiempo así como por las circunstancias históricas y sociales imperantes. Por ejemplo, Karl Marx, cuyo legado intelectual dominó gran parte de la política del siglo XX, elaboró sus teorías sobre la base de las ideas existentes, especialmente la filosofía de G. W. F. Hegel (véase pág. 82), la Economía Política de Smith y Ricardo y las ideas de los primeros socialistas franceses como Saint Simon y Fourier.

En segundo lugar se da la relación entre los individuos y las instituciones. A menudo es difícil distinguir entre el impacto personal de un dirigente y la autoridad o influencia que se deriva de su puesto. Por ejemplo el poder de los presidentes de los EEUU y de los primeros ministros del Reino Unido se deriva esencialmente de su cargo antes que de sus personalidades. De igual modo la personalidad de los dirigentes soviéticos quizá fuera de menor importancia a la hora de influir en la política soviética que el monopolio del poder que ejercía el Partido Comunista. En realidad el partido era la fuente de la amplísima autoridad del dirigente. Esto es lo que quería decir el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) cuando sostenía que en las sociedades industriales contemporáneas la autoridad legal-racional ha desplazado en gran medida las formas carismáticas y tradicionales de autoridad. Con este criterio los dirigentes políticos pueden tener menos importancia que los partidos que dirigen, las instituciones del Estado que controlan y las constituciones bajo las cuales actúan. Sin embargo, los dirigentes pueden ser y de hecho son decisivos.

Por ejemplo no hay duda de que los poderes institucionales son elásticos hasta cierto punto y susceptibles de estirarse o adaptarse bajo dirigentes que tengan el impulso, la energía y las convicciones necesarias. Esto es lo que quería decir H. H. Asquith cuando declaraba que el cargo de primer ministro británico era lo que su titular decidiera hacer con él. Los primeros ministros con carisma y determinación han estirado los poderes del cargo hasta sus límites, como demostró Thatcher entre 1979 y 1990. Los presidentes de los EEUU, F. D. Roosevelt y Lyndon Johnson fueron capaces de ampliar los poderes del cargo mediante el ejercicio de sus capacidades y cualidades personales. Por supuesto en otros casos los dirigentes han ayudado a fundar o reestructurar las instituciones mismas que dirigen. Por ejemplo, Lenin fundó el Partido Bolchevique en

1903 y entre la Revolución de 1917 y su muerte en 1924 creó las instituciones del Estado soviético y moldeó su estructura constitucional. En el caso de otros dictadores como Hitler en Alemania, Perón en la Argentina y Saddam Husein en el Irak, los dirigentes han tratado de ejercer el poder absoluto emancipándose de cualquier noción de dirección constitucionalmente definida e intentando gobernar sobre la base exclusiva de su autoridad carismática.

En tercer lugar se da la relación del individuo con la sociedad. En cierto sentido ningún individuo puede entenderse aislado de su medio social: nadie llega al mundo ya formado. Aquellos que, como los socialistas, subrayan la importancia de la “esencia social” se inclinan en especial por ver el comportamiento individual como representativo de las fuerzas e intereses sociales. Como se señalaba antes en su forma extrema este punto de vista considera al individuo como un simple juguete de fuerzas sociales e históricas impersonales. Aunque Marx no profesara un determinismo estrecho creía que la acción individual estaba limitada y avisaba de que “la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en el cerebro de las vivas”². Sin embargo la política tiene una capacidad infinita de sorprender y refutar todas las predicciones precisamente porque se trata de una actividad personal. En último término son los individuos los que “hacen” la política, individuos que son clara parte de procesos históricos pero que poseen cierta capacidad de configurar los acontecimientos según sus sueños e inclinaciones. Es imposible, por ejemplo, creer que el curso de la historia de Rusia no se hubiera visto afectado si Lenin no hubiera nacido. De igual modo, si Roosevelt hubiera muerto de polio en 1920 en lugar de quedar paralizado ¿hubieran respondido los Estados Unidos como hicieron a la Gran Depresión y al comienzo de la segunda guerra mundial? ¿Hubiera sido la misma la política británica en los años ochenta si Margaret Thatcher hubiera decidido convertirse en abogada en vez de actuar en política? ¿Se hubiera producido la “modernización” del Partido Laborista como se hizo si John Smith³ no hubiera muerto en 1994 y Tony Blair no lo hubiera sucedido?

² Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Cap. 1°.

³ John Smith fue *leader* del Partido Laborista en la oposición entre 1992 y 1994, cuando falleció prematuramente de un ataque al corazón, dejó el camino expedito para que Tony Blair ocupara el cargo y, posteriormente, ganara las elecciones británicas de 1997.

LA SOCIEDAD

Por muy duros e independientes que sean los seres humanos la existencia humana al margen de la sociedad es impensable. Los seres humanos no son Robinsones Crusoes aislados, capaces de vivir en aislamiento completo y permanente. Incluso las capacidades y el conocimiento que permitieron que Robinson Crusoe sobreviviera fueron adquiridos mediante la educación y la interacción social antes de su naufragio. Sin embargo el concepto de sociedad es a veces tan poco comprendido como el de individuo. En su sentido más general, la “sociedad” supone un grupo de gente que ocupa la misma extensión de territorio. Sin embargo no todo grupo de gente constituye una sociedad. Las sociedades se caracterizan por pautas regulares de interacción social que presuponen la existencia de algún tipo de “estructura” social. Además, las relaciones “sociales” implican conciencia mutua y, al menos, algún tipo de cooperación. Las tribus en guerra, por ejemplo, no constituyen una “sociedad” incluso aunque vivan en estrecha proximidad e interactúen de modo regular. Por otro lado la internacionalización del turismo y de la vida económica y la expansión del intercambio cultural e intelectual internacional han suscitado la idea de que hay una “sociedad global” emergente. No obstante la interacción cooperativa que define el comportamiento “social” no necesita reforzarse mediante una identidad común o un sentido de la lealtad. Esto es lo que distingue a la “sociedad” de la noción más rigurosa de “comunidad” que requiere cuando menos cierta medida de afinidad o solidaridad social y una identificación con la comunidad.

En teoría política, sin embargo, la sociedad suele entenderse en un sentido más específico como “sociedad civil”. En su forma original la sociedad civil se refería a una comunidad política, una comunidad que vive en un ordenamiento legal y que muestra una lealtad común a un Estado. Los primeros pensadores políticos consideraron una sociedad así regulada como la base de la vida civilizada. No obstante los teóricos contemporáneos tienden a trazar una distinción más clara entre la sociedad y el Estado. En la tradición de Hegel y Marx la sociedad civil se produce *fuera* del Estado y hace referencia al ámbito de las asociaciones y grupos formados por personas en su condición de ciudadanos privados. Aunque Hegel trató la sociedad civil como algo separado de la familia, la mayoría de los autores entiende que el término comprende toda la gama de instituciones económicas, sociales, culturales, recreativas y domésticas. No obstante hay un desacuerdo muy notable acerca de la naturaleza y el significado de estas instituciones. Este desacuerdo a veces se da en la relación entre el individuo y los órganos y entidades colectivos. Por ejemplo ¿pueden reconciliarse el individualismo y el colectivismo o el “individuo” y la “sociedad” deben estar siempre opuestos? Además, cabe entender a la sociedad en una cantidad extraordinaria de formas cada una de las cuales tiene importantes consecuencias políticas. Por ejemplo, ¿es la sociedad un artefacto humano o una entidad orgánica? ¿Se basa en el consenso o en el conflicto? ¿Es igualitaria o naturalmente jerárquica? Por último, suele advertirse acerca de

la importancia política de las divisiones o particiones, especialmente las de clase social, género, raza, religión, nacionalidad o lengua. En algunos casos se piensa que estas diferencias son las que determinan la comprensión política de un fenómeno. ¿Por qué son importantes las divisiones sociales y cuáles de ellas tienen el impacto mayor en la política?

El colectivismo

Pocos términos han sido causa de mayores confusiones como el colectivismo y a pocos se les ha dado una mayor variedad de significados. Para algunos el colectivismo se refiere a las acciones del Estado y alcanzó su punto máximo de desarrollo en las economías de planificación centralizada de los Estados comunistas ortodoxos, esto es, el llamado “colectivismo de Estado”. Otros, sin embargo, emplean el colectivismo para referirse al comunitarismo, una preferencia por la acción de la comunidad antes que del individuo, una idea que tiene connotaciones libertarias, incluso anarquistas, como en el caso del “anarquismo colectivista” de Mijail Bakunin (1814-1876). Además de ello a veces se emplea el colectivismo como sinónimo de socialismo aunque, para mayor confusión, esto es lo que hacen los críticos del socialismo para subrayar lo que consideran sus tendencias estatistas mientras que los propios socialistas emplean el término para subrayar su compromiso con la colectividad o los intereses colectivos de la humanidad. No obstante es posible señalar un núcleo común de ideas colectivistas así como identificar una serie de interpretaciones y tradiciones.

En el fondo el colectivismo señala la capacidad de los seres humanos para la acción colectiva, subrayando su voluntad y su habilidad para perseguir objetivos mediante la colaboración antes que dando prioridad al egoísmo personal. En consecuencia todas las formas del colectivismo se atienen a la noción de que los seres humanos son animales sociales que se identifican con otros seres humanos y están unidos por una identidad colectiva. El grupo social, tenga la forma que tenga, es muy significativo e incluso esencial para la existencia humana. Esta forma de colectivismo se encuentra en una amplia gama de ideologías políticas. Obviamente es fundamental en el socialismo. La importancia que se concede a la identidad social y a la acción colectiva es evidente en el empleo del término “camarada” para denotar la identidad común de aquellos que trabajan por el cambio social, en la noción de “solidaridad de clase” para poner de relieve los intereses comunes de todo el pueblo trabajador y, por supuesto, en la idea de una “humanidad común”. El feminismo también acoge ideas colectivistas al subrayar la importancia del “género” y de la “sororidad” reconociendo la identidad común que comparten todas las mujeres y señalando su capacidad para emprender acción política colectiva. Igualmente las doctrinas nacionalistas y racistas insisten en la importancia de la visión colectiva al interpretar la humanidad en términos de “naciones” o “razas”. Por lo tanto todas los modos

de colectivismo rechazan la forma extrema del individualismo que considera a los seres humanos como criaturas independientes y egoístas. Si se piensa que la gente es naturalmente sociable y cooperadora, el colectivismo puede ser una fuente de realización personal antes que una negación de la individualidad.

No obstante el vínculo entre el colectivismo y el Estado no es accidental. A menudo se ha visto al Estado como el organismo a través del cual se organiza la acción colectiva en cuyo caso representa los intereses colectivos de la sociedad antes que los de un individuo. Esta es la razón por la que los teóricos de la nueva derecha en particular tienden a presentar el intervencionismo estatal en sus diversas formas como una prueba de colectivismo. Así, el crecimiento del bienestar social, el avance de la gestión económica y la ampliación de las nacionalizaciones se han interpretado como “el ascenso del colectivismo”. Desde este punto de vista la economía de planificación imperativa que se impuso en la Unión Soviética es el punto más alto que haya alcanzado el colectivismo. En este sentido estatista el colectivismo es la antítesis del individualismo. Como el Estado representa la autoridad soberana, obligatoria y coercitiva, es siempre el enemigo de la libertad individual. Allí donde manda el Estado se reducen la iniciativa individual y la libertad de elección. Esto implica considerar el Estado sólo en términos negativos. Por otro lado, si el Estado apoya la causa del autodesarrollo individual al proporcionar por ejemplo educación o bienestar social se puede considerar que el colectivismo es enteramente compatible con el individualismo.

Toda doctrina colectivista que vincule el colectivismo exclusivamente con el Estado tiene que ser errónea. En el mejor de los casos el Estado no es más que un organismo a través del cual se organiza la acción colectiva. El peligro del Estado es que pueda sustituir a “lo colectivo” al adoptar decisiones y aceptar responsabilidades en lugar de los ciudadanos. En tal sentido el colectivismo significa acción colectiva emprendida por individuos libres a raíz del reconocimiento de que poseen intereses comunes o una identidad colectiva. Esta concepción lata del colectivismo está más relacionada con la idea de la autogestión que con la del control del Estado. El colectivismo autogestionario resulta especialmente atractivo para los anarquistas y los socialistas libertarios. Bakunin, por ejemplo, aspiraba a la creación de una sociedad sin Estado en la que la economía se organizaría según los principios de la autogestión de los trabajadores y diferenció claramente esta visión colectivista de lo que consideraba que era el autoritarismo implícito en el socialismo marxista. También es la forma de socialismo que se encuentra en el sistema de los *kibbutz* en Israel. Es innecesario decir que estas ideas colectivistas no comparten parecido alguno con los estilos de individualismo que subrayan la importancia de la autonomía y el egoísmo individual. Sin embargo, si es fiel a los ideales de la autogestión y de la acción voluntaria, esta forma de colectivismo no tiene por qué presentar connotaciones antiindividualistas.

Teorías de la sociedad

Una teoría de la sociedad es algo tan importante para el análisis político como una concepción de la naturaleza humana. La vida política está íntimamente relacionada con la social. Después de todo la política es poco más que el reflejo de las tensiones y los conflictos que genera la sociedad. Sin embargo la interacción entre la política, la sociedad y el individuo es un asunto de intenso desacuerdo y profundo enfrentamiento ideológico. ¿Qué conflictos existen en la sociedad? ¿Entre quiénes se dan esos conflictos? ¿Se pueden superar los conflictos o son un rasgo permanente de la vida política?

Una primera serie de teorías se basa en una concepción individualista de la sociedad. Supone que la sociedad es un artefacto humano construido por los individuos para servir a sus intereses y propósitos. En su forma extrema esta idea puede llevar a la creencia, expresada por Margaret Thatcher de que “la sociedad no existe”. En otras palabras, todo comportamiento social y político puede entenderse en términos de elecciones realizadas por individuos egoístas sin referencia alguna a entidades colectivas como la “sociedad”. El ejemplo más claro de esta teoría se encuentra en el liberalismo clásico, comprometido con el objetivo de conseguir la máxima libertad individual. Aunque el Estado sea necesario para garantizar un marco de orden público, los individuos deben tener la posibilidad de procurar sus propios intereses a su modo en la medida de lo posible. Esta teoría se ha descrito a menudo como teoría “atomista” de la sociedad por cuanto supone que la sociedad no es más que un conjunto de unidades o átomos individuales.

Sin embargo este punto de vista no ignora el hecho de que los individuos tratan de alcanzar sus intereses mediante la formación de grupos y asociaciones, empresas, sindicatos, clubs, etc. El cemento que mantiene unida a esta sociedad, con todo, es el interés propio, el reconocimiento de que los intereses privados coinciden y hacen posible que se llegue a contratos o acuerdos voluntarios. Ciertamente esta noción de sociedad se basa en una firme creencia en el consenso, en la creencia de que hay un equilibrio natural o armonía entre los individuos y grupos en competencia en la sociedad. Esta noción se expresaba en la idea de Adam Smith en el siglo XVIII de la “mano invisible” que opera en el mercado, interpretada en el siglo XX mediante el “orden espontáneo” de la vida económica que postula Hayek. Aunque los trabajadores y los empresarios tienen objetivos antagónicos —el trabajador quiere salarios más altos y el empresario costes más bajos— los dos coinciden sin embargo en el hecho de que los trabajadores necesitan empleos y los empresarios necesitan fuerza de trabajo. Esta visión de la sociedad tiene implicaciones políticas muy claras. En concreto si la sociedad puede permitir a los individuos la oportunidad de perseguir sus intereses propios sin que ello genere conflictos fundamentales, sin duda hay que dar por correcta la expresión de Thomas Jefferson (véase pág. 219) de que “el mejor gobierno es el que gobierna menos”.

Una teoría de la sociedad fundamentalmente diferente se basa en una analogía orgánica. En lugar de estar compuesta por individuos racionales para satisfacer sus intereses personales, la sociedad puede operar como un “todo orgánico”, mostrando propiedades que normalmente se asocian con organismos vivos, con un ser humano o una planta. Esto implica un enfoque de conjunto de la sociedad, haciendo hincapié en que las sociedades son redes complejas de relaciones que en último término existen para mantener al conjunto. El conjunto es más importante que sus partes componentes. Los antiguos pensadores griegos fueron los primeros en emplear la analogía orgánica al referirse al “cuerpo político”. Algunos antropólogos y sociólogos han coincidido con estas ideas al elaborar una visión funcionalista de la sociedad. Ésta presupone que toda actividad social realiza algún tipo de función en el mantenimiento de las estructuras básicas de la sociedad y, en consecuencia, puede entenderse en términos de su “función”. Una gran cantidad de pensadores políticos ha defendido la visión orgánica de la sociedad, especialmente los conservadores tradicionales y los fascistas, en especial los que apoyan el corporativismo. Sin duda hay un sentido en el que el organicismo muestra claras implicaciones conservadoras. Por ejemplo, tiende a legitimar el orden moral y social existente, suponiendo que es el resultado de fuerzas de necesidad natural. Instituciones como la familia, la iglesia y la aristocracia, así como otros valores y cultura tradicionales sirven, en consecuencia, para sostener la estabilidad social. Asimismo este punto de vista implica que la sociedad es naturalmente jerárquica. Los diferentes elementos de la sociedad —clases sociales, órganos económicos, instituciones políticas, etc— tiene cada una de ellas su función específica, su concreto “lugar en la vida”. La idea de la igualdad entre ellas es tan absurda como la de que el corazón, el hígado, el estómago, el cerebro y los pulmones son iguales dentro del cuerpo. Pueden ser igualmente importantes pero es evidente que cumplen funciones y atienden a fines enteramente distintos.

Así como las teorías individualistas y orgánicas de la sociedad suponen la existencia de un consenso social subyacente, las teorías rivales resaltan la función del conflicto. Puede verse, por ejemplo, en la teoría pluralista de la sociedad que señala a la atención el conflicto entre los diversos grupos e intereses en la sociedad. Sin embargo los pluralistas no consideran que tal conflicto sea fundamental porque, en último análisis, creen que un sistema político abierto y competitivo es capaz de asegurar el equilibrio social y de evitar el hundimiento en la agitación y la violencia. Las teorías de las elites en la sociedad, por otro lado, señalan la concentración de poder en manos de una pequeña minoría y subrayan así la existencia del conflicto entre “la elite” y “las masas”. Los teóricos de las elites, por tanto, se inclinan más a explicar el orden social en función de la ventaja organizativa, la manipulación y la coerción antes que en el consenso. Los pensadores fascistas suscriben una forma de elitismo que supone armonía orgánica puesto que creen que las masas aceptarán de buen grado su subordinación. La teoría del conflicto social más influyente ha sido el marxismo. Marx cree que las raíces del conflicto social se encuentran en la existencia de la propiedad privada lo que conduce a un conflicto de clases

fundamental e irreconciliable. Simplemente expuesto, quienes producen la riqueza en cualquier sociedad, los trabajadores, están sistemáticamente explotados y oprimidos por los propietarios. Marx sostiene que a los trabajadores no se les paga en proporción a lo que contribuyen al proceso productivo sino que se les expropia la “plusvalía”. Desde el punto de vista de los marxistas ortodoxos el conflicto fundamental de clases influye en todos los aspectos de la existencia social. Por ejemplo, la política no es tanto un proceso por el cual se equilibran intereses contrapuestos sino un medio para perpetuar la explotación de clase.

Las brechas sociales y la identidad

Con excepción de los individualistas extremos todos los pensadores políticos reconocen la importancia de los grupos sociales o entidades colectivas. Les interesa averiguar cómo se articula una sociedad, lo cual se refleja en el intento de explicar cómo ciertas divisiones sociales ayudan a estructurar la vida política. Una “brecha social” es una separación en la sociedad que refleja la diversidad de formaciones que hay en ella. Estas brechas surgen de una distribución desigual de influencia política, poder económico o estatus social. Interpretar la política en términos de brechas sociales significa reconocer ciertos vínculos sociales, sean económicos, raciales, religiosos, culturales o sexuales como políticamente importantes y tratar al grupo de referencia como un actor político principal. Sin embargo esas brechas pueden interpretarse de muchas otras maneras. Para algunos son divisiones fundamentales y permanentes, enraizadas bien en la naturaleza humana o en la estructura orgánica de la sociedad. Otros, por el contrario, creen que estas brechas son temporales y pueden eliminarse. En este mismo sentido cabe pensar que tales divisiones son sanas y deseables o una prueba de la injusticia social y la opresión.

Los teóricos políticos contemporáneos prefieren el lenguaje de la identidad y la diferencia al de las brechas sociales con lo que practican lo que se ha dado en llamar “política de la identidad” o “política de la diferencia” Así como la brecha implica una separación que nos incita a considerar los grupos sociales u órganos colectivos como entidades por derecho propio, la identidad liga al individuo con lo social ya que ve al individuo como “incrustado” en un contexto cultural, social, institucional o ideológico concreto. La identidad es algo que se refiere a un sentido único y separado del yo pero también reconoce que el modo en que la gente se ve a sí misma está determinado por una red de relaciones sociales y de otro tipo que lo distinguen de otra gente. La identidad, por tanto, supone la diferencia así como la conciencia de la diferencia agudiza y clarifica nuestro sentido de la identidad. Esta forma de pensar lleva a lo que se llama “política del reconocimiento” que se basa en la idea de que hay que reconocer la identidad plena y formalmente y que hay que aceptar y hasta celebrar la

diferencia. El enemigo central de la política de identidad puede ser comunitarista, posmoderno, feminista, nacionalista, multiculturalista o de cualquier otra forma, pero el que lo es en todos los casos es el universalismo liberal, la creencia en que la gente tenemos la misma identidad esencialmente. En este sentido el liberalismo es “ciego a la diferencia” y considera que la clase social, el género y la cultura en el mejor de los casos tienen una importancia secundaria o periférica en la configuración de la identidad personal. Los partidarios de la política de la identidad, por otro lado, sostienen que, al prescindir de la diferencia, los liberales universalistas han construido un modelo abstracto de naturaleza humana que efectivamente elimina aquellas características que le dicen a la gente qué es y cómo es. En todo caso, ya se conciba desde la perspectiva de las brechas sociales o desde la de la política de la identidad todavía quedan desacuerdos suficientes acerca de qué grupos o agrupaciones sociales sean los que tengan el mayor poder.

Hay poca duda de que la brecha que tradicionalmente se ha vinculado a la política es la clase social. La clase refleja las divisiones económicas y sociales basadas en la distribución desigual de la riqueza, ingreso o posición social. Por lo tanto una “clase social” es un grupo de gente que comparte una posición económica y que está unida por un interés económico común. No obstante los teóricos políticos no siempre han coincidido en cuanto a la importancia de la clase social o acerca de cómo se defina una clase social. Los marxistas, por ejemplo consideran la clase como la brecha social fundamental y la más significativa políticamente hablando. Los marxistas entienden la clase en términos de poder económico y de la propiedad de los “medios de producción”. La “burguesía” es la clase capitalista, los propietarios del capital o de la riqueza productiva mientras que el “proletariado”, que no posee riqueza, está obligado a vender su trabajo para sobrevivir y sus miembros se ven reducidos a la condición de “esclavos asalariados”. Desde el punto de vista de Marx las clases son los actores políticos principales que poseen la capacidad de cambiar la historia. El proletariado está destinado a ser el “sepulturero del capitalismo”, tarea que realizará cuando consiga “conciencia de clase”.

No obstante las teorías marxistas de las clases han quedado desacreditadas en gran medida a causa del fracaso de las predicciones de Marx y por el hecho de que cada vez hay menos luchas de clases, al menos en las sociedades capitalistas avanzadas. Algunos postmarxistas, como Laclau y Mouffe (1985) aceptan que ya no es posible sostener la prioridad que tradicionalmente se ha otorgado a la clase social ni la posición central de la clase trabajadora en la tarea de promover el cambio social. No obstante no hay duda de que hasta en las sociedades más acomodadas persisten las divisiones sociales aunque ahora se hable de una “subclase” o grupo de personas que se ven relegadas a los márgenes de la sociedad convencional debido a sus desventajas y privaciones endémicas. Por esta razón se ha

dicho que las sociedades occidentales contemporáneas son sociedades de “dos tercios y un tercio”⁴.

A diferencia de lo que ha sucedido con la clase social tradicionalmente se ha ignorado la importancia de la división en géneros en la política. Sin embargo, desde el surgimiento del feminismo de la “segunda ola” en los años de 1960 se ha venido dando una creciente conciencia de la importancia política del género. El término “género” hace referencia a las distinciones sociales y culturales entre varones y mujeres, a diferencia del de “sexo” que subraya las diferencias biológicas y por tanto inerradicables entre hombres y mujeres. El feminismo ha planteado la cuestión de una división sexual del trabajo por la cual las mujeres quedan confinadas a la esfera doméstica de las labores del hogar y la crianza de los niños o a ocupaciones escasamente remuneradas y de escaso prestigio. Los hombres, por su parte, tienden a dominar las posiciones de poder e influencia en la sociedad. Algunas feministas radicales, como Kate Millett (véase pág. 86) y Mary Daly han presentado las divisiones de género como las más profundas de todas las divisiones sociales y, en consecuencia, han planteado una “política sexual”.

Las feministas llamadas de la diferencia creen que las divisiones de género echan sus raíces en las diferencias fundamentales e inerradicables entre hombres y mujeres y adoptan una actitud “pro-mujeres” que rechaza la igualdad como un intento de las mujeres de ser “como los hombres”. Contrariamente las feministas liberales o reformistas han puesto de relieve lo que creen que son las desigualdades erradicables de la vida pública, como la infrarrepresentación de las mujeres en los puestos importantes de carácter político, empresarial y profesional y la insuficiencia de las instituciones de atención infantil y del bienestar para las mujeres. Efectivamente han tratado de liberar a las mujeres de la diferencia.

Las brechas raciales y étnicas también son significativas en política. El concepto de “raza” se refiere a las diferencias genéticas en la humanidad que en principio distinguen a unos individuos de otros por el color de la piel o el cabello, el físico, la fisonomía y cosas similares. En la práctica las categorías raciales se basan en gran medida en estereotipos culturales y tienen escaso fundamento genético o ninguno. Por eso muchos autores prefieren el término “etnia” porque se refiere a diferencias culturales, lingüísticas y sociales que no tienen necesariamente fundamento biológico. Las brechas raciales o étnicas han influido en el pensamiento político de dos formas radicalmente distintas. Las primeras teorías políticas de base racial se formularon en el siglo XIX en el contexto de imperialismo europeo. Obras como la de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* ([1855] 1970) y la de H. S. Chamberlain *Fundamentos del siglo XIX* ([1899] 1913) proporcionaron una base

⁴ Teoría de la sociología europea del decenio de 1980 según la cual en los Estados del bienestar, dos tercios de la población se benefician de él mientras que el tercio restante vive marginado y desfavorecido.

pseudocientífica para justificar el predominio de las razas “blancas” europeas sobre los pueblos “negros”, “marrones” y “amarillos” del África y de Asia. La manifestación más grotesca del siglo XX de este racismo se encuentra en las teorías racistas del nazismo del que surgió la idea de la “solución final”, esto es, el intento de exterminar a los judíos de Europa. A fines del siglo XX han reaparecido doctrinas y movimientos racistas en varias partes de Europa parcialmente estimuladas por la inseguridad y la inestabilidad política que generó el “colapso del comunismo”.

Por otro lado la lucha contra el colonialismo en concreto y contra la discriminación racial en general han hecho aparecer formas muy diferentes de política étnica o racial. Las minorías étnicas en muchas sociedades occidentales están excluidas de la influencia política y sufren una situación de desventaja tanto en el puesto de trabajo como en la vida pública. Esto ha generado diversas formas de activismo político, Por ejemplo desde el decenio de 1960 se ha visto el surgimiento del movimiento por los derechos civiles bajo la dirección de Martin Luther King (1929-1968) así como la aparición de organizaciones más militantes como el movimiento del Poder Negro y los Musulmanes Negros bajo la dirección de Malcolm X (1926-1965). En muchos de estos casos se considera que las divisiones raciales son erradicables y la tarea que espera a los antirracistas es de carácter reformista: la edificación de una sociedad más equitativa y tolerante. Allí donde estas cuestiones son fundamentales, como en el caso de los Musulmanes Negros (rebautizados como Nación del Islam) esto ha dado lugar a doctrinas de separación racial.

La religión también ejerce inmensa influencia en la vida política, a pesar de los avances en el secularismo en Occidente. Esto es especialmente evidente en sociedades divididas según creencias religiosas como Irlanda del Norte, Sri Lanka y la India. Aunque los orígenes de las divisiones comunitarias sean complejos puesto que incluyen factores históricos, económicos y factores políticos, las diferencias religiosas son las líneas de quiebra dentro de dichas sociedades. En Irlanda del Norte los republicanos católicos se han enfrentado a los unionistas protestantes. En Sri Lanka los tamiles cristianos han combatido contra la mayoría de singaleses budistas. Y en la India los musulmanes en Cachemira y los sijs en el Punjab pujan por conseguir patrias propias dentro de un país abrumadoramente hindú. Es más, desde finales del siglo XX, la religión ha alcanzado una mayor importancia quizá como reacción contra el materialismo y la supuesta amoralidad de la sociedad secular. En muchas partes del mundo han surgido movimientos fundamentalistas que tratan de reanimar el celo religioso a base de volver a los principios originales o más básicos. El más significativo de estos ha sido el fundamentalismo musulmán que ha transformado la política de muchas partes como el Norte del África, (el Oriente Medio y Asia Central) especialmente desde la “Revolución Islámica” de 1979 en el Irán. En su forma más militante, como se refleja en el fundamentalismo radical de los grupos “jihad” como al-Qaeda, se considera que el terrorismo y los ataques suicidas son expresiones legítimas y hasta purificadoras de las luchas políticas y sociales.

Por último hay que pensar que la cultura en general y el lenguaje en particular han sido fuentes muy importantes de conflicto político, especialmente en vista de la importancia que revisten para establecer la identidad nacional. La lengua incorpora actitudes, valores y formas de expresión específicas, lo que ayuda a crear un sentimiento de familiaridad y de pertenencia. Aunque las sociedades en que se hablan varias lenguas han sido estables y exitosas —por ejemplo, Suiza, en donde se habla francés, alemán e italiano— las divisiones lingüísticas a menudo han sido difíciles o imposibles de superar. El ejemplo del Québec francohablante en el Canadá es un caso evidente. En Bélgica las divisiones lingüísticas han convertido al país en una laxa federación, dificultando notablemente todo sentido unificado de identidad nacional. Los pueblos flamencohablantes de Flandes en el Norte han dominado tradicionalmente la economía y la vida política belgas mientras que los valones francohablantes del Sur han intentado siempre alcanzar mayor autonomía.

La importancia política de la cultura ha quedado de manifiesto con el advenimiento de las sociedades multiculturales contemporáneas y el surgimiento del multiculturalismo (véase pág. 247) como una posición u orientación política distintiva. En su sentido más amplio la cultura es el modo de vida del pueblo. Una sociedad multicultural se caracteriza por una diversidad cultural que, normalmente debido a la inmigración, surge de la existencia de dos o más grupos cuyas prácticas generan sentidos muy distintos de identidad colectiva. Sin embargo el espectro del multiculturalismo suscita respuestas políticas muy diferentes. Los partidarios del multiculturalismo subrayan sus ventajas personales y sociales al ampliar los ámbitos en los que se encuentran insertos los seres humanos. Desde este punto de vista la diversidad cultural mejora el vigor y la salud de la sociedad por cuanto cada cultura refleja una gama concreta de capacidades y atributos humanos. Por el contrario los adversarios del multiculturalismo hablan de sociedades multiculturales inherentemente fracturadas y plagadas de conflictos y sostienen que las sociedades viables tienen que basarse en valores compartidos y una cultura común.

Resumen

1. La noción de naturaleza humana se refiere al carácter esencial e inmutable de todos los seres humanos. No obstante hay grandes desacuerdos respecto al grado en que los seres humanos están determinados por la biología o la sociedad; en qué medida están influidos por la razón o por impulsos no racionales; en qué medida son naturalmente cooperativos o naturalmente competitivos.
2. El individualismo es la creencia en la primacía de individuo humano sobre cualquier grupo social u órgano colectivo. A menudo se relaciona con un punto de vista egoísta y autónomo de la naturaleza humana que cree que la sociedad está atomizada y que apenas si es una sociedad. Sin embargo si los seres humanos son esencialmente sociales los individuos alcanzarán su realización por medio de la comunidad.
3. El colectivismo se refiere a la creencia en la comunidad, grupo u organización colectiva, subraya la importancia de la identidad común y la capacidad para emprender una acción colectiva. Habitualmente se relaciona con la colectivización estatal y la planificación centralizada pero también puede referirse con igual razón a la autogestión y, en un sentido más amplio, a la solidaridad social.
4. Las brechas sociales son escisiones que caracterizan a una sociedad en concreto y estructuran su vida política. Estas divisiones otorgan a la gente un sentido de identidad personal y colectiva+ basado en el reconocimiento de la diferencia. Las divisiones sociales más importantes son la clase social, la raza o etnicidad, el género, la religión y la cultura.

Bibliografía complementaria

- Berry, C. *Human Nature*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.
- Campbell, T. *Siete teorías de la sociedad*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Kymlicka, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press, 1989.
- Kingdom, J. *No Such Thing as Society? Individualism and Community*. Buckingham: Open University Press, 1992.
- Little, A. *The Politics of Community: Theory and Practice*. Edinburgh University Press, 2002.
- Lukes, S. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.
- O'Neill, K. (Ed.) *Modes of Individualism and Collectivism*. Londres: Gregg Revivals, 1993.
- Rush, M. *Politics and Society: An Introduction to Political Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Simmel, G. *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press, 1971.
- Stevenson, L. *Siete teorías sobre la naturaleza humana*. Madrid: Cátedra, 1988.

CAPÍTULO 3

LA POLÍTICA, EL GOBIERNO Y EL ESTADO

Introducción.
La política.
El gobierno.
El Estado.
Resumen.
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

En los primeros pasos de sus estudios académicos se anima siempre a los estudiantes a reflexionar sobre el significado del objeto de estudio generalmente haciendo preguntas como ¿Qué es la física? ¿Qué es la historia? O ¿Qué es la economía? Estas reflexiones tienen la virtud de hacer que los estudiantes sepan lo que les espera: qué van a estudiar y qué asuntos y temas van a tocarse. Por desgracia para el estudiante de la política, sin embargo, es muy probable que la cuestión ¿qué es la política? suscite más confusión que tranquilidad y seguridad. El problema de la política es que el debate, la controversia y el desacuerdo anidan en su mismo corazón y la definición de “lo político” no es una excepción.

El debate acerca de “¿Qué es la política?” pone de manifiesto algunos de los conflictos más profundos y arduos del pensamiento político. El intento de definir la política plantea una serie de cuestiones arduas. Por ejemplo, ¿es la política una actividad limitada a lo que sucede en el gobierno o el Estado o se da en todos los órdenes de la vida social? En otras palabras, ¿hay política dentro de las familias, en las escuelas, las universidades y en el lugar de trabajo? Igualmente, ¿es la política, como creen muchos, una actividad corruptora y deshonesto o, antes bien, es una saludable y ennoblecedora? ¿Se puede acabar con la política? ¿Se debe acabar con la política? Hay otra serie de controversias y debates relacionada con la institución del Estado. ¿Es necesario el Estado o pueden las sociedades ser estables y tener éxito sin Estado? ¿Qué forma debe adoptar el Estado y cómo se relaciona éste con procesos políticos más amplios lo que habitualmente se llama el sistema político? Por último también hay profundos desacuerdos respecto a la naturaleza y funciones del Estado. Por ejemplo, dado que los términos de “gobierno” y “Estado” a menudo se emplean de forma indistinta, ¿cabe establecer una diferencia entre ellos que tenga sentido? ¿Es el poder del Estado benevolente u opresivo? ¿Actúa en interés de todos los ciudadanos o sólo a favor de una exigua elite o clase dominante? Además, ¿qué debe hacer el Estado? ¿Qué competencias hemos de esperar que desempeñe el Estado y cuáles deben dejarse en manos de las personas privadas?

LA POLÍTICA

Hay casi tantas definiciones de la política como autoridades dispuestas a dar su opinión sobre la materia. La política se ha definido como el ejercicio del poder o la autoridad, como un proceso de adopción colectiva de decisiones, como la asignación de recursos escasos, como un territorio de engaño y manipulación etc. En muchas de estas definiciones, si no en todas, aparecen algunos temas característicos. En primer lugar, la política es una actividad. Aunque la política sea un objeto de estudio académico que se denota en el empleo de la mayúscula, la “Política”, evidentemente lo esencial es el estudio de la actividad de la “política”. En segundo lugar la política es una actividad social. Surge de la interacción entre gente y no ocurre, por ejemplo, en la isla de Robinson Crusoe, si bien lo hace al aparecer Viernes. En tercer lugar la política deriva de la diversidad, de la existencia de una serie de opiniones, deseos, necesidades o intereses. En cuarto lugar esta diversidad está estrechamente relacionada con la existencia del conflicto. La política supone la expresión de opiniones contrarias, la competición entre objetivos rivales o un choque entre intereses irreconciliables. Donde hay acuerdo espontáneo y armonía natural, no aparece la política. Por último la política versa sobre decisiones, decisiones colectivas que de algún modo se consideran vinculantes para un grupo de personas. El conflicto se resuelve mediante estas decisiones. No obstante es más acertado pensar en la política como aquella actividad que trata de resolver conflictos antes que una que lo consigue puesto que no todos los conflictos pueden resolverse ni todos se resuelven.

No obstante aquí es donde acaba el acuerdo. Hay diferencias profundas en la idea acerca de cuándo, cómo, dónde y en relación con quién tiene lugar esta “política”. Por ejemplo, ¿qué conflictos cabe considerar “políticos”? ¿Qué formas de solución de conflictos pueden considerarse “políticas”? Y ¿en dónde radica esta actividad de la “política”? Cabe identificar tres concepciones distintas de la política: En primer lugar hace mucho que la política se entiende como las instituciones formales del Estado y las actividades que se realizan en ellas.

¹ Efectivamente, esa relativa indistinción es muy típica del ámbito anglosajón, pero mucho menos en la Europa continental, en donde se da en otro momento. Los anglosajones llaman “gobierno” tanto al poder ejecutivo en sentido estricto como al conjunto de poderes del Estado y suelen reservar el término “Estado” para el conjunto de sus poderes así como el territorio en el que se ejercen y la población que en él habita. En Europa continental, en cambio, lo habitual, aunque también pueda identificarse el gobierno y el Estado (por ejemplo, al hablar de “formas de gobierno”) lo habitual es reservar el término “gobierno” para el consejo de ministros (con o sin los respectivos ministerios) y el de Estado tanto para el conjunto de los poderes de éste (concepto institucional del Estado) como para estos, el territorio y la población (concepción territorial del Estado). En consecuencia siempre que el texto habla de “government” en el sentido institucional de Estado se ha traducido por Estado. Cuando el texto analiza las relaciones entre gobierno y Estado en el capítulo 3 se ha buscado otra solución que se expone en él.

En segundo lugar la política se relaciona habitualmente con la vida y las actividades públicas en contraste con lo que se considera privado o personal. En tercer lugar se ha entendido que la política es la distribución de poder, riqueza y recursos, algo que sucede dentro de todas las instituciones y en todos los niveles de la existencia social.

El arte del gobierno

Bismarck decía que “la política no es una ciencia..., sino un arte”. El arte en la que pensaba es el arte del gobierno, el ejercicio del control en la sociedad mediante la elaboración y aplicación de decisiones colectivas. Tal vez sea esta la definición clásica de la política, elaborada a partir del significado original del término en la Grecia clásica. El término “política” deriva de *polis* que significa ciudad-Estado. La antigua sociedad griega estaba dividida en una serie de ciudades-Estado independientes cada una de las cuales tenía su propia forma de gobierno. La mayor y más influyente de ellas era Atenas a la que se considera a menudo como el modelo de la democracia clásica. Todos los ciudadanos varones podían asistir a la asamblea o *Ecclesia*, algo parecido a una asamblea ciudadana que se reunía cuando menos diez veces al año y la mayor parte de los demás cargos públicos se proveían con ciudadanos seleccionados mediante sorteo o por rotación. Con todo la sociedad ateniense se basaba en un sistema rígidamente jerárquico que excluía de la vida política a la aplastante mayoría, mujeres, esclavos y extranjeros residentes.

En este sentido cabe entender que la política se refiera a los asuntos de la *polis* ya que significa literalmente “lo que afecta a la *polis*”. El equivalente de esta definición hoy día es “lo que afecta al Estado”. No hay duda de que esta es una definición que la ciencia política académica ha ayudado a perpetuar a causa de su tradicional concentración en el estudio del personal y la maquinaria del Estado. Además este es el sentido en que se entiende el término “política” en el lenguaje vulgar. Por ejemplo, se dice de alguien que “se ha metido en política” cuando ejerce algún cargo público o que “va a meterse en política” cuando pretende hacerlo. Esta definición de “lo político” lo relaciona estrechamente con el ejercicio de la autoridad, el derecho de una persona o institución a tomar decisiones en nombre de la comunidad. Así queda claro en los escritos de David Easton (1981) quien define la política como “una asignación de valores dotada de autoridad”. En consecuencia se ha acabado asociando la política con las “políticas públicas”, esto es, decisiones formales y legales que establecen un plan de acción para la comunidad. Además tiene lugar dentro de una “politeia”, esto es, un sistema de organización social centrado en la maquinaria estatal. Debe observarse, no obstante, que esta definición es muy restrictiva. En este sentido la política se reduce a las instituciones del Estado: se manifiesta en los gabinetes, las cámaras legislativas, los departamentos del gobierno y similares y en

ella participan grupos de personas muy reducidos y específicos, especialmente los políticos, los funcionarios públicos y los agentes de los grupos de presión. Según esto la mayoría de la gente, la mayoría de las instituciones y la mayor parte de las actividades sociales se consideran “ajenas” a la política.

Para algunos comentaristas, sin embargo, la política no sólo se refiere a la adopción de decisiones legales por los poderes del Estado sino a los medios concretos mediante los que se toman estas decisiones. A menudo se ha descrito la política como “el arte de lo posible”, como un medio para resolver conflictos mediante compromisos, conciliación y negociación. Este es el punto de vista que defiende Bernard Crick en *En defensa de la política* ([1962]-2001) al considerar que la política es “esa solución al problema del orden que prefiere la conciliación en lugar de la violencia y la coerción”. La conciliación de intereses o grupos competitivos precisa que el poder esté ampliamente diseminado en la sociedad y repartido en proporción a la importancia de cada cual para el bienestar y la supervivencia de la comunidad. De este modo la política no es una solución utópica sino solamente el reconocimiento de que si los seres humanos no pueden resolver los problemas mediante el compromiso y el debate, recurrirán a la brutalidad. Dado que la esencia de la política es el debate, Crick afirma que el enemigo de la política es “el deseo de certidumbre a toda costa”, tanto si se produce bajo la forma de una ideología cerrada, de la fe ciega en la democracia, de un nacionalismo furioso o de la promesa de la ciencia de revelar el conocimiento objetivo.

Una vez más cabe encontrar claramente esta definición en el uso común del término. Por ejemplo, una solución “política” a un problema implica negociaciones y un debate racional, en contraste con una solución “militar”. En este sentido cabe ver el empleo de la violencia, fuerza o intimidación como algo “no político”, incluso como el hundimiento del mismo proceso político. En el fondo la definición de la política como compromiso y conciliación tiene un carácter esencialmente liberal. En primer lugar refleja una fe profunda en la razón humana y en la eficacia del debate y la discusión. En segundo lugar se basa en la creencia subyacente en el consenso antes que en el conflicto, lo cual es evidente en la presunción de que cabe resolver los desacuerdos sin recurrir a la fuerza bruta. Efectivamente, los conflictos irreconciliables no existen.

No obstante también la relación entre la política y los asuntos de Estado ha generado concepciones muy negativas acerca qué sea la política. Para muchos la política es simplemente una palabra “sucias”. Presupone engaño, falta de honradez e incluso corrupción. Esta imagen de la política procede de la asociación entre la política el comportamiento de los políticos que a veces se dice nace de los escritos de Nicolás Maquiavelo. En *El Príncipe* ([1531] 1961) Maquiavelo quiso elaborar una doctrina estrictamente realista de la política en cuanto actividad en procura y ejercicio del poder tomando pie en sus observaciones sobre César Borgia. Al poner de manifiesto cómo los dirigentes políticos se valen de la astucia, la crueldad y la manipulación, el adjetivo “maquiavélico” ha venido a ser sinónimo de doblez y comportamiento engañoso.

Los políticos suelen gozar de muy baja consideración porque se los ve como hipócritas deseosos de poder que ocultan sus ambiciones personales tras una retórica de servicio público y convicción ideológica. Se ha impuesto por tanto una concepción de la política que la vincula con un comportamiento egoísta, ambiguo y carente de principios cosa que es evidente en expresiones como “política de cargos públicos” y “politiqueo” También esta imagen de la política tiene un carácter liberal. Hace mucho que los liberales han venido advirtiendo de que, como quiera que las personas son egoístas, la posesión del poder político corromperá a quien lo tenga y lo incitará a explotar su posición en beneficio propio y a expensas de otros. Así se refleja claramente en el famoso dicho del historiador británico Lord Acton: (1834-1902) “el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”.

Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

Político y autor italiano. Hijo de un abogado dedicado al derecho civil, el conocimiento que tenía Maquiavelo de la vida pública procedía de una existencia a veces precaria en la políticamente inestable Florencia. Tuvo empleo como segundo secretario de la Cancillería en 1498 y 1512 y estuvo en misiones diplomáticas en Francia, Alemania y en toda Italia. Después de un breve periodo en prisión y de la restauración de los Medici, Maquiavelo inició una carrera como publicista.

La obra principal de Maquiavelo, *El Príncipe*, escrita en 1513 y publicada en 1531 pretendía ser una guía para el gobernante de una Italia futura unida y tomó forma a partir de sus observaciones de primera mano sobre el modo de gobernar de César Borgia y la política de poder que dominó su época. Su “método científico” entendía la política en términos estrictamente realistas y resaltaba la forma en que los dirigentes políticos se valen de la astucia, la crueldad y la manipulación. Esta posición así como los ataques que sufrió y que condujeron a su excomunión explican que el término “maquiavélico” haya pasado a ser sinónimo de maquinación y duplicidad. Sus *Discursos*, escritos en 1513-1517 y publicados en 1531 dan cuenta más detallada del republicanismo de Maquiavelo pero los comentaristas no se ponen de acuerdo acerca de si cabe entenderlos como continuación o ruptura de las ideas contenidas en *El Príncipe*.

Los asuntos públicos

En una primera acepción la política se considera como una actividad muy restringida, reducida al ejercicio formal de la autoridad dentro de los poderes del Estado. Una segunda y más amplia acepción la lleva allende los estrechos límites del Estado para alcanzar lo que suele conocerse como “vida pública” o “asuntos públicos”. En otros términos la diferencia entre “lo político” y lo “no político” coincide con la división entre una esfera esencialmente pública de la vida y lo que se considera una esfera privada. Este punto de vista arranca de la obra del famoso filósofo griego Aristóteles (véase pág. 93). En la *Política* (1958) Aristóteles dice que “el hombre es por naturaleza un animal político” con lo que pretende decir que solamente en el seno de una comunidad política pueden los seres humanos alcanzar la “vida buena”. En consecuencia la Política es la “ciencia suprema”; es una actividad ética cuyo fin último es la creación de una “sociedad justa”. Según este punto de vista la política tiene lugar en el seno de organismos “públicos” como el mismo gobierno, los partidos políticos, los sindicatos, los grupos comunitarios, etc pero no tiene nada que hacer en el ámbito “privado”, del hogar, por ejemplo, la familia o las relaciones personales. Sin embargo a veces es difícil en la práctica trazar la línea entre la vida “pública” y la “privada” así como explicar porqué debe estar en donde está.

La distinción tradicional entre el ámbito público y el privado se ajusta a la división entre el Estado y la sociedad. Nos ocupamos de las características del Estado con mayor detalle en la última sección de este capítulo. De momento cabe definir el Estado como una asociación política que ejerce un poder soberano dentro de un territorio definido. En el lenguaje cotidiano suele entenderse por Estado un manojito de instituciones cuyo elemento central es el aparato del gobierno pero que también incluye los tribunales, la policía, el ejército, las industrias nacionalizadas, el sistema de la seguridad social etc. Estas instituciones se consideran “públicas” porque son responsables de la organización colectiva de la vida de la comunidad y por tanto se financian con cargo a fondos públicos procedentes de la recaudación fiscal. Por el contrario la sociedad se compone de una serie de grupos y asociaciones autónomos entre los que se cuentan la familia, los grupos de parentesco, los negocios privados, los sindicatos, los clubs, los grupos comunitarios, etc. Estas instituciones son “privadas” en el sentido de que las crean y financian ciudadanos particulares con el fin de atender a sus intereses privados antes que a los del conjunto de la sociedad. De acuerdo con esta dicotomía “público/privado” la política se limita a las actividades del Estado y a las responsabilidades que competen a los organismos públicos. Aquellos otros ámbitos de la vida en los que los individuos pueden valerse por sí mismos y lo hacen —los económicos, sociales, domésticos, personales, culturales, artísticos, etc— evidentemente son “no políticos”.

Sin embargo la divisoria “público/privado” se emplea a veces para expresar otra distinción más sutil, en concreto la que se da entre “lo político” y “lo personal”. Aunque la sociedad se distinga del Estado, contiene una serie de instituciones que cabe considerar como “públicas” en el sentido lato de que son instituciones abiertas que actúan en público y a las que tiene acceso el público. Esto explica que Hegel (véase pág. 82), por ejemplo, empleara el término específico de “sociedad civil” para referirse a un ámbito socioeconómico intermedio, diferente del Estado por una lado y de la familia por el otro. En comparación con la vida doméstica puede considerarse que las empresas privadas y los sindicatos tienen carácter público. Desde esta perspectiva la política como actividad pública solamente se detiene cuando alcanza el límite de los asuntos e instituciones “personales”. Por este motivo, aunque mucha gente acepte que en el lugar de trabajo se realiza algún tipo de política, quizá se sienta ofendida e, incluso, amenazada por la idea de que la política interfiere en la familia y la vida doméstica y personal.

Tanto los pensadores conservadores como los liberales han subrayado la importancia de la distinción entre la vida política y la privada. Conservadores como Michael Oakeshott (véase pág 1675) por ejemplo han insistido en que se considere la política como una actividad estrictamente limitada. La política puede ser necesaria a efectos de mantener el orden público, etc pero debe limitarse a sus funciones propias: la regulación de la vida pública. En *Rationalism in Politics* ([1962]1991) Oakeshott presenta una visión esencialmente no política de la naturaleza humana al subrayar que, lejos de ser los “animales políticos” de Aristóteles, la mayoría de las personas son criaturas que buscan seguridad,

cautelosas y dependientes. Desde esta perspectiva el núcleo profundo de la existencia humana es un mundo “privado” hecho de familia, hogar, domesticidad y relaciones personales. En consecuencia Oakeshott considera el barullo de la vida política como algo inhóspito y hasta amenazador.

Desde el punto de vista liberal el mantenimiento de la distinción “público/privado” es algo vital para preservar la libertad individual entendida lógicamente como una forma de intimidad o no interferencia. Si la política se considera como una actividad esencialmente “pública”, centrada en torno al Estado, tendrá siempre un carácter coercitivo: el Estado tiene el poder de obligar a la obediencia de sus ciudadanos. Por otro lado la vida “privada” es el ámbito de la elección, la libertad y la responsabilidad individual. Por tanto los liberales tienen una preferencia clara por la sociedad antes que por el Estado, por lo “privado” antes que por lo “público” y temen la interferencia de la política en los derechos y libertades de los individuos. Este punto de vista es el que se expresa habitualmente en la exigencia de que la política se “mantenga al margen” de las actividades o instituciones, cuestiones que pueden y deben dejarse a los individuos mismos. Por ejemplo, la exigencia de que la política se “mantenga al margen del” deporte presupone que éste es un asunto enteramente “privado” sobre el que el Estado u otros organismos públicos carecen de responsabilidad legal. Ciertamente estos debates siempre representan la “política” a una luz particularmente desfavorable. En este caso, por ejemplo, la política representa una interferencia indeseada y no autorizada en un ámbito que se supone se rige por el juego limpio, el desarrollo personal y el anhelo de ser el mejor.

Sin embargo no todos los pensadores políticos tienen tan clara preferencia por la sociedad frente al Estado o desean tanto mantener la política a raya. Por ejemplo hay una tradición favorable a la política precisamente porque se trata de una actividad “pública”. Esta tradición que arranca de Aristóteles se mantuvo viva en el siglo XX gracias a escritoras como Hannah Arendt (véase pág. 81). En su obra filosófica principal, *La condición humana* (2008) Arendt sitúa la “acción” por encima del “trabajo” en lo que consideró una jerarquía de actividades mundanas. Sostiene que la política es la forma más importante de la acción humana porque se refiere a la interacción entre ciudadanos libres e iguales y, por lo tanto, da significado a la vida al tiempo que afirma la unicidad de cada individuo. Los partidarios de la democracia participativa también consideran que la política es una actividad moral, sana y hasta noble. Desde el punto de vista del pensador francés del siglo XVIII Jean-Jacques Rousseau (véase pág. 276) la participación política es la libertad misma. Sólo mediante la participación directa y continua de todos los ciudadanos en la vida política se puede obligar al Estado al bien común o a lo que Rousseau llama la “voluntad general”. John Stuart Mill (véase pág. 290) abogó también por la participación política en el siglo XIX sosteniendo que el interés por los asuntos públicos es educativo por cuanto acelera el desarrollo personal, moral e intelectual del individuo. En lugar de ver la política como una actividad deshonrosa y corruptora esta posición la entiende como una forma de servicio público que beneficia por igual a los que lo prestan y lo reciben.

Hannah Arendt (1906-1975)

Teórica y filósofa política alemana. Arendt pertenecía a una familia judía de clase media. Huyó de Alemania en 1933 para escapar del nazismo y se radicó en los Estados Unidos en donde produjo la mayor parte de su obra.

La amplia e idiosincrásica obra de Arendt muestra la influencia del existencialismo de Heidegger (véase pág. 27) y Jaspers (1883-1969) y ella misma la describió como un “pensamiento sin barreras”. En *Los orígenes del totalitarismo* (1999), un estudio del nazismo y el estalinismo, elabora una crítica de la sociedad de masas contemporánea señalando la relación que se da entre su tendencia a la alienación y a la atomización causada por el hundimiento de las normas tradicionales y el ascenso de los movimientos totalitarios. Su obra filosófica más importante, *La condición humana* (2008) sigue a Aristóteles (véase pág. 93) al sostener que la acción política es la parte central de una vida humana buena. Considera la esfera pública como el ámbito en el que se expresan la libertad y la autonomía y los empeños privados adquieren significado. Arendt analiza las revoluciones americana y francesa en *Sobre la revolución* (2009) argumentando que cada una de ellas había abandonado el “tesoro perdido” de la tradición revolucionaria, la primera al dejar a la masa de ciudadanos al margen de la arena política y la segunda por su preferencia por la “cuestión social” antes que por la libertad. En *Eichmann en Jerusalén* (2003) se valió del destino del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann como base para analizar la “banalidad del mal”.

Otra concepción optimista de la política procede de la preferencia por el Estado antes que por la sociedad civil. Así como los liberales consideran la vida “privada” como el ámbito de la armonía y la libertad, los socialistas suelen verla como un sistema de injusticia y desigualdad. Por ello los socialistas favorecen una extensión de las competencias del Estado con el fin de rectificar los defectos de la sociedad civil y ven la “política” como la solución a la injusticia económica. Desde una perspectiva diferente Hegel concibe el Estado como una idea ética, moralmente superior a la sociedad civil. En los *Principios de la filosofía del derecho* ([1821] 2005) se reverencia de modo acrítico al Estado como el ámbito del altruismo y la simpatía mutua mientras que se considera que la sociedad civil está dominada por un egoísmo estrecho. La forma más radical de esta teoría se encuentra en la doctrina fascista del “Estado totalitario”, expresada en la fórmula de Gentile: “Todo por el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Filósofo alemán. Hegel es el fundador del idealismo contemporáneo al elaborar la noción de que la conciencia y los objetos materiales están unificados de hecho. En la *Fenomenología del espíritu* ([1807] 1977) elabora un sistema racional que ha de sustituir al de la Cristiandad tradicional al interpretar todo el proceso de la historia humana y hasta el mismo universo como el progreso del espíritu absoluto hacia la autorrealización. Desde su punto de vista la historia es en esencia la marcha del espíritu humano hacia un punto final determinante.

La obra política más importante de Hegel, los *Principios de la filosofía del derecho* ([1821] 2005) formula una teoría orgánica del Estado que considera a éste como la más elevada expresión de la libertad humana. Identifica tres “momentos” de la existencia social: la familia, la sociedad civil y el Estado. Según Hegel dentro de la familia se da un “altruismo particular” que anima a la gente a postergar sus intereses propios por el bien de sus familiares. Considera sin embargo que la sociedad civil es una esfera de “egoísmo universal” en la que los individuos ponen sus intereses por encima de los demás. Sin embargo el Estado es una comunidad ética sostenida sobre la simpatía mutua y se caracteriza por el “altruismo universal”. Esta posición se refleja en la admiración de Hegel por el Estado prusiano de su tiempo y ha ayudado a convertir a algunos pensadores liberales a la causa de la intervención del Estado. La filosofía de Hegel tuvo un impacto considerable en Marx (véase pág. 417) y en otros llamados “jóvenes hegelianos”.

El ideal fascista de la absorción del individuo en la comunidad eliminando todo rastro de identidad individual sólo podía conseguirse mediante la “politización” de todos los aspectos de la existencia social, literalmente la abolición de lo “privado”.

El poder y los recursos

Cada una de las dos concepciones anteriores de la política considera a ésta intrínsecamente relacionada con un conjunto particular de instituciones o esfera social, principalmente los órganos del Estado y, en segundo lugar, la arena de la vida pública. Por el contrario la tercera y más radical definición de la política la considera una forma específica de actividad social pero una que impregna cada rincón de la existencia humana. Como sostiene Adrian Leftwich en *What is Politics?* (1984): “la política está en el corazón de toda actividad social colectiva, formal e informal, pública y privada, en todos los grupos, instituciones y sociedades humanas”. Desde la perspectiva de Carl Schmitt (1888-1985), teórico de la política y el derecho, la política refleja una realidad inmutable

de la existencia humana: la distinción entre amigo y enemigo. En la mayoría de las interpretaciones esta noción de lo “político” se vincula a la producción, distribución y empleo de los recursos a lo largo de la existencia social. Por lo tanto la política surge de la existencia de la escasez, del simple hecho de que mientras que las necesidades y los deseos humanos son infinitos, los recursos para satisfacerlos son siempre limitados. La política, en consecuencia, comprende cualquier forma de actividad por medio de la cual se produce el conflicto sobre la asignación de recursos. Esto supone, por ejemplo, que la política ya no se reduce al debate racional y la conciliación pacífica, como sostiene Crick, sino que también puede comprender amenazas, intimidación y violencia. Así lo resume el famoso dicho de Clausewitz: “La guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”. En esencia la política es poder, la capacidad para conseguir un objetivo deseado por los medios que sea. Harold Lasswell resumió esto claramente en el título de su libro, *Politics: Who Gets What, When, How?* (1936). (*La política: ¿quién consigue qué, cuándo, cómo?*) Esta concepción de la política es sostenida por una serie de teóricos entre los cuales los más influyentes han sido los marxistas y las feministas contemporáneas.

El concepto marxista de la política funciona en dos niveles. En el primero Marx (véase pág. 417) emplea el término “política” en un sentido convencional para referirse al aparato del Estado. Esto es lo que él y Engels querían decir cuando en el *Manifiesto comunista* ([1848] 1976) se refieren al poder político como “simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a otra”. Desde el punto de vista de Marx la política, conjuntamente con el derecho y la cultura forma parte de la “superestructura”, algo diferente de la base económica que es el fundamento real de la vida social. No obstante Marx no veía la “base” económica y la “superestructura” política y jurídica como entidades discretas sino que creía que la “superestructura” surgía de la “base” económica y la reflejaba. En un nivel más profundo, en otras palabras, el poder político está enraizado en el sistema de clases. Como lo expresó Lenin (véase pág. 108): “la política es la expresión más concentrada de la economía” Lejos de creer que la política se pueda confinar al Estado y a una estrecha esfera pública, puede decirse que los marxistas sostienen que “lo económico es político”. Ciertamente la sociedad civil, basada en un sistema de antagonismos de clase, es el núcleo mismo de la política. Sin embargo Marx no cree que la política sea un rasgo inevitable de la existencia social y aspira a una situación en que se dé un fin claro de la política. Esto sucederá, según sus previsiones, una vez que advenga una sociedad sin clases, comunista, que no deje espacio posible para el conflicto de clase ni, en consecuencia, para la política.

Las pensadoras feministas contemporáneas han manifestado un interés especialmente intenso por la naturaleza de la política. Si bien las feministas decimonónicas aceptaban una concepción esencialmente liberal de la política como asuntos “públicos” y se centraron especialmente en la campaña por el sufragio femenino, las feministas radicales están interesadas en ampliar los límites de “lo político”. Sostienen que las definiciones convencionales de la política, efectivamente, excluyen a las mujeres. Las mujeres han estado

tradicionalmente confinadas a la existencia “privada”, en torno a la familia y las responsabilidades domésticas, mientras que los hombres, al contrario, han dominado siempre la política convencional y otros ámbitos de la vida “pública”. En consecuencia las feministas radicales han atacado la dicotomía “público/privado” proclamando en su lugar que “lo personal es político”. Aunque esta consigna ha provocado una controversia considerable y una serie de interpretaciones, indudablemente comprende la creencia de que lo que se da en la vida doméstica, familiar y personal es intensamente político. Detrás de esto, por tanto, se alza una noción más radical de la política definida por Kate Millett en *Política sexual* ([1970] 1995) como “relaciones estructuradas de poder, mecanismos por los que un grupo de personas controla a otro”. La política, por tanto, se da siempre y cuando haya una distribución desigual del poder y otros recursos. Desde este punto de vista es posible hablar de la “política de la vida cotidiana” en el entendimiento de que las relaciones dentro de la familia, entre maridos y mujeres o entre padres e hijos son relaciones tan políticas como las que se dan entre patronos y obreros o entre el Estado y los ciudadanos. Por otro lado esta ampliación del ámbito de la política ha alarmado profundamente a los teóricos liberales que temen que anime a la autoridad pública a entrometerse en la vida privada y las libertades de los individuos.

Sin embargo si se entiende la política como la asignación de recursos escasos se dará no tanto dentro de un conjunto específico de instituciones como en una serie de niveles. El nivel inferior de la actividad política es el de la vida personal, familiar y doméstica en donde tiene lugar por medio de interacciones regulares y continuas cara a cara. La política, por ejemplo, aparece cuando dos amigos deciden salir por la noche pero no se ponen de acuerdo acerca de a dónde van ni qué quieren hacer. El segundo nivel de la política es el nivel comunitario, que afecta a cuestiones o disputas locales típicas, moviéndose desde las relaciones personales cara a cara a cierta forma de representación. Esto incluirá sin duda las actividades de la comunidad y del gobierno local y regional que en países tan grandes como los Estados Unidos pueden comprender seguramente dos o más niveles diferentes de gobierno. También incluye además el lugar de trabajo, las instituciones públicas y las empresas dentro de los cuales sólo una serie reducida de decisiones se adoptan mediante debates cara a cara. El tercer nivel de la política es el nivel nacional, centrado en las instituciones del Estado-nación y en las actividades de los principales partidos políticos y grupos de presión. Este es el nivel al que se refieren las nociones convencionales de la política. Por último está el nivel internacional o supranacional de la política. Obviamente este nivel se ocupa de las relaciones culturales, económicas y diplomáticas entre los Estados-naciones pero también incluye las actividades de organismos supranacionales como las Naciones Unidas y la Unión Europea, las compañías multinacionales, las ONG e incluso los terroristas internacionales. Desde este punto de vista la política está en todas partes. Es más, dado el amplio potencial para la aparición de conflictos en torno al poder cabe ver a la política como algo coincidente con la misma existencia social.

El feminismo

El feminismo se caracteriza en primer lugar por su posición política: el adelantamiento de la posición social de las mujeres. Las feministas han puesto de manifiesto lo que ven como una relación política entre los sexos, la supremacía de los hombres y la sujeción de las mujeres en la mayoría de las sociedades, si no en todas. La “primera ola” del feminismo estaba estrechamente relacionada con el movimiento por el sufragio de la mujer que surgió en los años de 1840 y 1850. El logro del sufragio femenino en la mayoría de los países occidentales a primeros del siglo XX hizo que la lucha por los derechos jurídicos y civiles perdiera fuerza y privó al movimiento de las mujeres de una causa unificadora. El feminismo de la “segunda ola” surgió en los años de 1960 en adelante y, además de la tradicional preocupación con la igualdad de derechos, expresó las demandas más radicales y a veces revolucionarias del creciente movimiento de liberación de las mujeres. Aunque la política feminista se haya fragmentado y haya sufrido un proceso de desradicalización desde los primeros años de 1970, el feminismo ha ido ganando en respetabilidad como una corriente especial de teoría política.

El pensamiento político feminista se ha ocupado principalmente de dos asuntos. En primer lugar analiza las instituciones, procesos y prácticas mediante los cuales las mujeres han quedado subordinadas a los hombres. En segundo lugar explora los medios más apropiados y efectivos para cuestionar dicha subordinación. El pensamiento feminista rechaza el punto de vista convencional de que la política esté confinada en el marco de estrechas actividades e instituciones públicas. La consigna más famosa del feminismo de la segunda ola es que “lo personal es político”. El concepto central en la teoría feminista de la política sexual es el de patriarcado, un término que pone de relieve la totalidad de la opresión y la explotación a que están sometidas las mujeres. Esto a su vez resalta la importancia política del género para referirse a las diferencias entre hombres y mujeres impuestas socialmente, sin razón biológica. La mayoría de las feministas consideran que el género es una construcción social, habitualmente basada en estereotipos de comportamiento “femenino” y “masculino” y en los roles sociales.

No obstante la teoría y la práctica feministas son muy diferenciadas. Las primeras ideas feministas procedían en gran medida del liberalismo (véase pág. 50) y reflejaban el interés por el individualismo y la igualdad formal. Por el contrario el feminismo socialista, en gran medida derivado del marxismo (véase pág. 106) ha hecho hincapié en las relaciones entre la subordinación femenina y el modo capitalista de producción y llama la atención sobre el hecho de que la importancia económica de las mujeres esté confinada a la familia o a la vida doméstica. Por otro lado las feministas radicales han superado las perspectivas de las tradiciones políticas existentes. Consideran que las divisiones de género son las brechas más importantes y políticamente significativas de la sociedad y reclaman una reestructuración radical de la vida personal, doméstica y familiar. Con todo, la división del feminismo en tres tradiciones —liberal, socialista y radical— viene siendo inútil desde los años 1970 por cuanto el pensamiento feminista se ha hecho más complejo y diferenciado. Entre sus formas más recientes se da el feminismo negro, el psicoanalítico, el ecofeminismo (véase pág. 223) y el feminismo postmoderno (véase pág. 25).

La fortaleza mayor de la teoría política feminista es que proporciona una perspectiva de la concepción política no contaminada con los sesgos de género que caracterizan el pensamiento convencional. El feminismo no se ha limitado a reinterpretar meramente las aportaciones de los teóricos más importantes o a dar una visión nueva de conceptos establecidos como el poder, la dominación y la igualdad sino que también ha introducido una sensibilidad y un lenguaje nuevos en la teoría política en relación con ideas como contacto, voz y diferencia. Sin embargo se ha criticado el feminismo por cuanto sus divisiones internas son tan acusadas que la teoría feminista ha perdido toda coherencia y unidad. Las feministas postmodernas llegan incluso a cuestionar si el concepto “mujer” es una categoría con algún significado. Otras sostienen que la teoría feminista se ha distanciado de una sociedad que es cada vez más postfeminista por cuanto, gracias en gran medida al feminismo, los roles domésticos, profesionales y públicos de las mujeres han sufrido una enorme transformación, al menos en las sociedades desarrolladas.

Autoras clave

Mary Wollstonecraft. (Véase pág 326). La obra de Wolstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) suele considerarse el primer texto del feminismo moderno que se escribió sobre el trasfondo de la Revolución francesa, muchos años antes del surgimiento del movimiento por el sufragio de las mujeres. Al sostener que las mujeres deben tener los mismos derechos y privilegios que los hombres por la razón de que son “seres humanos” estableció lo que había de ser el núcleo principal del feminismo liberal.

Simone de Beauvoir (1906-86). Novelista, dramaturga y crítica social francesa, Beauvoir ayudó a replantear el asunto de la política de género y preanunció algunos de los temas que más tarde ha elaborado el feminismo radical. Puso de manifiesto en qué medida se representa lo masculino como lo positivo o la norma mientras que lo femenino se representa como “lo otro”. Esta “otridad” limita esencialmente la libertad de las mujeres y les impide expresar toda su humanidad. Beauvoir tenía fe en la racionalidad y en el análisis crítico como los medios para exponer este proceso y devolver a las mujeres la responsabilidad sobre sus propias vidas. Su principal obra feminista es *El segundo sexo* (1949).

Kate Millett (1934-). Escritora y escultora estadounidense, Millett desarrolló una teoría sistemática del feminismo radical que se aparta de las tradiciones liberal y socialista. Considera que el patriarcado es una “constante social” que aparece en todas las estructuras políticas, sociales y económicas y que se fundamenta en un proceso de condicionamiento que funciona sobre todo por medio de la familia, “la principal institución del patriarcado”. Millett reclama un aumento de conciencia como medio de rebelarse en contra de la opresión patriarcal y aboga por la abolición y sustitución de la familia convencional. La obra más importante de Millett es *Política sexual* (1995).

Juliet Mitchell (1940-). Escritora británica nacida en Nueva Zelanda. Mitchell es una de las teóricas más influyentes del feminismo socialista. Ha adoptado una perspectiva marxista contemporánea que postula la interrelación de las fuerzas económicas, sociales, políticas y culturales en la sociedad y ha advertido de que, como quiera que el patriarcado tiene raíces culturales e ideológicas, no se puede destruirlo sustituyendo simplemente el capitalismo por el socialismo. Mitchell ha sido también una de las primeras feministas en emplear la teoría psicoanalítica como medio de explicar las diferencias sexuales. Sus obras principales incluyen *El legado de las mujeres* (1971), *Psicoanálisis y feminismo* (1974) y *La sexualidad femenina* (1985).

Shulamith Firestone (1945-). Autora y activista política canadiense. Firestone ha elaborado una teoría del feminismo radical que ha adaptado el marxismo al análisis del rol de las mujeres. Sostiene que las diferencias sexuales no provienen del condicionamiento sino de una “división natural del trabajo” dentro de la “familia biológica”. En consecuencia la sociedad no se estructura a través del proceso de producción sino a través del de reproducción. Las mujeres pueden pues alcanzar la emancipación únicamente si trascienden sus naturalezas biológicas y escapan de la “maldición de Eva” mediante el empleo de la tecnología moderna para tener bebés de laboratorio y embarazos artificiales. La obra más conocida de Firestone es *La dialéctica del sexo* (1970).

Catherine A. MacKinnon (1946-). Académica y activista política estadounidense. MacKinnon ha hecho una gran aportación a la teoría jurídica feminista. Desde su punto de vista la ley en el estado liberal es uno de los principales medios por los que se mantienen el silencio y la subordinación de las mujeres. En ausencia de la igualdad de género, la condición normal de las mujeres se define inevitablemente por la aplicación de valores y prácticas masculinos. También sostiene que la opresión femenina se basa en la sexualidad y que la pornografía es la causa originaria de esa opresión. Las obras principales de MacKinnon incluyen *Acoso sexual y mujeres trabajadoras* (1979), *Teoría feminista del Estado* (1989) y *Sólo palabras* (1993).

Bibliografía complementaria

- Bryson, V. *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2ª ed., Basingstoke. Palgrave, Macmillan
- Freedman, J. *Feminism*, Buckingham: Open University Press, 2001.
- Landes, J. B. (Ed.) *Feminism, the Public and the Private*. Oxford University Press, 1998.
- Squires, J. *Gender in Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1999.

EL GOBIERNO²

Como quiera que se defina la política no hay duda de que el gobierno es su parte central. En su sentido más amplio “gobernar” es regir o ejercer control sobre otros. La actividad del gobierno, por lo tanto, presupone la capacidad para tomar decisiones y asegurar que se cumplan. En este sentido cabe decir que la mayoría de las instituciones sociales tienen alguna forma de gobierno. Por ejemplo en la familia es evidente en el control que los padres ejercen sobre los hijos; en las escuelas funciona mediante la disciplina y las reglas que imponen los profesores y en el puesto de trabajo mediante las regulaciones establecidas por los gestores y los empresarios. En consecuencia puede decirse que hay gobierno allí donde hay un régimen ordenado. Sin embargo habitualmente el término “gobierno” se entiende de forma más estricta para referirse a los procesos formales e institucionales por los que se rigen los niveles comunitario, nacional y supranacional. El gobierno puede considerarse con un conjunto de instituciones permanentes cuya función es mantener el orden público y realizar acciones colectivas.

Las instituciones del Estado se ocupan de hacer, aplicar e interpretar la ley siendo la ley un conjunto de normas susceptibles de aplicarse y vinculantes para la sociedad. En consecuencia, todos los Estados realizan tres funciones: primera, legislar o promulgar leyes; segunda, ejecutar o aplicar las leyes; y tercera, la interpretación de la ley y la determinación de su significado. En algunos casos estas funciones son responsabilidad de instituciones distintas: el órgano legislativo, el ejecutivo y el judicial; pero en otros pueden reunirse todas bajo la responsabilidad de un órgano único, por ejemplo, un partido “gobernante” o, incluso, un solo individuo, un dictador. En algunos casos, sin embargo, el órgano ejecutivo del gobierno recibe el nombre de “gobierno”, haciendo a éste casi sinónimo con “los gobernantes”. En este caso se identifica al gobierno de modo estricto con un grupo de ministros o secretarios que actúan bajo la dirección de un jefe al que se llama primer ministro o presidente. Así sucede de ordinario en los sistemas parlamentarios en los que es frecuente hablar del “gobierno Blair”, el “gobierno Schröder” o el “gobierno Howard”.

² Este es el ejemplo más claro en que la práctica sinonimia entre “gobierno” y “Estado” alcanza su mayor grado. Aunque el autor comienza definiendo el gobierno en el sentido que tiene en Europa continental (básicamente el consejo de ministros conjuntamente o no con los ministerios), de inmediato utiliza el concepto como práctico equivalente del Estado en el sentido institucional, ya que incluye en él el poder legislativo y el judicial. En consecuencia, en donde el *government* original pueda traducirse por Estado, así se seguirá haciendo. En donde ello violentaría la terminología del autor, cada vez que éste se refiera al gobierno en el sentido continental (el poder ejecutivo) se escribirá “gobierno” y cuando se refiera a lo que en Europa continental se entiende por Estado (en sentido institucional) se escribirá Gobierno.

Hay sin embargo, una serie de cuestiones controvertidas que caracterizan el concepto de gobierno. En primer lugar y aunque la necesidad de algún tipo de Gobierno es una idea prácticamente universal, hay quienes sostienen que todos los Gobiernos son opresivos e innecesarios. Además el Gobierno se manifiesta con tan asombrosa cantidad de variantes que es difícil tipificar o clasificar sus diferentes formas. El Gobierno puede ser democrático o autoritario, constitucional o dictatorial, centralizado o fragmentado, etc. Por último no es posible entender el Gobierno aisladamente, separado de la sociedad a la que rige. Los Gobiernos actúan dentro de sistemas, redes o relaciones políticas que generalmente cuentan con partidos, elecciones, grupos de presión y medios de comunicación por medio de los cuales pueden responder a las presiones populares y ejercer control político.

¿Por qué el gobierno?

En todo el mundo la gente reconoce el Gobierno y, en la inmensa mayoría de los casos, es capaz de identificar las instituciones de su sociedad que lo constituyen. Además, la mayoría de la gente acepta sin cuestión alguna que el Gobierno es necesario, suponiendo que, sin él, sería imposible llevar una existencia ordenada y civilizada. Aunque las personas puedan estar en desacuerdo acerca de la organización del Gobierno y la función que deba cumplir, están convencidas de la necesidad de que haya algún tipo de Gobierno. Sin embargo, la existencia generalizada del Gobierno y su universal aceptación acrítica en todo el mundo no prueba sin más que una sociedad justa y ordenada sólo pueda existir mediante la acción de un Gobierno. Es más, hay una escuela concreta de pensamiento político dedicada precisamente a sostener que el Gobierno es innecesario y a procurar su abolición. Se trata del anarquismo cuyo significado literal es “sin poder político”.

El argumento clásico a favor del Gobierno se encuentra en las teorías del contrato-social, propuestas en un primer momento por pensadores del siglo XVII como Thomas Hobbes (véase pág. 150) y John Locke (véase pág. 304). De hecho la teoría del contrato social constituye la base del pensamiento político moderno. En el *Leviatán* ([1651] 1996) Hobbes sostiene que los seres humanos racionales deben respetar y obedecer a su Gobierno porque sin él la sociedad se hundiría en una guerra civil de “todos contra todos”. Los teóricos del contrato social elaboran su razonamiento con referencia a una supuesta sociedad hipotética sin gobierno, un llamado “estado de naturaleza”. De modo gráfico Hobbes describió la vida en el estado de naturaleza como “solitaria, pobre, sucia, brutal y breve”. Desde esta perspectiva, los seres humanos son criaturas esencialmente egoístas que sólo buscan poder y que, si no se les coarta mediante la ley, tratarán de alcanzar sus propios intereses a expensas de los otros seres humanos. Ni los más fuertes serían lo suficientemente fuertes para vivir en seguridad y sin

miedo. Los débiles se unirían en contra de ellos antes de volverse los unos contra los otros. En resumen sin un Gobierno que contrarreste los impulsos egoístas, el orden y la estabilidad serían imposibles. Hobbes sostiene que, reconociendo esta circunstancia, los individuos racionales tratarán de escapar del caos y el desorden estableciendo un acuerdo entre ellos, un “contrato social” por medio del cual pueda establecerse un sistema de Gobierno.

Los teóricos del contrato social consideran al gobierno como una defensa necesaria en contra del mal y la barbarie por cuanto se basan en un punto de vista esencialmente pesimista de la naturaleza humana. Sin embargo existe una tradición alternativa que considera que el Gobierno es intrínsecamente bueno, un medio de promover el bien y no solamente de evitar el mal. Esto puede verse en los escritos de Aristóteles cuya filosofía ejerció una influencia profunda sobre los teólogos medievales como santo Tomás de Aquino (véase pág. 185). En su “Tratado sobre el derecho” de la *Suma Teológica* (1963) comenzada en 1265, santo Tomás considera al Estado como la “comunidad perfecta” y afirma que el efecto propio de la ley es hacer mejores a los súbditos. Sostiene, por ejemplo, que los seres humanos necesitarían el Gobierno y el derecho incluso aunque no hubiera habido pecado original. El punto de vista benéfico del Gobierno como instrumento que posibilita que la gente coopere en pro del beneficio mutuo se ha mantenido vivo en la política contemporánea a través de la tradición socialdemócrata.

No obstante desde el punto de vista anarquista el Gobierno así como todas las formas de autoridad política no solamente son malos sino innecesarios. Los anarquistas formulan esta doctrina invirtiendo la teoría del contrato social y aportando una visión muy distinta del estado de naturaleza. Los teóricos del contrato social sostienen, con mayor o menor intensidad, que si se deja a los seres humanos a sus solos recursos el resultado inevitable será la rivalidad, la competencia y el conflicto abierto. Los anarquistas en cambio sostienen una concepción más optimista de la naturaleza humana, haciendo hincapié en la comprensión, compasión y cooperación racionales. Como declaraba William Godwin (véase pág. 381), cuya *Investigación acerca de la justicia política* ([1793] 1985) formuló la primera declaración de principios anarquistas: “el hombre es perfectible o, en otros términos, susceptible de mejora perpetua”. En el estado de naturaleza, en consecuencia, prevalecerá un orden “natural” que hará completamente innecesario el orden “político”. La armonía social se impondrá de modo espontáneo cuando los individuos reconozcan que los intereses comunes que los vinculan son más fuertes que los intereses egoístas que los separan y que cuando se den desacuerdos podrán resolverse pacíficamente mediante el debate y la discusión. Es más, los anarquistas no ven el Gobierno como una salvaguardia en contra del desorden sino como la causa del conflicto, los disturbios y la violencia. Al imponer la norma desde arriba el Gobierno reprime la libertad, suscita el resentimiento y fomenta la desigualdad.

Los anarquistas han ilustrado sus argumentos frecuentemente mediante el empleo de ejemplos históricos como las ciudades estado medievales que reverenciaba Piotr Kropotkin (véase pág. 46) o la comuna campesina rusa que admiraba

Leon Tolstoi y en la que el orden social se mantenía supuestamente mediante el acuerdo racional y la simpatía mutua. Igualmente han dirigido la mirada a sociedades tradicionales en las que reinan el orden y la estabilidad a pesar de la ausencia de lo que podría llamarse normalmente Gobierno. Ciertamente es imposible generalizar acerca de la naturaleza de las sociedades tradicionales algunas de las cuales son jerárquicas y represivas, poco agradables para los anarquistas. No obstante los sociólogos han identificado también sociedades muy igualitarias, como la de los bosquimanos del Kalahari en la que parece que las diferencias se resuelven mediante procesos informales y contactos personales, sin necesidad de maquinaria formal de gobierno alguna. El valor de estos ejemplos, sin embargo, reside en que muestran de modo preciso cómo, lejos de prescindir de la necesidad del Gobierno organizado, las sociedades modernas se han hecho más y más dependientes de él.

Es imposible exagerar las diferencias entre comunidades tradicionales como la de los bosquimanos del Kalahari y las sociedades urbanas e industrializadas en las que vive cada vez mayor proporción de la población mundial. Las sociedades tradicionales resuelven el problema de mantener el orden en buena medida conservando sus tradiciones y costumbres a menudo basadas en creencias religiosas. Los rituales sociales, por ejemplo, sirven para establecer un conjunto de valores compartidos y transmitir reglas de conducta de una generación a otra. En consecuencia la tradición sirve para asegurar comportamientos consistentes y predecibles y para mantener una estructura social claramente definida. Tales sociedades, además, son relativamente pequeñas, lo que permite que las relaciones sociales se lleven a cabo de un modo personal, cara a cara. Por el contrario las sociedades contemporáneas son grandes comunidades que comprenden muchos miles de personas y, a veces, millones. Como resultado de la decadencia de la religión, el ritual y la tradición las sociedades contemporáneas carecen de un conjunto de valores y de creencias culturales compartidos que actúe como elemento unificador. La industrialización también ha aumentado la complejidad de la vida económica y ha generado una estructura social cada vez más fragmentada. En resumen los rasgos característicos de la sociedad contemporánea son tamaño, diversidad y conflicto. Los mecanismos informales que sustentan el orden social entre los bosquimanos del Kalahari no existen o no podrían soportar las tensiones generadas por la sociedad de hoy. Por tanto no es de extrañar que se haya frustrado el sueño anarquista de abolir el Gobierno. La tendencia clara a lo largo de la mayor parte del siglo XX, de hecho fue en la dirección opuesta: cada vez se considera más necesario al Gobierno. Aunque algunos anarco-capitalistas como Murray Rothbard (véase pág. 382) hayan intentado contrarrestar el crecimiento del Gobierno demostrando que las economías complejas pueden regularse por entero mediante mecanismos de mercado, son pocas las sociedades contemporáneas que no se caracterizan por una amplia intervención en la vida económica y social.

Los Gobiernos y la gobernanza

Aunque todos los Gobiernos tengan la finalidad de asegurar una regulación ordenada lo hacen de modos muy diferentes y han aplicado a la tarea una gran variedad de formas políticas e institucionales. Las viejas monarquías absolutas, por ejemplo, se distinguen de las formas modernas de Gobierno constitucional y democrático. De modo similar durante la guerra fría era frecuente clasificar a los regímenes como pertenecientes al primer mundo, al segundo o al tercero. Los pensadores políticos intentaron establecer dichas clasificaciones pensando en uno o dos objetivos. En el caso de los filósofos políticos pretendían evaluar las formas de gobierno con un criterio normativo con la esperanza de identificar la Constitución “ideal”. Los científicos políticos contemporáneos, sin embargo, intentan elaborar una “ciencia del Gobierno” a fin de estudiar las actividades del gobierno en diferentes países sin hacer juicios de valor acerca de ellas. No obstante las consideraciones ideológicas tienden a hacerse presentes. Ejemplo de ello es el empleo del término “democrático” para describir un sistema concreto de Gobierno, un término que cuenta con una aprobación generalizada al señalar que en dichas sociedades el Gobierno actúa por y para el pueblo.

Uno de los primeros intentos de clasificar las formas de Gobierno fue el emprendido por Aristóteles. En su opinión cabe clasificar las formas de Gobierno sobre la base de responder a dos preguntas: “¿quién gobierna?” y “¿a quién beneficia el Gobierno?” El Gobierno puede ser cosa de un solo individuo, un grupo reducido o muchos. En cada caso, sin embargo, cabe gobernar bien en interés egoísta de quienes mandan o en beneficio de toda la comunidad. Como resultado de ello Aristóteles identificaba seis formas de Gobierno. La tiranía, la oligarquía y la democracia son formas de Gobierno degeneradas o pervertidas en las que un solo individuo, un pequeño grupo y las masas gobiernan en su exclusivo interés y, por lo tanto, a expensas de los otros. Por el contrario la monarquía, la aristocracia y la politeia son preferibles porque el individuo aislado, el pequeño grupo o las masas gobiernan en interés de todos. Aristóteles sostiene que la tiranía es claramente la peor de todas las constituciones por cuanto reduce a los ciudadanos a la condición de esclavos. Por otro lado la monarquía y la aristocracia no son practicables porque se basan en una voluntad casi divina a poner el bien de la comunidad por encima de los intereses propios. Aristóteles cree que la politeia, esto es, el Gobierno de muchos en interés de todos, es la más practicable de las constituciones, pero teme que las masas puedan envidiar la riqueza de la minoría y caigan con facilidad bajo el dominio de un demagogo. Propugna en consecuencia una constitución “mixta” que deje el Gobierno en manos de las “clases medias”, las que no son ricas ni pobres.

Aristóteles (384-322 a. d. C.)

Filósofo griego. Aristóteles fue discípulo de Platón y tutor del joven Alejandro Magno. Estableció su propia escuela de filosofía en Atenas en 335 a.d.C.. La escuela se llamó “peripatética” a casa de la tendencia de Aristóteles a caminar mientras enseñaba.

Los veintidós tratados que han sobrevivido se compilaron como apuntes de clase y abarcan una serie de asuntos como la lógica, la física, la metafísica la astronomía, la meteorología, la biología, la ética y la política. Su trabajo político más conocido es la *Política* (1958), un estudio completo sobre la naturaleza de la vida política y las formas que puede tomar. Al describir la política como la “ciencia suprema”, Aristóteles señala que es en el ámbito público y no en el privado en donde los seres humanos buscan la justicia y viven una “vida buena”. La taxonomía de las formas de Gobierno de Aristóteles le llevan a preferir aquellos que procuran el bien común sobre los que benefician a sectores faccionales y recomienda una mezcla de democracia y oligarquía a la que llamaba politeia. El comunitarianismo (véase pág. 56) de la *Política* en la que se presenta al ciudadano como parte estricta de la comunidad política se matiza por una insistencia en la elección y la autonomía en obras como la *Ética a Nicómaco*. En la Edad Media el trabajo de Aristóteles se convirtió en el fundamento de la filosofía islámica y posteriormente se incorporó a la teología cristiana.

El Gobierno contemporáneo sin embargo, es demasiado complejo para clasificarlo simplemente en términos aristotélicos. Además la clasificación simplista en primer mundo, segundo y tercero ya no puede sostenerse a la vista de los cambios políticos, ideológicos y económicos que se han dado desde el colapso del comunismo en las revoluciones de 1989-1991. Los que se llamaban entonces regímenes del primer mundo pueden considerarse mejor como “democracias liberales”. Su núcleo fue el Occidente industrializado —Norteamérica, Europa y Australasia— pero hoy se encuentran en la mayor parte del mundo como resultado de las olas de democratización que se dieron en los periodos posteriores a 1945 y 1989.

Estos sistemas de Gobierno son “liberales” por cuanto respetan el principio de Gobierno limitado y los derechos y libertades individuales gozan de algún tipo de protección pública. El Gobierno limitado se garantiza por tres vías. En primer lugar el Gobierno democrático liberal es constitucional. La Constitución define los deberes, competencias y funciones de las diversas instituciones del Gobierno y establece las relaciones entre éste y el individuo. En segundo lugar el Gobierno es limitado debido al hecho de que el poder está fragmentado y disperso entre una serie de instituciones, lo que crea tensiones internas o “frenos y contrapesos”. En tercer lugar el Gobierno es limitado merced a la existencia de una vigorosa e independiente sociedad civil que consiste en agrupaciones

autónomas, como empresas, sindicatos, grupos de presión, etc. Las democracias liberales son “democráticas” en el sentido de que el Gobierno descansa sobre el consentimiento de los gobernados. Esto presupone una forma de democracia representativa en la que el derecho a ejercer el gobierno se obtiene ganando elecciones regulares y competitivas. Lo normal es que tales sistemas tengan sufragio universal adulto y elecciones con voto secreto y que respeten una serie de derechos democráticos como libertad de expresión, de asociación y de circulación. La clave de bóveda del Gobierno democrático liberal es el pluralismo político, la existencia de una variedad de credos, ideologías y filosofías políticas y competencia abierta por el poder entre una serie de partidos. Las credenciales democráticas de dicho sistema se estudian con mayor profundidad en el capítulo 8.

No obstante hay una serie de diferencias entre los sistemas democráticos liberales de Gobierno. Algunos de ellos, como los Estados Unidos y Francia son repúblicas cuyos jefes de Estado son electos, mientras que países como el Reino Unido y los Países Bajos son monarquías constitucionales.³ La mayor parte de las democracias liberales tiene un sistema parlamentario de gobierno en el que el poder ejecutivo y el legislativo están fusionados. En países como el Reino Unido, Alemania, la India y Australia el gobierno procede del legislativo y es responsable ante él en el sentido de que éste puede destituirlo mediante una votación negativa. Por otro lado los Estados Unidos son el ejemplo clásico del sistema presidencial de gobierno, basado en una separación estricta de poderes entre el legislativo y el ejecutivo. El Presidente y el Congreso son elegidos separadamente y cada uno de ellos posee una serie de facultades constitucionales que le permiten contrarrestar al otro. Algunas democracias liberales tienen gobiernos mayoritarios. Tal cosa sucede cuando un único partido puede formar gobierno por sí solo bien a causa de su apoyo electoral, bien debido al carácter del sistema electoral. Lo normal es que las democracias mayoritarias tengan sistemas bipartidistas en los que el poder alterna entre los dos partidos principales, como ha ocurrido tradicionalmente en los EEUU, el Reino Unido y Nueva Zelanda. En la Europa continental, por otro lado, la norma ha sido el gobierno de coalición cuyo punto esencial es un proceso continuo de negociación entre los partidos que comparten el poder del gobierno y los intereses que representan.

A raíz del colapso del comunismo y con la aparición permanente de procesos electorales competitivos al menos en los Estados recientemente industrializados del mundo en desarrollo, los teóricos del “fin de las ideologías”, como Francis Fukuyama (1996) proclamaron que los Gobiernos de todo el mundo estaban remodelándose de modo inevitable según criterios democráticos liberales. No

³ De nuevo una discrepancia terminológica. En la Europa continental estas monarquías se conocen como “monarquías parlamentarias” (art. 1.3 de la Constitución española) y suele reservarse la expresión “monarquías constitucionales” para aquellas que, teniendo Constitución, no tenían sufragio universal.

obstante y, a pesar del avance de la democratización desde 1980, cabe identificar una serie de alternativas al modelo liberal occidental de Gobierno. En ella se cuentan el Gobierno postcomunista, el asiático oriental, el islámico y el militar. El Gobierno postcomunista ha adoptado generalmente una apariencia democrática liberal con la convocatoria de elecciones multipartidistas y la implantación de reformas económicas en pro del mercado libre. No obstante el Gobierno de los Estados postcomunistas se caracteriza en grados diferentes por factores como la ausencia o debilidad de una cultura cívica que descansa sobre la participación, la negociación y el consenso, la inestabilidad que procede de la transición de la planificación centralizada a alguna forma de capitalismo de mercado y la debilidad del poder del Estado, como se refleja especialmente en el resurgimiento de las tensiones nacionalistas y el ascenso de la delincuencia organizada.

Las formas de Gobierno en Asia oriental, especialmente en el Japón y en las llamadas economías de los “tigres” asiáticos como Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong, Singapur y Malasia tienden a caracterizarse por la prioridad que conceden al crecimiento y a la prosperidad por encima de consideraciones como la libertad individual en el sentido occidental de las libertades civiles. Suelen mostrar amplio apoyo a formas “fuertes” de Gobierno que a veces toman la forma de dirigentes poderosos o partidos “gubernantes”, apoyados en principios confucianos que gozan de gran respeto, como la lealtad, la disciplina y el deber. El Gobierno islámico conoce formas integristas y pluralistas. La versión integrista del Islam político se relaciona habitualmente con el Irán y el Afganistán bajo dominio de los Taliban, en donde se han constituido teocracias en las que los asuntos políticos y de otro tipo se estructuran según principios religiosos “más elevados” y los cargos políticos están estrechamente vinculados la condición religiosa. Por el contrario, en algunos Estados como Malasia, el Islam tiene la condición de una religión oficial del Estado pero funciona en línea con una forma de democracia “tutelada”. A pesar de la tendencia general a favor del gobierno civil y de alguna forma de democracia electoral, los gobiernos militares siguen siendo frecuentes en el África, el Oriente próximo y en partes del Asia sudoriental y América Latina. La forma clásica de gobierno militar es la junta, un grupo de altos oficiales que se hace con el poder por medio de una revolución o golpe de Estado. Otras formas de gobierno militar comprenden dictaduras personales respaldadas por los militares y regímenes en los que los dirigentes militares se limitan a “mover los hilos” entre bambalinas.

En la época contemporánea los analistas políticos han desplazado frecuentemente su atención de las estructuras de Gobierno a las actividades y procesos políticos, mucho más amplios. Ello se ha reflejado en un gran interés en el fenómeno de la gobernanza. Aunque todavía no se cuenta con una definición generalmente admitida la gobernanza, en su sentido más amplio, se refiere a las diversas formas en que se coordina la vida social, Por tanto cabe ver al gobierno meramente como una de las instituciones que participan en la gobernanza. Es posible tener “gobernanza sin gobierno” (Rhodes, 1996). Desde esta perspectiva cabe identificar una serie de modos de gobernanza cada uno

de los cuales ayuda a coordinar la vida social a su manera. Las jerarquías, los mercados y las redes sociales (relaciones y asociaciones formales e informales) ofrecen medios alternativos de adoptar decisiones colectivas. El interés creciente en la gobernanza procede de dos cambios importantes en el gobierno contemporáneo y, desde luego, en el conjunto de la sociedad. En primer lugar los límites entre el Estado y la sociedad civil se han ido difuminando entre otras cosas debido al crecimiento de las empresas mixtas públicas y privadas, el empleo creciente de técnicas de gestión del sector privado en los organismos públicos y la instituciones del Estado y el aumento de importancia de las llamadas redes de políticas públicas. En segundo lugar en el proceso de gestionar sociedades complejas modernas, el propio gobierno se ha hecho más complejo, lo que ha llevado a la idea de la gobernanza multinivel. No es solamente que los órganos supranacionales y subnacionales compitan con las instituciones nacionales sino que el gobierno tiene que tratar con un alud creciente de actores no estatales, desde los medios de comunicación de masas hasta las instituciones de la gobernanza económica mundial, como la Organización Mundial del Comercio. La imagen tradicional del gobierno como un sistema de ordeno y mando se ha visto desplazada por otra que subraya la importancia de la negociación, la consulta y la colaboración.

Los sistemas políticos

Las clasificaciones de los Gobiernos están claramente relacionadas con lo que se llama “sistemas políticos”. Sin embargo la noción de que la política es un “sistema” es relativamente nueva ya que sólo apareció a partir de 1950, debido al desarrollo de la teoría de sistemas y a su aplicación en obras como *El sistema social*, de Talcott Parsons. No obstante ha producido un cambio significativo en la comprensión del proceso de Gobierno. Los enfoques tradicionales del gobierno se centraban en la maquinaria del Estado y estudiaban las normas constitucionales y la estructura institucional de un sistema de Gobierno en concreto. El análisis de sistemas, sin embargo, ha ampliado nuestra comprensión del gobierno señalando la interacción compleja entre éste y la sociedad en su conjunto. Un “sistema” es un conjunto organizado y complejo, una serie de partes interrelacionadas e interdependientes que forman un ente colectivo. El análisis de sistemas por lo tanto rechaza el enfoque singularizado de la política a favor de otro general: el todo es más importante que las partes individuales. Además hace hincapié en la importancia de las relaciones en el entendimiento de que cada parte sólo tiene significado en términos de su función dentro del conjunto. Un sistema político, en consecuencia, trasciende las instituciones mismas de Gobierno y abarca todos aquellos procesos, relaciones e instituciones mediante los que el Gobierno se vincula a los gobernados.

El trabajo pionero en este campo es *El sistema político* ([1953] 1981), de David Easton. Al definir la política como una “asignación de valores dotada de autoridad”, Easton pone de relieve la importancia de todos aquellos procesos que intervienen en la adopción de decisiones vinculantes. Un sistema político consiste en una relación entre lo que Easton llama “insumos” y “productos”. Los insumos en el sistema político se componen de demandas y apoyos. Las demandas pueden tomar la forma de más altos niveles de vida, mejores perspectivas de empleo o beneficios del bienestar, mayor participación política, protección para la minoría y derechos individuales, etc. Los apoyos, por otro lado, son las formas en que el público contribuye al sostenimiento del sistema político pagando impuestos, obedeciendo o mostrándose dispuesto a participar en la vida pública. Los productos son las decisiones y acciones del Gobierno, incluyendo la elaboración de políticas públicas, la aprobación de leyes, la imposición de gravámenes y la asignación de fondos públicos. Evidentemente esos productos generan “retroalimentación” que, a su vez, conformará posteriores demandas y apoyos. Desde el punto de vista de Easton el sistema político es así un proceso dinámico en el que sólo se alcanza la estabilidad si los productos guardan alguna relación con los insumos. En otras palabras, si la producción de políticas públicas no satisface las demandas populares éstas irán en aumento hasta el momento en que se dé una “quiebra sistémica”. La capacidad para conseguir la estabilidad se basa en el modo en que los “porteros” (grupos de interés, partidos políticos) regulan el flujo de insumos en el sistema político y del éxito del Gobierno a la hora de convertir los insumos en productos.

Algunos sistemas políticos tendrán más éxito que otros al conseguir la estabilidad. A veces se argumenta que esta circunstancia explica la supervivencia y expansión de las formas de Gobierno democráticas liberales. Las democracias liberales cuentan con una serie de mecanismos institucionales que obligan al gobierno a prestar atención a las demandas populares para lo que crean canales de comunicación entre el gobierno y los gobernados. Por ejemplo la existencia de sistemas competitivos de partidos implica que el poder lo obtiene el conjunto de políticos cuyas políticas públicas reflejen más directamente las preferencias del gran público. Incluso si los políticos son carreristas egoístas tienen que responder a las presiones electorales si quieren tener una lejana posibilidad de conseguir el puesto. Las demandas que no expresen o articulen los partidos en tiempo electoral pueden ser defendidas por los grupos de interés u otros grupos de presión. Además la fragmentación institucional propia de las democracias liberales ofrece una serie de vías de acceso al gobierno.

Por otro lado los sistemas democráticos liberales también pueden resistir a la presión. La democracia electoral por ejemplo puede degenerar en tiranía de la mayoría, privando de voz eficaz a las minorías económicas, étnicas o religiosas. Igualmente los partidos y los grupos de presión pueden ser más eficaces en representar las demandas de los ricos, los educados y articulados de lo que son al representar a los pobres y menos afortunados. Sin embargo y en comparación con las democracias liberales, los regímenes comunistas operaban dentro de sistemas políticos que eran mucho menos estables. A falta de compe-

tencia partidista y de grupos de presión independientes el sistema de partido dominante carecía de mecanismos que pudieran articular las demandas con lo que los productos de políticas públicas no podían coincidir con los insumos. En estos sistemas fue incrementándose la tensión, expresada en primer lugar mediante el disenso y, más tarde, por la protesta abierta, animada a su vez por el surgimiento de unas poblaciones urbanas mejor educadas y más sofisticadas así como por la abundancia material y libertad política de que aparentemente gozaban las democracias liberales occidentales.

El análisis del gobierno como proceso sistémico no carece de críticos. Aunque el análisis de sistemas se presente como un enfoque del Gobierno neutral y científico no hay duda de que hay sesgos normativos e ideológicos. La obra de Easton, por ejemplo, refleja una concepción esencialmente liberal de la política. En primer lugar se basa en un modelo de sociedad de consenso según el cual cualquier conflicto o tensión se puede resolver mediante el proceso político. Esto presupone que en las sociedades capitalistas liberales existe una armonía social subyacente. Además el modelo de Easton parte de que hay un sesgo fundamental en el sistema político a favor de la estabilidad y el equilibrio. Los sistemas son mecanismos autorregulados que tratan de perpetuar su existencia y el sistema político no es una excepción. Una vez más esta actitud refleja la teoría liberal de que las instituciones de Gobierno son neutrales en el sentido de que tienden a cuidarse de todos los intereses y grupos en la sociedad, y lo hacen. Estas creencias están vinculadas no solamente a una concepción específica de la sociedad sino también a un punto de vista concreto sobre la naturaleza del poder del Estado.

EL ESTADO⁴

El término “Estado” puede emplearse para referirse a una desconcertante cantidad de cosas: una serie de instituciones, una unidad territorial, una entidad histórica, una idea filosófica, etc. En el lenguaje cotidiano el Estado se confunde a menudo con el gobierno y los dos términos suelen usarse indistintamente. Sin embargo aunque sea probable que siempre haya existido algún tipo de gobierno, al menos en colectividades numerosas, el Estado en su forma contemporánea no surgió hasta el siglo XV aproximadamente. La exacta relación entre el Estado y el Gobierno es, sin embargo, muy compleja. El gobierno es

⁴ Aquí se aprecia claramente las dificultades que la confusión entre “gobierno” y “Estado” acarrea. La confusión se da cuando se considera el Estado solamente como el conjunto de sus poderes, ejecutivo, legislativo y judicial y se da porque, sencillamente, se toma la parte por el todo, como en la sección anterior de este capítulo. Ya no se da tanto cuando el concepto de Estado, además de los poderes del mismo, incluye el territorio y la población.

parte del Estado y en algunos aspectos su parte más importante pero solamente un elemento dentro de una entidad mucho más grande y poderosa. El Estado contemporáneo es tan poderoso y abarca tantos aspectos que su naturaleza se ha convertido en objeto de controversia política y debate ideológico. Esto se refleja, en primer lugar, en el desacuerdo acerca de la naturaleza del poder del Estado y de los intereses que representa, esto es, en la existencia de teorías del Estado antagónicas. En segundo lugar hay diferencias profundas acerca de la verdadera función o cometido del Estado, de lo que éste debe hacer y de lo que hay que dejar a los individuos privados.

El gobierno y el Estado

A menudo se define el Estado en sentido estricto como una institución o conjunto de instituciones aparte, esto es, como lo que se conoce como “el Estado”. Por ejemplo cuando, según se dice, Luis XIV declaró “*L'état c'est moi*” (“el Estado soy yo”) se refería al poder absoluto de que disponía como monarca. El Estado, por tanto, representa al aparato del gobierno en su sentido más amplio, esto es a aquellas instituciones que son “públicas” en el sentido de que son responsables de la organización colectiva de la vida comunitaria y se financian con cargo a fondos públicos. El Estado, pues, se distingue habitualmente de la sociedad civil. El Estado comprende las diversas instituciones de gobierno, la burocracia, el ejército, la policía, los tribunales de justicia, el sistema de la seguridad social, etc y se le puede identificar con el conjunto del “cuerpo político”. En este sentido es en el que cabe hablar de hacer que el Estado “avance” o “retroceda” con lo que quiere decirse que se trata de expandir o reducir las competencias de las instituciones del Estado y, con ello, de aumentar o reducir la maquinaria estatal. No obstante esta definición institucional olvida que los individuos también son parte de la comunidad política y miembros del Estado debido a su condición de ciudadanos. Además el Estado tiene un elemento componente territorial esencial ya que su autoridad se limita a un ámbito geográfico delimitado. Por este motivo es mejor entender el Estado no como un conjunto de instituciones sino como una forma específica de asociación política, en concreto una que tiene jurisdicción soberana sobre un territorio delimitado. En este sentido su aparato institucional se limita a poner de manifiesto la autoridad del Estado.

El rasgo definitorio del Estado es la soberanía, esto es, su poder absoluto e irrestricto del que se trata con más detalle en el capítulo 4. El Estado posee un poder supremo puesto que se encuentra por encima de todas las asociaciones y grupos de la sociedad. Sus leyes obligan a todos los que viven en su territorio. Thomas Hobbes acuñó la imagen del Estado como poder supremo al retratarlo como un “Leviatán”, un monstruo gigantesco que suele representarse como una criatura marina. Es precisamente la soberanía la que distingue al Estado moderno de las formas anteriores de asociación política. En la Edad

Media, por ejemplo, los gobernantes ejercían el poder pero sólo conjuntamente con otros órganos, especialmente la Iglesia, la nobleza y los gremios feudales. Además se aceptaba universalmente que la autoridad religiosa, investida en el Papa, estaba por encima de la autoridad temporal de cualquier gobernante secular. El Estado moderno, sin embargo, que surgió en los siglos XV y XVI en Europa tomó la forma de un Estado centralizado que consiguió subordinar a todas las demás instituciones y grupos, espirituales y temporales. Aunque este Estado sea hoy la forma más común de comunidad política en todo el mundo que toma por lo general la forma del Estado-nación, todavía se dan casos de sociedades sin Estado. Las sociedades tradicionales, por ejemplo, que se encuentran entre los pueblos seminómadas y a veces entre las tribus sedentarias pueden considerarse sin Estado por cuanto carecen de toda autoridad central y soberana, incluso aunque tengan mecanismos de control social que quepa describir como formas de gobierno. Además, un Estado puede perecer cuando otro grupo u órgano niega su pretensión de ejercer poder soberano, como sucede en tiempos de guerra civil. De este modo tanto el Líbano en el decenio de 1980, asolado por la guerra entre milicias rivales e invadido por los ejércitos de Israel y Siria, como la antigua Yugoslavia en el de 1990 pueden describirse como sociedades sin Estado.

Además de por la soberanía los Estados pueden distinguirse por la forma en que ejercen la autoridad. En primer lugar la autoridad estatal está limitada territorialmente: los Estados proclaman su soberanía únicamente dentro de sus fronteras y, en consecuencia, regulan los flujos de personas y mercancías a través de ellas. En la mayoría de los casos se trata de fronteras terrestres pero también pueden prolongarse varias millas en el mar. En segundo lugar la jurisdicción del Estado dentro de sus fronteras es universal, es decir, todos los que viven dentro de un Estado están sometidos a su autoridad. Esta situación es lo que se llama ciudadanía, esto es, literalmente, condición de miembro de un Estado, que implica tener derechos y deberes. Los extranjeros no ciudadanos residentes en un Estado pueden carecer de ciertos derechos, como el de sufragio o el de acceso a los cargos públicos o pueden estar exentos de ciertas obligaciones como la de prestar servicio como jurado o el servicio militar pero, en cualquier caso están sometidos a la ley del Estado.

En tercer lugar los Estados ejercen jurisdicción obligatoria. Quienes viven dentro de un Estado raramente pueden elegir si aceptan o no su autoridad. La mayoría de la gente está sometida a la autoridad de un Estado por el mero hecho de haber nacido dentro de sus fronteras. En otros casos esta situación puede proceder de una conquista. Los inmigrantes y los ciudadanos naturalizados son aquí las excepciones desde el momento en que cabe decir que han aceptado voluntariamente la autoridad del Estado. Por último la autoridad del Estado está respaldada por la coerción: el Estado debe tener la capacidad de asegurar que sus leyes se obedecen lo que en la práctica significa que tiene que tener capacidad para castigar a los trasgresores. En su "Política como profesión" (1948), Max Weber (1864-1920) sostiene que "el Estado es una comunidad humana que proclama (efectivamente) el monopolio del uso legítimo de la

fuerza física en un territorio dado”. Weber quería decir con esto que el Estado no sólo tiene la competencia para asegurar la obediencia de sus ciudadanos sino también el derecho reconocido a hacerlo. En consecuencia, el monopolio de la “violencia legítima” es la expresión práctica de la soberanía del Estado. La relación entre la coerción y el Estado es lo que también resalta Philip Bobbitt (2002) al retratar al Estado como una “institución belicosa”.

En todo caso las relaciones entre el Estado y el gobierno son complejas. El Estado es una asociación incluyente que en cierto sentido abarca a toda la comunidad y comprende aquellas instituciones que constituyen la esfera pública. De este modo cabe ver el gobierno como una mera parte del Estado. Además el Estado es una entidad continua y hasta permanente. Por el contrario el gobierno es temporal: los gobiernos vienen y van y los sistemas de gobierno se reforman de vez en cuando. Por otro lado, aunque sea posible que haya gobiernos sin Estado es inconcebible un Estado sin gobierno. Como mecanismo para adoptar decisiones colectivas el gobierno es responsable de formular y aplicar las políticas públicas del Estado. El gobierno, en efecto, es el “cerebro” del Estado: da expresión legítima al Estado. En este sentido se entiende que el gobierno habitualmente dé órdenes y controle a los otros órganos del Estado, la policía, el ejército, los sistemas educativo y del bienestar, etc. Al cumplir las diversas funciones del Estado el gobierno sirve para mantener a ese Estado en existencia.

No obstante la distinción entre el Estado y el gobierno no es simplemente un refinamiento académico sino que alcanza al corazón mismo del Estado constitucional. Sólo cabe controlar el poder del Estado cuando se impide que el gobierno de turno se arrogue la autoridad absoluta e ilimitada de aquel. Esto es especialmente importante dado el carácter conflictivo de los intereses que representan el gobierno y el Estado. Se supone que el Estado refleja los intereses permanentes de la sociedad —el mantenimiento del orden público, la estabilidad social, la prosperidad a largo plazo y la seguridad nacional— mientras que el gobierno está inevitablemente influido por las simpatías partidistas y las preferencias ideológicas de los políticos en el poder. Si el gobierno consigue supeditar el poder soberano del Estado a sus objetivos partidistas, el resultado probable será la dictadura. Los regímenes democráticos liberales han tratado de impedir esta posibilidad trazando una clara línea divisoria entre el personal y la maquinaria del gobierno de un lado y el personal y la maquinaria del Estado del otro. Así el personal de las instituciones estatales, como la función pública, de los tribunales o del ejército se recluta y entrena de un modo burocrático y se espera de él que observe una neutralidad política estricta que le permita resistir los entusiasmos ideológicos del gobierno del día. Sin embargo, al ser tan grandes posibilidades de clientelismo de los poderes ejecutivos de hoy, por ejemplo el presidente de los Estados Unidos o el Primer Ministro británico, esta distinción, aparentemente nítida suele aparecer difusa.

Las teorías del Estado

En la mayor parte de los países industrializados occidentales el Estado presenta rasgos claramente democráticos liberales. Por ejemplo los Estados democráticos liberales se caracterizan por tener gobiernos constitucionales, un sistema de frenos y contrapesos entre las principales instituciones, elecciones limpias y periódicas, derecho de sufragio democrático, un sistema competitivo de partidos, protección de derechos individuales y libertades civiles, etc. Aunque exista un acuerdo general acerca de los rasgos característicos del Estado democrático liberal, hay mucho menos acuerdo acerca de la naturaleza del poder del Estado y los intereses que representa. La controversia acerca de la naturaleza del Estado ha dominado de hecho cada vez más el análisis político moderno y apunta al núcleo mismo de los desacuerdos ideológicos y teóricos. En este sentido, el Estado es un concepto “esencialmente discutible”: hay una serie de teorías rivales del Estado, cada una de ellas con una propuesta en cuanto a sus orígenes, desarrollo e impacto.

El análisis político dominante es la teoría liberal del Estado que remite al surgimiento de la teoría política moderna en los escritos de los teóricos del contrato social como Hobbes y Locke. Estos autores sostienen que el Estado surgió de un acuerdo voluntario o contrato social entre individuos que reconocen que únicamente el establecimiento de un poder soberano puede salvaguardarlos de la inseguridad, el desorden y la brutalidad del “estado de naturaleza”. En la teoría liberal, por tanto, el Estado es un árbitro neutral entre grupos e individuos que compiten en la sociedad; es un “juez de línea” o un “árbitro” capaz de proteger a cada ciudadano de la intromisión de los otros ciudadanos. El Estado es, pues, una entidad neutral que actúa en interés de todos y representa lo que cabe llamar “el bien común” o el “interés público”.

Esta teoría básica forma la base de lo que otros escritores contemporáneos han elaborado como teoría pluralista del Estado. En esencia el pluralismo es la teoría de que el poder político está diseminado entre una amplia variedad de grupos sociales antes que en una elite o clase dominante. Está en relación con lo que Robert Dahl (véase pág. 257) llamó “poliarquía”, esto es, el gobierno de los muchos. Aunque es una teoría distinta de la concepción clásica de la democracia como autogobierno del pueblo, acepta que hay un proceso democrático en el Estado contemporáneo: la decisión electoral garantiza que el gobierno responda a la opinión pública y los intereses organizados ofrecen a todos los ciudadanos voz en la vida política. Ante todo los pluralistas creen que entre los grupos de intereses organizados se da una forma tosca de igualdad por cuanto cada uno de ellos consigue cierto grado de acceso al gobierno y el gobierno está dispuesto a escucharlos a todos con imparcialidad. En el puente de mando del Estado democrático liberal se encuentran políticos elegidos que son responsables ante el público porque operan en un sistema abierto y competitivo. Los órganos no electos del Estado, como la función pública, el poder judicial, la policía, el

ejército, etc ejercen sus competencias con estricta imparcialidad y están en todo caso subordinados a sus superiores políticos electos.

J. K. Galbraith y Charles Lindblom han elaborado una teoría alternativa del Estado neopluralista. Sostienen que el Estado industrializado contemporáneo es más complejo y menos accesible a las presiones populares de lo que supone el modelo pluralista clásico. Si bien no prescinden por entero de la noción del Estado considerado como un árbitro que actúa en interés público o por el bien común, insisten en que esta imagen debe retocarse. Por ejemplo los neopluralistas suelen argumentar que es imposible presentar todos los intereses organizados como igualmente poderosos desde el momento en que en una economía capitalista las empresas tienen ventajas que los otros grupos no pueden igualar. En su *Sociedad opulenta* ([1962] 1985) Galbraith resalta la capacidad de las empresas de configurar los gustos y necesidades del público merced a la publicidad y pone de relieve la dominación de las grandes empresas sobre las más pequeñas y, en ocasiones, sobre los órganos del Estado. En *Política y mercados* (1977) Lindblom señala que, en su condición de mayor inversora y empleadora en la sociedad la empresa siempre tendrá mucha influencia sobre cualquier gobierno sea cual sea su inclinación ideológica o sus promesas electorales. Aunque los neopluralistas no describan a la empresa como una “elite” capaz de imponerse al gobierno en todos los campos y menos como una “clase dominante”, admiten que una democracia liberal es una “poliarquía deformada” en la que la empresa ejerce por lo general una influencia preeminente, especialmente en aspectos económicos.

Las ideas y teorías de la nueva derecha fueron aumentando en importancia desde 1970 en adelante. Al igual que el neopluralismo parte del mismo terreno liberal tradicional pero en la actualidad se erige como la mayor rival del pluralismo clásico. La nueva derecha o, al menos, su sector neoliberal o libertario se caracteriza por una intensa antipatía hacia la intervención del Estado en la vida económica y social, originada en la creencia de que éste es una excrecencia parasitaria que amenaza la libertad individual y la seguridad económica. El Estado ya no es un árbitro imparcial sino que se ha convertido en un monstruo que atiende a sus propias necesidades, un Estado vigilante o Leviatán que interfiere en todos los aspectos de la vida. La nueva derecha ha intentado en concreto poner de relieve las fuerzas que han conducido a la intervención del Estado y que, en su opinión, hay que contrarrestar. Por ejemplo la crítica se ha concentrado en el proceso de competencia partidista o lo que Samuel Britten (1977) llamó “las consecuencias económicas de la democracia” Desde este punto de vista el proceso democrático incita a los políticos a superarse unos a otros haciendo promesas al electorado con el fin de ganar las elecciones e incita asimismo a los electores a votar de acuerdo con los intereses egoístas a corto plazo antes que según el bienestar general a largo plazo. De igual modo unas relaciones más estrechas entre el Estado y los principales intereses económicos, especialmente las empresas y los sindicatos ha hecho que aumente mucho la presión para conseguir subsidios, préstamos, inversiones públicas, salarios más elevados, beneficios del bienestar, etc. todo lo cual provoca el problema de

la “sobrecarga del Estado”. Los teóricos de la elección pública, como William Niskanen (1971) sostienen asimismo que el Estado “desmesurado” se ha originado en su misma maquinaria a causa del “exceso burocrático de oferta”. La presión a favor de la expansión del Estado procede de los funcionarios y otros empleados públicos que esperan que les proporcione seguridad en el empleo, paga más elevada y mejores perspectivas de promoción.

Los pensadores elitistas han rechazado de modo más radical el pluralismo porque creen que detrás de la fachada de la democracia liberal se encuentra el poder permanente de la “elite gobernante”. Los elitistas clásicos como Gaetano Mosca (1857-1941), Wilfredo Pareto (1848-1923) y Robert Michels (1876-1936) pretendían demostrar que el poder político *siempre* se encuentra en manos de una pequeña elite y que las ideas igualitarias como el socialismo y la democracia son un mito. Los elitistas contemporáneos, por el contrario, han propuesto teorías estrictamente empíricas acerca de la distribución del poder en sociedades concretas y han llegado a la conclusión de que el poder político se concentra en manos de unos pocos. Un ejemplo de esto es Joseph Schumpeter (véase pág. 257) cuya obra *Capitalismo, socialismo y democracia* ([1944] 1988) formula la teoría del elitismo democrático. Schumpeter describe la democracia como “aquel arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de la lucha competitiva por el voto del pueblo”. El electorado puede decidir qué elite gobierna pero no puede cambiar el hecho de que el poder es ejercido siempre por una elite. Los teóricos elitistas radicales han ido más lejos y han negado la importancia de las elecciones sin más. En *La revolución de los directores* (1941), James Burnham sostiene que una “clase de directores” domina en todas las sociedades industriales, tanto capitalistas como comunistas, debido a su conocimiento técnico y científico y a sus capacidades administrativas. C. Wright Mills que quizá sea el más influyente de los teóricos elitistas contemporáneos sostiene en *La elite del poder* (1987) que la política de los EEUU está dominada por las grandes empresas y el ejército, lo que habitualmente se conoce como el “complejo militar-industrial” que impone la política pública del gobierno y es en gran medida inmune frente a la presión electoral.

El marxismo formula un análisis del poder del Estado que ataca de raíz la imagen liberal del Estado como un árbitro o juez de línea imparcial. Los marxistas sostienen que el Estado no puede entenderse separado de la estructura económica de la sociedad: el Estado emerge del sistema de clases y su función consiste en mantener y defender la dominación y la explotación de clase. El punto de vista marxista clásico se expresa en la fórmula del *Manifiesto comunista* ([1848] 1976) tan frecuentemente citada de: “el ejecutivo del Estado contemporáneo no es más que un comité de administración de los asuntos de la clase burguesa”. Lenin (véase pág. 108) formula el mismo punto de vista de forma más cruda en *El Estado y la revolución* ([1917] 2008) al referirse al Estado simplemente como “un instrumento para la opresión de la clase explotada”. Así como los marxistas clásicos subrayan la función coercitiva del Estado, los marxistas contemporáneos se han visto obligados a reconocer la

legitimidad aparente del Estado “burgués”, especialmente desde el logro del sufragio universal y el desarrollo del Estado del bienestar. Por ejemplo Gramsci (véase pág., 106) pone de manifiesto hasta qué punto la dominación de la clase gobernante no sólo se consigue mediante coerción abierta sino mediante el consentimiento. Sostiene que la burguesía ha conseguido establecer su “hegemonía”, dirección ideológica o dominación sobre el proletariado e insiste en que el Estado tiene una función importante en este proceso. Otros marxistas han encontrado en el mismo Marx la noción más elaborada de que el Estado puede tener una “autonomía relativa” frente a la clase dominante y, por tanto, a veces puede responder a los intereses de otras clases. Nicos Poulantzas (1973) considera el Estado como una “formación social unificadora” capaz de diluir las tensiones de clase por medio de la extensión de los derechos políticos o los beneficios del bienestar, por ejemplo. Sin embargo, aunque en esta teoría neomarxista suenen los ecos del liberalismo al ver al Estado como un árbitro, sigue insistiendo en el carácter de clase del Estado contemporáneo al señalar que opera en interés del capitalismo a largo plazo y, por lo tanto, perpetúa un sistema de poder desigual de clase.

No obstante la condena más radical del poder del Estado se encuentra en los escritos de los anarquistas. Los anarquistas creen que el Estado y todas las formas de autoridad política son malas e innecesarias. Consideran el Estado como una forma concentrada de opresión que no refleja nada más que el deseo de quienes ostentan el poder, a quienes a veces se llama en sentido laxo “clase dominante”, de subordinar a los demás en su propio beneficio. En las palabras del anarquista ruso del siglo XIX, Mijail Bakunin (1814-1876), el Estado es “la negación más flagrante, cínica y completa de la humanidad”. Incluso los anarco-capitalistas contemporáneos como Murray Rothbard rechazan sin más el Estado como una “banda criminal” una “mafia de protección” que no tiene derecho alguno a ejercer autoridad sobre el individuo. No obstante los anarquistas contemporáneos parecen menos proclives que los pensadores anarquistas clásicos a denunciar el Estado como un mero instrumento de violencia organizada. En *The Ecology of Freedom* (1982), por ejemplo, Murray Bookchin (véase pág. 225) describe al Estado como una “mentalidad instilada para ordenar la realidad”, subrayando que, además de sus instituciones burócratas y coercitivas el Estado es también un estado de espíritu.

El marxismo

El marxismo es el sistema teórico surgido de los escritos de Karl Marx o que se inspira en ellos. No obstante el marxismo como un codificado cuerpo de doctrina sólo apareció después de la muerte de Marx. Fue el producto de un intento de los marxistas posteriores de condensar las ideas y teorías de Marx en una visión del mundo sistemática y general que atendiera a las necesidades del creciente movimiento socialista. Sin embargo cabe identificar una serie de tradiciones marxistas, entre ellas el marxismo “clásico” (el marxismo de Marx), el marxismo “ortodoxo” o “materialismo dialéctico”, la forma mecanicista del marxismo que sirvió de base para el comunismo soviético, el marxismo “occidental”, moderno o el neomarxismo que tienden a ver el marxismo como un filosofía humanista y son escépticos respecto a sus pretensiones científicas y deterministas.

El fundamento del marxismo es lo que Engels llamó la “concepción materialista de la historia”. Ésta pone de manifiesto la importancia de la vida económica y de las condiciones en las que la gente produce y reproduce sus medios de subsistencia, reflejada de modo simple en la creencia de que la “base” económica, que consiste en lo esencial en el “modo de producción” o sistema económico condiciona o determina la “superestructura” ideológica y política. En consecuencia el marxismo explica el desarrollo social, histórico y cultural en función de factores materiales y de clase. La base de la tradición marxista es la teoría teleológica de la historia de Marx que viene a decir que la historia avanza a través de un proceso dialéctico en el que las contradicciones internas dentro de cada modo de producción se reflejan en los antagonismos de clase. El capitalismo por tanto es solamente la más avanzada tecnológicamente de las sociedades de clase y está destinada a caer mediante una revolución proletaria que culminará en el establecimiento de una sociedad sin clases, comunista.

Durante la mayor parte del periodo contemporáneo el marxismo ha sido la alternativa principal al liberalismo (véase pág. 50) como base del pensamiento político. Su crítica del liberalismo equivale a un ataque al individualismo con su preocupación exclusiva con los derechos cívicos y políticos acusándolo de ignorar desarrollos sociales e históricos más amplios en su intención de ocultar la realidad del poder desigual de clase. El liberalismo es, pues, el ejemplo clásico de ideología burguesa porque sirve para legitimar las relaciones capitalistas de clase. No obstante algunos marxistas contemporáneos, que rechazan el modelo bolchevique del comunismo ortodoxo, han tratado a veces de conjugar el marxismo con aspectos de la democracia liberal, singularmente el pluralismo político y la democracia electoral. Las teorías marxistas han influido en el feminismo (véase pág. 85) y han proporcionado las bases para el feminismo socialista que señala las relaciones entre el capitalismo y el patriarcado. Además el marxismo proporciona la base de la teoría crítica (véase pág. 315) que intenta fusionar la economía política marxista con la filosofía hegeliana y la psicología freudiana. Asimismo se han hecho intentos de fundir el marxismo con ciertas teorías de la decisión racional (véase pág. 280) notablemente en la forma del llamado marxismo analítico.

El atractivo intelectual del marxismo reside en que contiene una visión de amplios horizontes y que ofrece la posibilidad de comprender y explicar prácticamente todos los aspectos de la existencia social y política y de revelar el significado de los procesos que la teoría convencional ignora. Políticamente el marxismo se ha enfrentado a la explotación y la opresión y ha resultado especialmente atractivo para las personas y los pueblos menos privilegiados. No obstante la estrella del marxismo se ha oscurecido notablemente a fines del siglo XX. Ello ocurrió en cierta medida cuando los aspectos tiránicos y dictatoriales de los regímenes comunistas se atribuyeron a las ideas y presupuestos de Marx. Las teorías marxistas, por ejemplo, se veían como implícitamente monistas por cuanto los sistemas rivales de creencias se desechaban como algo ideológico. La crisis del marxismo, además, se intensificó como resultado del colapso del comunismo en las revoluciones de 1989-1991. Esto implica que si ya no existen las formas sociales y políticas que el marxismo había inspirado (con independencia de si habían sido fieles o no a las ideas originales de Marx) el marxismo como fuerza histórica mundial está efectivamente muerto. Aunque los llamados “postmarxistas” hayan intentado rescatar algunas opiniones claves de Marx al tratar de reconciliar el marxismo con aspectos del postmodernismo (véase pág. 25), al renunciar al materialismo histórico y al análisis de clase cabe decir que han abandonado las ideas mismas que hicieron del marxismo algo singular.

Autores clave

Karl Marx (véase pág. 417). La amplitud y complejidad de los escritos de Marx han dificultado la tarea de averiguar cuál sea el “marxismo de Marx”. A veces se establece una distinción entre el “joven Marx” y el “Marx maduro”. Los primeros escritos de Marx lo presentan como un socialista humanista, preocupado por la alienación, la mercantilización y la despersonalización del trabajo en el capitalismo e interesado en la autorrealización humana en el comunismo. Sin embargo en sus escritos posteriores Marx emprendió un examen detallado de las condiciones económicas del capitalismo lo que indujo a algunos a describirlo como un determinista económico y como el progenitor del posterior marxismo ortodoxo.

Friedrich Engels (1820-1895). Un empresario industrial alemán y amigo de toda la vida y colaborador de Marx. Engels elaboró las ideas y teorías de Marx en provecho del creciente movimiento socialista a fines del siglo XIX. Puso de relieve la función de la dialéctica como una fuerza que opera en la vida social y la naturaleza y ayudó al nacimiento del materialismo dialéctico como una rama singular del marxismo al que presenta como un conjunto específico de leyes históricas. Engels también extiende el análisis materialista a la familia, sosteniendo que el matrimonio monógamo supone la sujeción de las mujeres por los hombres y que tiene su origen en la institución de la propiedad privada. Las obras principales de Engels son *Anti-Dühring* (1877-1888), *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) y la *Dialéctica de la naturaleza* (1925).

Vladimir Ilich Lenin (1870-1924). Revolucionario ruso y dirigente de la Unión Soviética de 1917 a 1924. Lenin es el teórico marxista más influyente del siglo XX. Su preocupación principal son los temas de la organización y la revolución, haciendo hincapié en la importancia central de un partido de “vanguardia” rígidamente organizado para orientar y dirigir a la clase proletaria. Lenin analizaba el colonialismo como un fenómeno económico e insistía en la posibilidad de convertir la guerra mundial en una guerra de clase. Estaba también firmemente comprometido con la “vía insurreccional” al socialismo y rechazaba la democracia electoral como “cretinismo parlamentario”. Las obras más conocidas de Lenin incluyen *¿Qué hacer?* (1902), *El imperialismo estadio superior del capitalismo* (1916) y *El Estado y la revolución* (1917).

Leon Trotsky (1879-1940). Revolucionario ruso y pensador político. Trotsky fue un crítico temprano de la teoría del partido de Lenin pero se unió a los bolcheviques en 1917. Su contribución al marxismo se centra en la teoría de la revolución permanente que sostiene que el socialismo puede establecerse en Rusia sin necesidad de que haya un estadio burgués de desarrollo. El trotskismo se relaciona generalmente con un compromiso sin vacilaciones con el internacionalismo y una denuncia del estalinismo al que considera como una forma de degeneración burocrática. Los escritos principales de Trotsky incluyen *Resultados y perspectivas* (1906), *Historia de la Revolución rusa* (1931) y *La revolución traicionada* (1936).

Antonio Gramsci (1891-1937). Marxista y teórico social italiano. Gramsci trata de corregir la insistencia del marxismo ortodoxo en los factores económicos y materiales. Rechaza toda forma de determinismo “científico” señalando la importancia de la lucha política e intelectual en su teoría de la hegemonía, esto es, el dominio de las ideas y creencias burguesas. Gramsci pone de relieve la medida en que la ideología está incrustada en todos los niveles de la sociedad y reclama una “hegemonía proletaria” rival, basada en principios, valores y teorías socialistas. La obra más importante de Gramsci son los *Cuadernos de la cárcel* ([1929-1935] 1971).

Mao Tsetung (1893-1976). Teórico marxista chino y dirigente de la República Popular China de 1949 a 1976. Mao adaptó el marxismo a las necesidades de una sociedad abrumadoramente campesina y aún tradicional. Su legado ideológico suele asociarse con la Revolución Cultural de 1966 a 1970, un movimiento radical igualitario que denunciaba el elitismo y a los que “siguen el sendero capitalista”. Mao subraya la importancia de la política bajo la forma del celo radical de las masas, reconoce la necesidad de la oposición y el conflicto y prefiere la comunidad antes que la organización estatal jerárquica. Las obras principales de Mao incluyen *Sobre la dictadura democrática del pueblo* (1949), *Sobre las diez mayores relaciones* (1956), *Sobre el modo correcto de resolver las contradicciones en el seno del pueblo* (1957).

Bibliografía complementaria

Avineri, S. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1983.

Kolakowski, L. *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza, 1978.

McLellan, D. *Marxism After Marx*. Londres: Mcmillan, 1980.

La función del Estado

Con la excepción de los anarquistas todos los pensadores políticos han considerado que el Estado es una asociación necesaria en algún sentido. Hasta los socialistas revolucionarios han admitido la necesidad de un Estado proletario para conducir la transición del capitalismo al comunismo bajo la forma de una “dictadura del proletariado”. No obstante los pensadores han discrepado profundamente acerca de la función exacta que el Estado debe tener en la sociedad. Esto se ha presentado a veces como un equilibrio entre el Estado y la sociedad civil. Como se dijo más arriba el Estado refleja necesariamente la autoridad soberana, compulsiva y coercitiva. La sociedad civil, por su parte, abarca los campos de la vida en los que los individuos son libres para realizar su elección y tomar sus propias decisiones; en otras palabras, es el ámbito de las asociaciones voluntarias y autónomas.

En un extremo de este debate los liberales clásicos han sostenido que los individuos deben disfrutar del mayor margen posible de libertad y han insistido, en consecuencia, en que se confine al Estado a una función mínima. Esta función mínima se limita a proporcionar el marco de paz y orden social en el que los ciudadanos privados puedan llevar sus vidas como les parezca. Por lo tanto el Estado actúa, como decía Locke, como un vigilante nocturno cuyos servicios se requieren sólo cuando la existencia ordenada está amenazada. Aun así al Estado le quedan tres funciones importantes. La función principal del Estado “mínimo” o “vigilante nocturno” es el mantenimiento del orden interno, protegiendo a unos ciudadanos individuales frente a los otros. Por tanto todos los Estados disponen de algún tipo de maquinaria para guardar el orden público. En segundo lugar es necesario garantizar que los acuerdos o contratos voluntarios que los individuos privados realizan recíprocamente se cumplen, lo que requiere que puedan hacerse valer mediante un sistema de tribunales de justicia. En tercer lugar se da la necesidad de proporcionar protección contra la posibilidad de un ataque externo, lo que precisa de la existencia de alguna forma de servicio armado. Estos Estados mínimos dotados de un aparato institucional reducido a poco más que una fuerza de policía, un sistema de tribunales de justicia y un ejército fueron normales en el siglo XIX pero cada vez se dieron

menos en el siglo XX. Sin embargo, a partir de 1980, especialmente a raíz de las presiones generadas por la globalización, se ha iniciado una tendencia mundial a minimizar el Estado o reducir sus competencias. El Estado mínimo es el ideal de la nueva derecha liberal que sostiene que los asuntos económicos y sociales deben dejarse por entero en manos de los individuos o de las empresas privadas. Desde su punto de vista una economía libre de interferencia estatal será competitiva, eficiente y productiva y los individuos, liberados de la mano muerta del Estado podrán ascender o descender en la sociedad según sus talentos y su disposición a trabajar.

Durante la mayor parte del siglo XX, sin embargo, hubo una tendencia general a expandir progresivamente las funciones del Estado. Esta tendencia se dio en respuesta a las presiones electorales a favor de la seguridad económica y social movidas por una amplia coalición ideológica que incluía socialdemócratas, liberales modernos y conservadores paternalistas. El principal campo de activismo gubernativo fue la provisión de bienestar destinado a reducir la pobreza y la desigualdad social. Sin embargo la forma que tomó el bienestar social fue muy variada. En algunos casos el sistema de la seguridad social actúa como poco más que una red de seguridad pensada para mitigar las peores situaciones o dificultades. En los Estados Unidos, Australia y cada vez más en el Reino Unido la provisión de bienestar por lo general hace hincapié en la autosuficiencia y concentra los beneficios en aquellas personas que están en necesidad demostrable. Por otro lado en muchos países de Europa occidental se han establecido y persisten Estados del bienestar desarrollados. Estos Estados quieren implantar una redistribución completa de la riqueza por medio de un sistema integral de servicios públicos y beneficios estatales financiado por medio de una imposición progresiva. El concepto de bienestar y las controversias sobre él se estudian con mayor profundidad en el capítulo 10.

La segunda forma que ha tomado la intervención del Estado es la gestión económica. A medida que se desarrollan las economías industrializadas requieren algún tipo de gestión mediante una autoridad central. En la mayoría de las sociedades occidentales esto ha conducido al surgimiento del “capitalismo de gestión”. Desde el punto de vista de la nueva derecha, sin embargo, las competencias económicas del Estado deben reducirse a crear las condiciones en las cuales puedan operar las fuerzas del mercado con la mayor efectividad. En la práctica esto significa que el Estado debe limitarse a fomentar la competencia y asegurar precios estables regulando la oferta monetaria. Otros, no obstante, han admitido la necesidad de una gestión económica de mayor alcance. Los socialdemócratas y los liberales modernos han respaldado políticas económicas keynesianas en la esperanza de que reduzcan el desempleo y promuevan el crecimiento. Bajo la influencia de estos criterios creció el gasto público y el Estado se convirtió en el más influyente de los agentes económicos. La nacionalización, ampliamente aplicada a comienzos del periodo posterior a 1945 condujo al desarrollo de las llamadas “economías mixtas” que permitían que el Estado controlara directamente ciertas industrias y que tuviera una influencia indirecta sobre el conjunto de la economía. Aunque hoy se dé un reconocimiento

generalizado acerca de la necesidad de un equilibrio entre el Estado y el mercado en la vida económica, la política de partidos en la mayor parte del Occidente industrializado se reduce a un debate acerca de qué tipo de equilibrio se trata. Las batallas ideológicas suelen versar precisamente sobre en qué medida debe el Estado intervenir en la vida económica y social por oposición al criterio de dejar los asuntos a las presiones impersonales del mercado. Estos asuntos se consideran con mayor detenimiento en el capítulo 11.

En los países comunistas ortodoxos, como la Unión Soviética, se dio una forma más intensa de intervención del Estado. Estos países querían abolir la empresa privada en conjunto y establecieron economías de planificación centralizada administradas por una red de ministerios económicos y comités de planificación. De esta forma la economía se transfirió por entero de la sociedad civil al Estado, creando Estados colectivizados. La justificación para la colectivización de la vida económica reside en la creencia marxista de que el capitalismo es un sistema de explotación de clase y que la planificación centralizada es moralmente superior y económicamente más eficiente. No obstante la experiencia de los regímenes comunistas en la segunda mitad del siglo XX muestra que la colectivización estatal luchaba para alcanzar los niveles de crecimiento económico y prosperidad general que tenían los países capitalistas occidentales. No hay duda de que el fracaso de la planificación centralizada coadyuvó al colapso del comunismo ortodoxo en las revoluciones de Europa oriental de 1989-1991.

La forma más extrema de control estatal se encuentra en los Estados totalitarios. La esencia del totalitarismo es la construcción de un Estado que todo lo abarque y cuya influencia penetre en todos los aspectos de la existencia humana, la economía, la educación, la cultura, la religión, la vida de familia, etc. Los Estados totalitarios se caracterizan por un sistema de penetrante manipulación ideológica y un aparato completo de vigilancia y de terrorismo policial. Todos los mecanismos a través de los que se expresa cierta oposición, como las elecciones competitivas, los partidos políticos, los grupos de presión y los medios de comunicación libres están debilitados o se eliminan. Los mejores ejemplos de tales regímenes fueron la Alemania nazi y la Unión Soviética de Stalin. Efectivamente, el totalitarismo equivale a la abolición completa de la sociedad civil y la supresión de lo "privado", un objetivo que sólo los fascistas que pretenden disolver la identidad individual dentro de la totalidad social, están dispuestos a respaldar. En cierto sentido el totalitarismo trata de politizar todos los aspectos de la existencia humana pues pretende establecer un control estatal exhaustivo. Pero en otro sentido se puede considerar como la muerte de la política porque su objetivo es una sociedad monolítica en la que hayan desaparecido la individualidad, la diversidad y el conflicto.

Resumen

1. La política supone diversidad, conflicto e intentos de resolver el conflicto. Si bien algunos autores ven la política como algo estrechamente relacionado con los asuntos del Estado o de la esfera pública de la vida, otros creen que refleja la distribución del poder o los recursos y, por tanto, puede encontrarse en todas las instituciones sociales.
2. El Estado es una forma de dominación ordenada, que es una característica de todas las sociedades organizadas. Las formas de Estado democráticas liberales del primer mundo se pueden distinguir de las socialistas estatales del segundo y de varias formas de Estado del Tercer Mundo, aunque estas distinciones se hayan difuminado a causa de acontecimientos como la caída del comunismo.
3. El Estado es una asociación política soberana que opera en un ámbito territorial definido. Desde el punto de vista de los pluralistas el Estado democrático liberal actúa imparcialmente y responde a las presiones populares. Sin embargo otros autores sostienen que el Estado se caracteriza por sesgos que favorecen sistemáticamente a la burocracia, a la elite estatal o bien beneficia a los intereses económicos.
4. El cometido del Estado quizá sea el tema dominante del debate de los partidos políticos, debate en el que se reflejan puntos de vista distintos acerca de la relación apropiada entre el Estado y el individuo. Si bien algunos son partidarios de limitar la actividad del Estado y dejar los asuntos en manos de las personas individuales y del mercado otros quieren incrementar la presencia estatal para alcanzar la justicia social y una mayor prosperidad.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bauman, Z. *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Crick, B. *En defensa de la política*. Madrid: Tusquets, 2001.
- Dunleavy, P. y O'Leary, B. *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.
- Easton, D. *A Systems Analysis of Political Life*. 2ª ed. University of Chicago Press, 1979.
- Elsted, J. y Slagstad, R. (Eds) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge University Press, 1988.
- Hague, R. y Harrop, M. *Comparative Government and Politics: an Introduction*, 6ª edición. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Leftwich, A. (Ed.) *What is Politics? The Activity and Its Study*. Oxford: Blackwell, 1984.
- McLennan, G., Held, D. y Hall, S. (Eds.) *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press, 1984.
- Rosenau, J. y Czenpiel, E.-O. (Eds.) *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge University Press, 1992.
- Van Creveld, M. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge University Press, 1999.

CAPÍTULO 4

LA SOBERANÍA, LA NACIÓN Y EL SUPRANACIONALISMO

Introducción.

La soberanía.

La nación.

El supranacionalismo.

Resumen.

Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

Prácticamente en todas las comunidades la autoridad política se ejerce por medio de las instituciones del gobierno o del Estado. Sin embargo es menos claro cuál deba ser la unidad propia o adecuada del poder político. En otras palabras, ¿sobre qué grupo de población y dentro de qué límites territoriales debe operar el poder del Estado? Durante los últimos doscientos años la respuesta dominante a esta cuestión ha sido “la nación”. Se ha venido dando casi por supuesto que la nación es la única comunidad política legítima y que, por lo tanto, el Estado-nación es la forma más elevada de organización política. La soberanía nacional viene a considerarse habitualmente como el eje del derecho internacional que reconoce a cada nación el derecho a la autodefensa y a determinar su propio destino. Sin embargo el periodo posterior a 1945 se ha caracterizado por una marcada tendencia a la globalización reflejada en el aumento de la interdependencia económica a medida que las economías nacionales han ido incorporándose a una global así como en el surgimiento de organismos supranacionales como las Naciones Unidas, la Organización Mundial del Comercio y la Unión Europea.

Mientras que unos autores han aplaudido esta evolución sosteniendo que las federaciones internacionales e incluso el gobierno mundial constituyen hoy las únicas unidades viables de poder político, otros han protestado vehementemente contra ella debido a la pérdida de la independencia nacional y de la autodeterminación. Este debate se ha centrado habitualmente en torno a la cuestión de la soberanía y, en especial, de los méritos o deméritos de la soberanía nacional. ¿Es el ejercicio del poder soberano algo esencial para la existencia de una comunidad política estable y en dónde debe localizarse dicha soberanía? Además, la idea de nación está rodeada de una polémica considerable: ¿qué factores definen una nación y qué hace que la nación sea la unidad política viable, quizá la única viable? Por último en una sociedad crecientemente global han proliferado formas de internacionalismo y de supranacionalismo. ¿Qué formas ha tomado el gobierno supranacional? ¿Pueden los organismos supranacionales sustituir eventualmente al Estado-nación?

LA SOBERANÍA

El concepto de soberanía nació en el siglo XVII como resultado del surgimiento del Estado moderno en Europa. En la época medieval los príncipes, reyes y emperadores habían reconocido una autoridad superior a la suya en la forma de Dios —el “Rey de Reyes”— y del Papado. Asimismo la autoridad estaba dividida especialmente entre su fuente espiritual y la temporal. Sin embargo, a medida que el feudalismo fue desapareciendo en los siglos XV y XVI la autoridad de las instituciones transnacionales, como la Iglesia católica y el Sacro Imperio Romano se vio reemplazada por la de las monarquías centralizadoras. En Inglaterra tal cosa se consiguió bajo la dinastía Tudor, en Francia con los Borbones, en España con los Austrias, etc. Por primera vez los gobernantes seculares reclamaron para sí el poder supremo y lo hicieron en el nuevo lenguaje de la soberanía.

La soberanía implica poder absoluto e ilimitado. Sin embargo este concepto aparentemente simple oculta un mar de confusiones, incompreensión y desacuerdo. En primer lugar no está claro en qué consista este poder absoluto. La soberanía puede referirse a la autoridad jurídica suprema o a un poder político irresistible. Esta controversia se refiere a la distinción entre dos tipos de soberanía propuesta por el constitucionalista del siglo XIX A. V. Dicey ([1885] 1939) “soberanía jurídica” y “soberanía política”. El concepto de soberanía asimismo se ha empleado en dos formas contrapuestas. En la forma de la soberanía interna se refiere a la distribución del poder dentro del Estado y conduce a plantear cuestiones acerca de la necesidad de un poder supremo y su lugar dentro del sistema político. En la forma de la soberanía externa se refiere a la función del Estado en el orden internacional y a la cuestión de si puede operar como un actor independiente y autónomo.

La soberanía jurídica y la política

La distinción entre soberanía jurídica y política suele relacionarse con las diferencias en su tratamiento que se dan en los exponentes clásicos del principio como Juan Bodino (véase pág. 192) y Thomas Hobbes (véase pág. 150). En los *Seis libros de la República* ([1576] 2006) Bodino sostiene que el soberano hace la ley pero no está sometido a ella. Desde su punto de vista la ley es poco más que la orden del soberano y de los súbditos se requiere únicamente que se limiten a obedecer. No obstante Bodino no aboga por el gobierno despótico ni lo justifica sino que, antes bien, sostiene que el poder del monarca está limitado por la existencia de una ley superior bajo la forma de la voluntad de Dios o la ley natural. En consecuencia la soberanía de los gobernantes temporales se apoya en la autoridad divina. Por otro lado Hobbes describe la soberanía en función del poder en vez de la autoridad. Hobbes se remite a una tradición que

arranca de san Agustín quien explicaba la necesidad de la existencia de un soberano en función del mal moral que reside en la humanidad. En *Leviatán* ([1651] 1996) Hobbes define la soberanía como el monopolio del poder coercitivo y aboga porque se concentre en manos de un solo gobernante. Aunque la forma preferida de Estado de Hobbes es la monarquía está dispuesto a aceptar que el soberano sea un grupo oligárquico o incluso una asamblea democrática siempre que su poder sea irresistible.

San Agustín de Hipona (354-430)

Teólogo y filósofo político. Nacido en el África del norte, Agustín se trasladó a Roma en donde llegó a ser profesor de retórica. Se convirtió al cristianismo en 386 y regresó al Norte del África como obispo de Hipona. Escribió su obra sobre el telón de fondo del saqueo de Roma por los godos en 410.

La defensa del cristianismo de Agustín se apoya en la filosofía neoplatónica, la doctrina cristiana y la historia bíblica. Su obra principal, *La ciudad de Dios* (413-425) estudia la relación entre la Iglesia y el Estado y considera las características de dos ciudades simbólicas, la ciudad terrenal y la celestial, Jerusalén y Babilonia. La ciudad espiritual se basa en la gracia espiritual y el amor de Dios, vincula a los gobernantes y los súbditos al “bien común”, sus habitantes se salvarán e irán luego al cielo. Por el contrario la ciudad terrenal se caracteriza por el amor propio, el poder absoluto o la soberanía; sus habitantes son réprobos que sufrirán condenación eterna. San Agustín cree que la humanidad caída está afectada por el pecado original y que sin el pecado original no habría necesidad de Estado. El Estado puede poner coto al comportamiento pecador mediante la amenaza del castigo o el mismo castigo pero no puede redimir del pecado original. Aunque Agustín insiste en que la Iglesia debe obedecer las leyes del Estado su hincapié en la superioridad moral de los principios cristianos sobre la sociedad política y su creencia de que la Iglesia debe imbuir a la sociedad de esos principios se han interpretado como una justificación de la teocracia.

La distinción, por lo tanto, refleja la que hay entre la autoridad y el poder. La soberanía jurídica se basa en el criterio de que la autoridad última y definitiva reside en las leyes del Estado. Se trata de la soberanía *de iure*, el poder supremo definido en función de la autoridad jurídica. En otras palabras se basa en el *derecho* a obligar a los demás a cumplir la ley. Por el contrario la soberanía política no se basa en modo alguno en una pretensión de autoridad jurídica sino que se ocupa tan solo de la distribución real del poder, es decir se trata de la soberanía *de facto*. La soberanía política, por lo tanto, se refiere a la existencia de un poder político supremo *capaz* conseguir la obediencia debido a que monopoliza la fuerza coercitiva. Sin embargo, aunque estos dos conceptos pueden distinguirse analíticamente en la práctica están estrecha-

mente relacionados. Hay razones para pensar que, dejadas a sí solas, ninguna de las dos es viable.

En cierto sentido la soberanía incorpora siempre una pretensión de ejercer una autoridad jurídica, una pretensión de ejercer el poder por derecho y no solamente en virtud de la fuerza. Todas las pretensiones sustantivas de soberanía, por tanto, tienen una dimensión jurídica crucial. La soberanía de los Estados modernos, por ejemplo, se refleja en la supremacía de la ley: las familias, los clubs los sindicatos, las empresas, etc pueden establecer normas que tienen autoridad pero sólo dentro de los límites definidos por la ley. Sin embargo la ley por sí misma no asegura su cumplimiento. Todavía no se ha creado sociedad alguna en la que la ley se obedezca universalmente y el delito no exista. Esto es evidente en el simple hecho de que los ordenamientos jurídicos de todo el mundo están respaldados por una maquinaria de castigo que comprende la policía, los tribunales y un sistema penitenciario. En otras palabras, la autoridad jurídica está respaldada por el ejercicio del poder. Si no hay capacidad para imponer el cumplimiento de un mandato, la pretensión de soberanía jurídica sólo tendrá un peso moral, como hubieron de reconocer los pueblos de los Estados bálticos, Letonia, Estonia y Lituania en el tiempo transcurrido entre la invasión de la Unión Soviética en 1940 y el logro final de su independencia en 1991.

Una conclusión muy similar se extrae en el caso de la concepción política de la soberanía. Aunque todos los Estados pretendan tener el monopolio del poder coercitivo y prevengan o, cuando menos, reduzcan el acceso de los ciudadanos a su ejercicio, muy pocos gobiernan por medio de la sola fuerza. El Estado constitucional y democrático ha surgido, en parte, en un intento de persuadir a los ciudadanos de que el Estado tiene el derecho a gobernar, a ejercer la autoridad y no solamente el poder. Quizá las excepciones más evidentes a esto hayan sido Estados brutalmente represivos como la Alemania Nazi, la Rusia estalinista y la Camboya de Pol Pot que estuvieron cercanos a establecer una forma política única de soberanía porque gobernaron en gran medida mediante su capacidad para reprimir, manipular y coaccionar. Sin embargo incluso en estos casos es dudoso que estos Estados fueran soberanos en el sentido de ser supremos e irresistibles. Ninguno de ellos, por ejemplo, fue duradero y su mismo empleo del terror abierto es prueba de la supervivencia de la oposición y la resistencia. Además, al construir vastos aparatos ideológicos los líderes totalitarios como Hitler, Stalin y Pol Pot reconocían claramente la necesidad de dar a sus regímenes cuando menos una apariencia de autoridad jurídica.

La soberanía interior

La soberanía interior hace referencia a los asuntos internos del Estado y la localización del poder supremo en su interior. Un soberano interno es un

organismo político que posee una autoridad definitiva, final e independiente, uno cuyas decisiones son vinculantes para todos los ciudadanos, los grupos y las instituciones en la sociedad. Gran parte de la teoría política ha sido un intento de decidir precisamente en dónde habría que localizar dicha soberanía. Como se ha visto los primeros pensadores tendían a creer que la soberanía debía estar en las manos de una sola persona, de un monarca. Los monarcas se describían a sí mismos como “soberanos” y podían declarar como lo hacía Luis XIV de Francia en el siglo XVII que ellos *eran* el Estado. La ventaja más concluyente de depositar la soberanía en una sola persona era que entonces se hacía indivisible y se expresaría con una sola voz que podría reclamar autoridad definitiva. La discrepancia más radical con esta noción absolutista de la soberanía llegó en el siglo XVIII con Jean-Jacques Rousseau (véase pág. 276). Rousseau rechazaba el gobierno monárquico a favor de la noción de la soberanía popular, esto es, la creencia en que la autoridad última reside en el pueblo, expresada en la idea de la “voluntad general”. A menudo se ha considerado que la doctrina de la soberanía popular constituye la base de la teoría democrática moderna. Sin embargo la soberanía también se ha localizado en los órganos legislativos. Por ejemplo, el filósofo del derecho británico John Austin (1790-1859) sostenía que la soberanía en el Reino Unido no residía en la Corona ni en el pueblo sino en “el monarca en parlamento”. Tal es el origen de la doctrina de la soberanía parlamentaria que se considera generalmente como el principio mismo de la Constitución británica.

Sin embargo lo que todos estos pensadores tienen en común es la creencia de que la soberanía puede y debe residenciarse en un órgano determinado. Creen que la organización política requiere de la existencia de una autoridad última y sólo discrepan en quién deba ser dicha autoridad. Esto es lo que se conoce como la doctrina “tradicional” de la soberanía. En la época del Estado democrático y pluralista, sin embargo, la doctrina tradicional se enfrenta a una crítica creciente. Sus oponentes sostienen que o bien está vinculada intrínsecamente a su pasado absolutista por lo que es francamente indeseable o bien ya no es de aplicación en los modernos sistemas de Estado que actúan según una red de frenos y contrapesos. Se ha dicho, por ejemplo, que los principios democráticos liberales son la antítesis misma de la soberanía por cuanto procuran una distribución del poder entre una serie de instituciones ninguna de las cuales puede sostener razonablemente que sea soberana, lo cual reza incluso en el caso de la soberanía popular. Aunque Rousseau jamás vaciló en su creencia de que la soberanía reside en el pueblo, reconocía que la “voluntad general” era un todo indivisible que sólo podía articularse mediante un único individuo al que llamaba “el legislador”. Esto ha llevado a algunos comentaristas como J. L. Talmon (1956) a sostener que Rousseau es el principal antecesor del totalitarismo del siglo XX. Lo mismo ha venido a decirse respecto al principio británico de la soberanía parlamentaria. Los gobiernos que consiguen la mayoría en la Cámara de los Comunes acceden a una autoridad constitucional ilimitada con lo que se crea lo que se ha llamado una “dictadura electiva” o “autocracia moderna”.

La tarea de localizar un soberano interno en un Estado moderno es especialmente difícil. Esto se ve claramente en el caso de los Estados federales como los

EEUU, el Canadá, Australia o la India en los que el gobierno se divide en dos niveles cada uno de los cuales ejerce una serie de competencias autónomas. A menudo se dice que el federalismo requiere que se comparta la soberanía entre estos dos niveles, entre el centro y la periferia. Sin embargo, al elaborar la noción de una soberanía compartida o dividida, el federalismo aparta el concepto de la creencia clásica de un poder soberano único e indivisible. Además cabe presumir que no es posible describir como soberano ningún nivel del gobierno porque la soberanía reside en el documento que reparte el poder en cada nivel, esto es, la Constitución. El gobierno de los Estados Unidos ofrece un ejemplo particularmente claro de estas complejidades.

Ciertamente cabe sostener que en los Estados Unidos la soberanía jurídica reside en la Constitución porque define los poderes del gobierno federal adjudicando deberes, poderes y funciones al Congreso, la Presidencia y el Tribunal Supremo con lo que define la naturaleza del sistema federal. Sin embargo puede sostenerse que la soberanía reside en el Tribunal Supremo dado que éste tiene competencia para interpretar la Constitución. Efectivamente la Constitución dice lo que una mayoría de los nueve magistrados de Tribunal Constitucional dice que dice. Sin embargo no es posible considerar al Tribunal Supremo como el árbitro constitucional supremo dado que su interpretación de la Constitución se puede contrarrestar mediante enmiendas del texto original. En este sentido se puede decir que la soberanía reside en el mecanismo con competencias para reformar la Constitución: mayorías de dos tercios en las dos Cámaras del Congreso y tres cuartas partes de los parlamentos de los Estados o una convención convocada específicamente para la tarea. Por otro lado una cláusula de la Constitución —la representación de los Estados en el Senado— prohíbe específicamente su reforma. Para complicar más las cosas se puede sostener que la soberanía en los Estados Unidos descansa en último término en el pueblo. Así se expresa en la Constitución de los EEUU de 1787 que se inicia con las palabras “Nosotros, el pueblo...” y en la enmienda décima que estipula que los poderes que no se hayan adjudicado de otro modo pertenecen “a los respectivos Estados o al pueblo”. A la vista de estas complejidades se ha asentado un concepto policéntrico de soberanía en los EEUU que es claramente distinto del Europeo.

Por el contrario hace mucho que se sostiene que en el Reino Unido existe una única autoridad jurídica incuestionable residenciada en el Parlamento de Westminster. En palabras de John Stuart Mill (véase pág. 292), “el Parlamento puede hacerlo todo excepto convertir un hombre en una mujer”. El Parlamento tiene un poder jurídico ilimitado. Puede aprobar, modificar o derogar cualquier ley. Puede hacerlo porque, a diferencia de la inmensa mayoría de los Estados, el Reino Unido carece de una Constitución “escrita” o codificada que defina las competencias de las instituciones de gobierno, incluido el Parlamento. Además, como quiera que el Reino Unido tiene un sistema de gobierno unitario en vez de federal, no hay órganos legislativos que cuestionen la autoridad del Parlamento. Toda la legislación deriva de una única fuente. Las normas aprobadas en el Parlamento (la ley del Parlamento) es la ley suprema del país y prevalece sobre todas las demás normas, consuetudinarias, precedentes, judiciales, etc.

Por último ningún Parlamento puede vincular a sus sucesores dado que, de hacerlo, se restringirían las leyes que cualquier Parlamento futuro pudiera aprobar y quedaría mermado su poder soberano.

No obstante es posible argumentar que en realidad el Parlamento del Reino Unido no tiene soberanía jurídica ni política. Su soberanía jurídica está matizada por la pertenencia del país a la Unión Europea. En su condición de miembro de la Unión Europea el Reino Unido está obligado a ajustarse al derecho europeo y está sometido a la jurisdicción del Tribunal Europeo de Justicia de Luxemburgo. Así se pudo ver en el caso *Factortame* en 1991 cuando por primera vez el Tribunal Europeo de Justicia declaró que la legislación británica, en este caso la Ley de Navegación Comercial de 1988, era ilegal porque contravenía las leyes europeas que garantizan la libertad de circulación de personas y mercancías dentro de la Comunidad Europea (que era entonces su nombre). Si el Parlamento puede seguir describiéndose como jurídicamente soberano es únicamente debido al hecho de que conserva la facultad legal de retirarse de la UE. En términos políticos es improbable que el Parlamento haya tenido jamás soberanía. No puede actuar como quiera. En la práctica hay una amplia gama de instituciones que interfieren en su actuación, entre ellas el electorado, los organismos surgidos de los procesos de devolución de poderes, los intereses organizados, especialmente aquellos que tienen peso financiero y económico, los socios comerciales más importantes, las organizaciones supranacionales, los tratados internacionales, etc. Por ejemplo, el derecho del Reino Unido de retirarse de la UE es sólo virtual. Como quiera que la mayor parte del comercio del Reino Unido se hace hoy con otros Estados de la UE, dejar de ser miembro de ésta tendría tales costes económicos que la posibilidad es, a todos los efectos prácticos, impensable.

La soberanía exterior

La soberanía externa hace referencia al lugar del Estado en el orden internacional y, con ello a su independencia soberana en relación con otros Estados. Cabe considerar soberano a un Estado sobre su pueblo y territorio incluso aunque su estructura interna de gobierno carezca de la figura del soberano. Así pues es posible respetar la soberanía externa incluso aunque la interna sea objeto de disputa o sea confusa. Además, así como las cuestiones de soberanía interna en la época democrática han ido pasando de moda, la cuestión de la soberanía externa se ha convertido en algo absolutamente vital. Es más, algunas de las divisiones más profundas en la política contemporánea se producen sobre disputas acerca de este tipo de soberanía. El conflicto árabe-israelí, por ejemplo, gira en torno a la cuestión de la soberanía. Los palestinos llevan mucho tiempo tratando de asentarse y constituir un Estado soberano en territorio que Israel reclama como propio. A su vez Israel ha visto tradicionalmente las reclamaciones palestinas como una amenaza a su soberanía. La importancia permanente de la

soberanía exterior también quedó de manifiesto en la desintegración de Estados multinacionales, como la Unión Soviética y Yugoslavia. La Unión Soviética dejó de existir efectivamente cuando en agosto de 1991 sus quince repúblicas afirmaron su independencia proclamándose cada una de ellas un Estado soberano. Análogamente en 1992 las repúblicas yugoslavas, dirigidas por Croacia, Eslovenia y Bosnia, rompieron con la federación declarándose soberanas. Este movimiento contó sin embargo con la feroz oposición de Serbia quien, al menos al comienzo, se presentó como la defensora de la soberanía yugoslava.

Históricamente esta noción de soberanía está estrechamente relacionada con la lucha por el gobierno popular y las dos ideas se fusionan para crear la noción moderna de la “soberanía nacional”. Por lo tanto la soberanía exterior incorpora los principios de independencia nacional y autogobierno. Únicamente si una nación es soberana puede su pueblo determinar su propio destino de acuerdo con sus necesidades e intereses específicos. Pedir que una nación renuncie a su soberanía equivale a pedir a su pueblo que renuncie a su libertad. Este es el motivo por el que la soberanía externa o nacional es un asunto tan sensible y se la defiende con tanta decisión cuando se ve amenazada. La mejor prueba de ello es lo poderoso que es el nacionalismo político.

Aunque la idea de la soberanía exterior sea ampliamente reconocida y esté consagrada como un principio básico del derecho internacional, también tiene sus críticos. Algunos ponen de manifiesto, por ejemplo, las siniestras consecuencias que puede tener el hecho de conceder a cada Estado jurisdicción exclusiva sobre su territorio así como competencia para tratar a sus ciudadanos como mejor le parezca. Por desgracia hay abundancia de pruebas de la capacidad de los Estados para abusar de sus propios ciudadanos, aterrorizarlos o incluso exterminarlos. Como resultado de ello hoy suele aceptarse generalmente que los Estados se ajusten a un conjunto de elevados principios morales que suelen manifestarse en la doctrina de los derechos humanos. El fenómeno de la “intervención humanitaria” que se evidenció en la expulsión de las tropas serbias de Kosovo en 1999 y el derrocamiento del régimen talibán en el Afganistán en 2001 suelen verse como una manifestación del hecho de que los derechos humanos hoy día prevalecen sobre el respeto a la soberanía nacional. Es más, a veces se apunta a que el principio clásico de la soberanía hoy apunta allende la soberanía nacional. Pensadores como Hobbes y Bodino subrayaron que la soberanía es la única alternativa al desorden, el caos y la anarquía. Sin embargo ese resultado es el que se impondría en la política internacional si se aplicara rigurosamente el principio de la soberanía nacional. En ausencia de un poder supremo internacional, las disputas entre dos Estados rivales seguramente llevarían al conflicto armado y quizá a la guerra. De este modo la doctrina clásica de la soberanía se puede modificar para convertirla en una razón a favor del gobierno mundial.

Por último muchos se preguntan si la noción de un Estado independiente y soberano sigue teniendo sentido en un mundo crecientemente interdependiente o globalizado. La vida económica moderna, por ejemplo, está tan dominada por las compañías multinacionales y el comercio internacional que el hecho

de que un Estado nacional se considere económicamente soberano no pasa de ser una ilusión caprichosa. Además si se entiende la soberanía desde el punto de vista político es difícil ver cómo pueda decirse de muchos Estados, quizá de todos, que sean externamente soberanos. El poder coercitivo está claramente distribuido de modo desigual entre los Estados del mundo. La mayor parte del periodo posterior a 1945 el mundo estuvo dominado por dos poderosas “superpotencias”, los Estados Unidos y la Unión Soviética que no solamente poseían el grueso del armamento nuclear del mundo sino que disponían de una red de alianzas para asegurar su poderío. Podía decirse por tanto que sólo estos dos Estados eran soberanos porque sólo ellos poseían el poder económico y militar para tener verdadera independencia. Por otro lado la mera existencia de la otra superpotencia era la negación de la soberanía de ambas porque obligaba a los Estados Unidos y a la Unión Soviética a arbitrar programas militares más costosos de lo que hubieran hecho en otras circunstancias. Tampoco cabe decir que el colapso de la Unión Soviética haya hecho realidad la soberanía política al crear un mundo dominado por una única superpotencia, los Estados Unidos. A pesar de su clara tendencia al unilateralismo y al intervencionismo, reforzada por los ataques terroristas de septiembre de 2001, el poder mundial de los Estados Unidos sigue estando limitado y restringido en muchos sentidos. Esto puede verse en las dificultades de los Estados Unidos al contrarrestar la amenaza del terrorismo global, controlar los “estados matones” que poseen armas nucleares e imponer la paz y la estabilidad en el Irak posterior a Sadam.

LA NACIÓN

Durante más de doscientos años se ha considerado a la nación como la medida adecuada, incluso la única legítima de dominación política. Esta creencia se refleja en la poderosa atracción que ejerce el nacionalismo, sin duda el credo político más influyente del mundo en los últimos doscientos años. En esencia el nacionalismo es la doctrina según la cual cada nación tiene derecho a la autodeterminación, cosa que se refleja en la convicción de que en la medida de lo posible los límites de la nación deben coincidir con las fronteras del Estado. De este modo se ha empleado la idea de la “nación” como forma de establecer una base no arbitraria para las fronteras del Estado. Esto implica que el Estado-nación es la forma de organización política más evolucionada. En efecto la nación, cada nación, es un ente soberano.

El nacionalismo ha redibujado el mapa del mundo y continúa haciéndolo, desde el proceso de construcción nacional europeo del siglo XIX hasta el colapso de los últimos Estados multinacionales, la Unión Soviética y Yugoslavia a fines del siglo XX, pasando por las luchas de liberación nacional del periodo posterior a 1945. Sin embargo a menudo no está nada claro qué sea una “nación” o porqué haya que considerar a las naciones como la única unidad legítima

de dominación política. Aun es más difícil identificar el carácter político del nacionalismo, una fuerza que a veces se ha relacionado con el racismo y la agresión y a veces con la estabilidad y la armonía internacionales. Por último también se ha dicho que los días del Estado nación están contados, que la idea de la nación es un residuo de la desintegración de los imperios europeos del siglo XIX y que carece de lugar en un mundo de cooperación internacional cada vez más estrecha.

Las naciones culturales y las políticas

Con demasiada frecuencia se confunde el término “nación” con los de “país” o “Estado”. Esto resulta evidente cuando se habla de “nacionalidad” para indicar la pertenencia a un Estado concreto, más adecuadamente llamada “ciudadanía”. Esta confusión se observa asimismo en el título de las Naciones Unidas, una organización que claramente lo es de Estados antes que de naciones o pueblos. Una nación es una entidad cultural, una colectividad de personas unidas por un legado cultural compartido. En consecuencia no es una asociación política ni está necesariamente vinculada a una zona territorial concreta. Las naciones pueden carecer de Estado bien porque, como todas las naciones africanas y asiáticas en los primeros años del siglo XX, están sometidas a un poder imperial exterior o porque están incorporadas a Estados multinacionales como el Reino Unido o la Unión Soviética de antaño. Las naciones también pueden carecer de territorio como lo estuvieron los judíos en la época moderna hasta la fundación del Estado de Israel en 1948 y como lo están los palestinos en la actualidad.

Los factores culturales que definen una nación son habitualmente una lengua, religión, tradiciones comunes, la conciencia histórica, etc. Se trata de rasgos *objetivos* pero no proporcionan en modo alguno un criterio para decidir cuándo existe una nación y cuándo no. En otras palabras hay muchos ejemplos de naciones duraderas y con éxito que contienen, como sucede con Suiza, varias lenguas o, como Indonesia, más de una religión o, como sucede con los Estados Unidos, una serie variada de tradiciones históricas y trasfondos étnicos. En último término las naciones sólo pueden definirse *subjetivamente*, esto es por la conciencia de nacionalidad que tiene un pueblo o lo que puede llamarse su conciencia nacional. Esta conciencia evidentemente incluye un sentido de pertenencia o lealtad a una comunidad concreta al que se llama generalmente “patriotismo” lo que en sentido literal quiere decir amor al país de uno. Sin embargo algunos comentaristas, como Ernest Gellner en *Naciones y nacionalismo* (2008) han insistido en que el rasgo definitorio de la conciencia nacional no es meramente el sentimiento de lealtad o el afecto a la nación de uno sino la aspiración al autogobierno y la independencia. Una nación se define por su demanda de Estado independiente de forma que si está comprendida dentro de un Estado mayor existente, trata de separarse de él y trazar de nuevo las fronteras del Estado. No obstante una escuela distinta de pensamiento considera que la demanda de un Estado no es más que la expresión de un sentimiento

nacionalista mientras que el rasgo definitorio del nacionalismo es la capacidad para representar y defender los intereses materiales o económicos del grupo nacional. Este punto de vista aceptaría, por ejemplo, que el deseo de los vascos franceses de preservar su lengua y cultura es exactamente tan “nacionalista” como la lucha abiertamente separatista de los vascos en España.

Como quiera que la afirmación del derecho al Estado suele ir de consuno con importantes demandas políticas es frecuente que la definición de “nación” esté fuertemente cuestionada. Muchos de los conflictos políticos más duraderos giran en torno a la cuestión de si un grupo concreto es o debe considerarse como una nación. Esto es evidente en la lucha de los Sijs por una patria independiente, Jalistán, en el Estado indio del Punjab, en la campaña en Québec por separarse del Canadá y en las demandas de independencia del Partido Nacionalista Escocés dentro de Europa. No es infrecuente que las identidades nacionales se solapen y sea difícil separar a unas de otras. Así sucede claramente en el Reino Unido al que cabe considerar como una sola nación británica o cuatro naciones, la inglesa, la escocesa, la galesa y la de Irlanda del Norte; hasta cabría contar cinco naciones si se toman en consideración las divisiones entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte. Estas complicaciones se dan porque el equilibrio entre los componentes políticos y los culturales de una nación son casi infinitamente variables. El historiador alemán Friedrich Meinecke trató de resolver esta cuestión en *Cosmopolitismo y Estado-nación* ([1907] 1970) al distinguir entre lo que llamamos “naciones culturales” y “naciones políticas” pero dado que las consideraciones culturales y las políticas están tan estrechamente relacionadas, la tarea es manifiestamente difícil.

Hay buenas razones para creer que hasta cierto punto todas las naciones se han configurado mediante factores históricos, culturales o étnicos. En *Los orígenes étnicos de las naciones* (1986) Anthony Smith puso de manifiesto cómo se formaron las naciones modernas recurriendo al simbolismo y la mitología de las comunidades étnicas premodernas a las que llama “etnias”. La nación por tanto es algo intrínsecamente histórico: está enraizada en el legado cultural y la lengua comunes que pueden preceder en mucho al origen del Estado e incluso a la demanda de independencia nacional. Así las naciones modernas surgieron cuando estas etnias establecidas se vinculan con la nueva doctrina de la soberanía popular y se asocian con un hogar territorial histórico. Esto explica porqué la identidad nacional se expresa tantas veces mediante las tradiciones y costumbres de las generaciones pasadas como sucede claramente en el caso de los griegos, los alemanes, los rusos, los ingleses, los irlandeses, etc. Desde esta perspectiva cabe considerar a las naciones como algo “orgánico” puesto que son fuerzas naturales e históricas las que las han fundado en lugar de decisiones políticas. De aquí se sigue en consecuencia que las naciones “culturales” son estables y coherentes, unidas gracias a un poderoso sentimiento histórico de unidad nacional.

Algunas formas de nacionalismo son muy claramente culturales antes que de carácter político. Por ejemplo, aunque el Plaid Cymru reclama un Estado galés independiente, el nacionalismo en Gales consiste sobre todo en el deseo de defender la cultura galesa y en especial de preservar el lenguaje. Igual-

mente el orgullo nacionalista de los pueblos bretones de Bretaña se expresa en un movimiento cultural antes que en un intento de separarse de Francia. Quizá se comprenda mejor el nacionalismo cultural como una forma de etnocentrismo, un afecto a una cultura concreta como fuente de identidad y un marco de referencia explicativo. Igual que las naciones los grupos étnicos como las comunidades afroamericana en los Estados Unidos y la afrocaribeña en el Reino Unido comparten una identidad cultural muy acusada y elaborada. Sin embargo, a diferencia de las naciones los grupos étnicos suelen darse por contentos con preservar su identidad cultural, sin reclamar la independencia política. En la práctica sin embargo las diferencias entre una “minoría étnica” y una “nación” en su plenitud pueden ser borrosas. Tal es especialmente el caso en las sociedades multiculturales que carecen de la unidad étnica y cultural que han sido las bases tradicionales de la identidad nacional. En cierto sentido el multiculturalismo (véase pág. 247) puede establecer el grupo étnico, antes que la nación como fuente primaria de identidad personal y política. Sin embargo la idea del nacionalismo multicultural supone que la identidad nacional es relevante como un conjunto de lealtades culturales y cívicas elevadas.

En otros casos la identidad nacional se ha forjado en circunstancias más claramente políticas. A menudo se ha puesto al Reino Unido, los Estados Unidos y Francia como los ejemplos clásicos de lo anterior. En el caso del Reino Unido la nación británica se funda en la unión de lo que de hecho eran cuatro naciones culturales, los ingleses, los escoceses, los galeses e irlandeses del Norte. Los Estados Unidos son en cierto sentido un “país de inmigrantes” y contiene gentes literalmente de todas partes del mundo. En estas circunstancias el sentido de pertenecer al Estado de los Estados Unidos se ha derivado más de una lealtad común a los principios democráticos liberales expresados por la Declaración de independencia y la Constitución de los Estados Unidos que de un reconocimiento de lazos culturales e históricos. La identidad nacional francesa se basa sobre todo en acontecimientos vinculados a la Revolución de 1789 y los principios de libertad, igualdad y fraternidad que subyacen a ella. Estas naciones, cuando menos en teoría, se fundan sobre una aceptación voluntaria de un conjunto común de principios y objetivos, opuestos a una unidad cultural común. A veces se sostiene que el estilo de este nacionalismo que surge en tales sociedades es típicamente tolerante y democrático. Por ejemplo, los Estados Unidos han mantenido un grado notable de armonía social y unidad política sobre un trasfondo de gran diversidad religiosa, lingüística, cultural y racial. Por otro lado las naciones “políticas” a veces no consiguen generar la solidaridad social y la unidad histórica que se encuentra en las naciones “culturales”. Cabe ver esta evolución en el Reino Unido en el crecimiento del nacionalismo escocés y galés, y el debilitamiento de lo “británico”, especialmente desde que se aplica la “devolución”¹.

¹ Se entiende por “devolución” (*devolution*) en el Reino Unido la política de creación de asambleas legislativas territoriales en Irlanda del Norte, Escocia y Gales, de momento, con competencia para legislar en las materias que el Parlamento de Westminster ha

En algunos casos los Estados en desarrollo que tratan de conseguir una identidad nacional se han encontrado con problemas específicos. Las naciones del mundo en desarrollo pueden considerarse como “políticas” en uno de dos sentidos. En primer lugar, en muchos casos, han alcanzado la condición de Estado sólo después de una lucha contra el gobierno colonial por cuya razón su identidad nacional está muy influida por su demanda unitaria de liberación nacional. El nacionalismo en el mundo en desarrollo tomó la forma del anti-colonialismo y, después de la liberación, ha adoptado un carácter claramente postcolonial (véase pág. 127). En segundo lugar estas naciones han tomado la forma territorial determinada por las fronteras heredadas de los gobernantes coloniales. Esto es especialmente obvio en el África cuyas “naciones” suelen englobar una amplia gama de grupos étnicos, religiosos y regionales agrupados por poco más que un pasado colonial común y unas fronteras estatales trazadas al arbitrio de rivalidades imperiales hace tiempo difuntas. En muchos casos la política de “divide e impera” de los anteriores gobernantes coloniales ha exacerbado la herencia de tensiones étnicas y tribales.

El nacionalismo y el cosmopolitismo

En el centro del nacionalismo subyace una concepción concreta de la naturaleza humana. Si se considera que la nación es la única comunidad política legítima es porque se piensa que los seres humanos gravitan naturalmente hacia otras personas con las que comparten similitudes culturales. En ese sentido las naciones son comunidades orgánicas que se desarrollan espontáneamente. Los pensadores conservadores están siempre prestos a blandir este argumento en la creencia de que los seres humanos son criaturas dependientes, irresistiblemente atraídas unas hacia otras por la perspectiva de la seguridad y la identidad social que ofrece la nación. Sociobiólogos como Richard Dawkins (1989) sostienen incluso que la tendencia a formar grupos de parentesco está enraizada en los genes humanos, una noción que se puede ampliar claramente para explicar el surgimiento de grupos étnicos y nacionales. Por otro lado también se ha dicho que las naciones pueden “construirse” mediante fuerzas políticas e ideológicas. Benedict Anderson (1991) ha puesto de relieve en qué medida las naciones existen como imágenes mentales o “comunidades imaginarias” antes que como comunidades verdaderas. Ni siquiera en la nación más pequeña podrá una persona conocer a la mayor parte de aquellos con los que

“devuelto” a estas regiones en un proceso de descentralización territorial asimétrico pues mientras que las competencias de Escocia son amplias, las de Gales, en cambio, son muy reducidas más que nada por falta de voluntad de los propios galeses. El mayor grado de autonomía corresponde a Irlanda del Norte y en Escocia, el Partido Nacionalista Escocés aspira a una independencia completa mediante un referéndum de autodeterminación.

se supone que comparte una identidad cultural. Tanto si se trata de entidades naturales o ideológicas la creencia en la nación tiene sin duda un significado político de largo alcance. Su exacta naturaleza, sin embargo, suscita considerable debate. En concreto ¿son las naciones grupos exclusivos, refractarios a las minorías e intolerantes con ellas y naturalmente desconfiados e incluso agresivos hacia otras naciones? ¿O pueden las naciones vivir en paz y armonía unas con otras y aceptar también cierto grado de pluralismo cultural y étnico dentro de sus fronteras?

El anticolonialismo/postcolonialismo

El anticolonialismo es una forma de nacionalismo que surgió cuando la experiencia del gobierno colonial en el África y Asia en concreto, ayudó a forjar un sentimiento nacional y un deseo de “liberación nacional”. Sus orígenes se encuentran en el periodo entre guerras pero alcanzó su punto culminante a principios del periodo posterior a 1945, cuando los imperios británico, francés, holandés y de otros países europeos se hundieron a medida que tomaban fuerza los movimientos independentistas. En cierto sentido los colonialistas europeos llevaban con ellos la semilla de su segura destrucción, la doctrina del nacionalismo. En consecuencia el colonialismo se fundamentaba sobre el mismo principio de autodeterminación nacional que había inspirado el proceso de construcción nacional en Europa en el siglo XIX y que proporcionó la base para la reorganización europea después de la primera guerra mundial. Sin embargo el anticolonialismo no se limitó a imitar el nacionalismo clásico europeo sino que sufrió asimismo la influencia de las circunstancias políticas, culturales y económicas que prevalecían en el mundo en desarrollo. En muchos sentidos, una vez que se consiguió la independencia, se fortaleció en lugar de debilitarse el deseo de proseguir un curso político propio de los países en desarrollo. De este modo el postcolonialismo se ha sentido atraído hacia filosofías políticas no occidentales y a veces antioccidentales.

En su mayoría los movimientos anticoloniales africanos y asiáticos se inclinaron por alguna forma de socialismo. Sucedió así por dos razones: la primera, la demanda de independencia política estaba estrechamente relacionada con la conciencia del subdesarrollo económico y la subordinación a los Estados industrializados de Europa y de América del Norte. El socialismo resultaba atractivo porque articulaba una filosofía de justicia social y de emancipación económica. En segundo lugar el socialismo proporcionaba un análisis de la desigualdad y la explotación por medio del cual podía entenderse la experiencia colonial y oponerse al gobierno colonial. El marxismo (véase pág. 106) ejerció mucha influencia al respecto. Su fortaleza radicaba en que su teoría de la lucha de clases proporcionaba una explicación del imperialismo en función del afán de lucro del capitalismo y en que su compromiso con la revolución proporcionaba a los pueblos colonizados un medio de emancipación bajo la forma de la lucha armada. Sin embargo, a partir de 1970 ha venido disminuyendo la influencia del marxismo y su lugar lo han ocupado varias formas de integrista religioso, especialmente el islámico. El impulso integrista en religión a veces se basa en la creencia en la verdad literal de los textos sagrados pero se expresa políticamente en la afirmación de que la religión proporciona el marco del orden social y del comportamiento político así como de la moralidad privada. Los integristas islámicos, por ejemplo, quieren fundar una “Estado islámico”, una teocracia dirigida por un gobernante espiritual antes que temporal. El multiculturalismo (véase pág. 247) puede verse como una forma de postcolonialismo puesto que trata de conocer los derechos e intereses de grupos culturales desfavorecidos como resultado del gobierno colonial del pasado.

La teoría política anticolonial y postcolonial presenta la ventaja de enfrentarse a una concepción del mundo predominantemente eurocéntrica. Ya se exprese en forma de marxismo revolucionario ya en la de religiones o filosofías no occidentales intenta dar al mundo en desarrollo una voz política propia separada de las pretensiones universalistas del liberalismo (véase pág. 50). Ello ha obligado a una profunda reevaluación dentro del pensamiento político de forma que cada vez se considera más las ideas islámicas y las liberales igualmente legítimas a la hora de articular las tradiciones y valores de sus dos comunidades. Algunos críticos, sin embargo, han presentado el postcolonialismo en particular como un callejón político sin salida y han prevenido frente a sus tendencias autoritarias. Desde este punto de vista el integrista religioso no es un proyecto político viable sino solamente un síntoma de los distintos ajustes que requiere el proceso de modernización. Otro peligro es que es implícitamente totalitario al establecer principios de organización política que por definición son absolutos e incuestionables.

Autores clave

Mohandas Karamchand Gandhi (véase pág. 208). Gandhi profesa una filosofía política basada en una ética religiosa de no violencia y autosacrificio que hunde sus raíces en el hinduismo. Desde su punto de vista la violencia, “la doctrina de la espada”, era una imposición occidental sobre la India. Su idea de no-cooperación no violenta, *satyagraha*, quería mostrar la fortaleza nacional y constituir una forma nueva de libertad espiritual.

Marcus Garvey (1887-1940). Pensador y activista político jamaicano. Garvey es un adelantado del nacionalismo negro. Su mensaje político mezcla una llamada en pro del orgullo negro con una insistencia en la autosuficiencia económica. Dirigente del movimiento “vuelta al África”, Garvey elabora una filosofía basada en la segregación racial y el restablecimiento de la conciencia negra recurriendo a la cultura y la identidad africanas. Las ideas de Garvey ayudaron al nacimiento del movimiento del Poder Negro desde 1960 e influyeron en grupos como la Nación del Islam.

Ayatollah Ruhollah Jomeini (1900-1989). Clérigo y dirigente político persa. Jomeini ha sido el más importante exponente del Islam político militante. Su visión del mundo parte de una clara división entre los oprimidos, entendidos en gran medida como los pobres y excluidos del mundo en desarrollo y los opresores que eran los dos Satanes gemelos, los Estados Unidos y la Unión Soviética. Jomeini propugnaba el establecimiento de una “república islámica” como un sistema de gobierno clerical institucionalizado al tiempo que reconocía que la idea era una interpretación nueva de la doctrina islámica. Bajo su influencia el Islam se convirtió en un proyecto teológico-político orientado a regenerar el mundo islámico liberándolo de la ocupación y de la corrupción procedente del exterior.

Franz Fanon (1926-1961). Teórico revolucionario francés nacido en la Martinica. Fanon es conocido principalmente por insistir en la importancia de la violencia como rasgo de la lucha anticolonial. Su teoría del imperialismo subraya la dimensión psicológica de la sumisión colonial. Por lo tanto la descolonización no es solamente un proceso político sino uno en el que se crea un “especie” nueva de hombre. Fanon sostiene que sólo la experiencia catártica de la violencia es capaz de suscitar esta regeneración psico-política. Las obras principales de Fanon incluyen *Piel negra, máscaras blancas* (1952), *Los condenados de la tierra* (1999) y *Hacia la revolución africana* (1964).

Edward Said (1935-2003). Académico y crítico literario estadounidense nacido en Jerusalén. Said fue el principal abogado de la causa palestina y ejerció gran influencia en la teoría anticolonial y postcolonial. A partir de 1970 elaboró una crítica humanista de la Ilustración occidental que descubría sus vínculos con el colonialismo y señalaba las “narrativas de opresión” así como los sesgos culturales e ideológicos que han despojado a los pueblos coloniales presentándolos como “el otro” no occidental. Es conocida su presentación del “orientalismo” como una forma de imperialismo cultural. Sus obras más conocidas incluyen *Orientalismo* (1978) y *Cultura e imperialismo* (1993).

Bibliografía complementaria.

- Essien-Udom, E. V. *Black Nationalism: A Search for Identity in America*. Chicago University Press, 1972.
- Williams, P. (Ed.) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Nueva York: Colombia University Press, 1994.
- Zubaida, Sami *Islam, the People and the State*. Londres: Routledge, 1989.

Algunas formas de nacionalismo, sin duda, son antiliberales e intolerantes. Así sucede cuando la nacionalidad se define en términos estrechos o excluyentes creando un foso profundo entre los miembros de una nación y los que son ajenos a ella. El nacionalismo excluyente suele ser una respuesta a la impresión de que la nación se encuentra frente a un peligro procedente del interior o del exterior, una impresión que suscita un agudizado sentido de unidad y suele expresarse con hostilidad y, a veces, con violencia. La integridad de la nación puede verse amenazada por una amplia variedad de factores, incluido el rápido cambio socio-económico, la inestabilidad política, las rivalidades comunales, un aumento repentino de la inmigración o el poder creciente de los Estados vecinos. En tales casos el nacionalismo ofrece la visión de una comunidad ordenada, segura y cohesionada. Sin embargo esta forma de nacionalismo invariablemente rechaza los principios democráticos liberales y suele asociarse con credos autoritarios. Ello puede verse con toda claridad en el caso del fascismo que predica una forma militante del nacionalismo llamada ultra-nacionalismo. Esta actitud, a la

que Charles Maurras (1862-1952), dirigente de la derechista *Action Française*, llamaba “nacionalismo integral” exige la subordinación absoluta del individuo a la nación. Como es típico en estos casos el nacionalismo integral alimenta una separación tajante entre “nosotros” y “ellos”, entre el grupo de dentro y el grupo de fuera. No constituye sorpresa alguna que su manifestación más evidente se haya encontrado en las doctrinas pseudocientíficas de la superioridad aria y en el antisemitismo predicado por los nazis alemanes.

El nacionalismo excluyente tiene también claras consecuencias para las relaciones internacionales. Si se considera “extraños” a los inmigrantes y las minorías dentro de la nación, es probable que se mire con igual desconfianza y hostilidad a los extranjeros en el exterior. El carácter nacional excluyente suele manifestarse bajo la forma de la xenofobia, esto es, el miedo u odio a los extranjeros. En tales casos el nacionalismo se hace chovinista, agresivo y expansionista. Hay pocas dudas por ejemplo de que tanto la guerra como el imperialismo se han originado a veces en el nacionalismo. La primera guerra mundial vino de la mano de una oleada de nacionalismo popular que afectó a la mayoría de las potencias europeas y que encontró expresión en demandas de expansión colonial y, por último, en la guerra. La segunda guerra mundial fue el resultado de un programa de conquista y expansión militar emprendido por la Alemania nazi, impulsado por un sentido intenso de celo nacionalista y legitimado por las doctrinas nazis de superioridad racial.

Sin embargo estas formas de nacionalismo son muy distintas de las que proclaman los teóricos democráticos liberales. Los liberales han sostenido tradicionalmente que el nacionalismo es un credo tolerante y democrático perfectamente compatible con la paz internacional y el cosmopolitismo. En su origen el cosmopolitismo propugna el establecimiento de una *cosmopolis* o “Estado mundial” que abarque toda la humanidad. Los pensadores liberales no han solido llegar tan lejos y tradicionalmente han aceptado la nación como la única comunidad política legítima. El cosmopolitismo ha acabado representando la paz y la armonía entre las naciones, basadas en la comprensión, la tolerancia y la interdependencia. Desde comienzos del siglo XIX algunos pensadores como los liberales manchesterianos Richard Cobden (1804-1865) y John Bright (1811-1889) han abogado por libre comercio argumentando que promoverá el entendimiento internacional y la interdependencia económica con lo que, en último término, la guerra será imposible. La esperanza que yace en esta formulación es que surgirá un orden mundial estable y pacífico en la medida en que las naciones soberanas cooperen en beneficio mutuo. Es más, los liberales creen que si se logra el principal objetivo del nacionalismo —que cada nación se convierta en una entidad autogobernada— se habrá eliminado la causa principal del conflicto internacional pues las naciones carecerán de motivos para ir a la guerra unas contra otras. Igual que rechazan la idea de que el nacionalismo alimente la guerra los liberales niegan también que lleve a la intolerancia y a la hipocresía racial. En lugar de amenazar la cohesión nacional la creencia es que la diversidad cultural y étnica enriquece la sociedad y fomenta el entendimiento entre los seres humanos.

No obstante estas ideas trascienden la nación y el nacionalismo. En la versión de los liberales y los teóricos socialistas el cosmopolitismo niega la idea de que las naciones sean entidades orgánicas o naturales. Los liberales y los socialistas se identifican con formas de internacionalismo que sostienen que la actividad política debe organizarse en último término en interés de la humanidad antes que en provecho de alguna nación concreta. Esta creencia se basa en la noción de la naturaleza humana “universal” que trasciende los límites lingüísticos, religiosos, territoriales, étnicos y nacionales. Sin embargo sería un error sostener que el internacionalismo sea necesariamente enemigo de la nación. Por ejemplo la nación puede seguir constituyendo una unidad viable de autogobierno y quizá pueda ofrecer un sentido de identidad cultural y un nivel de cohesión social que el Estado global no sería capaz de conseguir. No obstante si los seres humanos pueden y deben identificarse con la humanidad como un todo antes que con su nación esto implica que las formas supranacionales de asociación política cada vez tendrán un cometido más significativo y legítimo. En otras palabras los días del Estado-nación soberano pueden estar contados.

Los Estados-nación y la globalización

Los nacionalistas proclaman que el Estado-nación es la forma más elevada de organización política, al reflejar el principio de que la nación es la única forma legítima de dominación política. Desde 1789 el mundo se ha remodelado de acuerdo con este principio. En 1810, por ejemplo, sólo existían quince de los 191 Estados reconocidos en 2003 como miembros de pleno derecho de las Naciones Unidas. Todavía bien entrado el siglo XX la mayor parte de la población mundial estaba compuesta por súbditos coloniales de algún poder imperial europeo. Antes de 1910 sólo existían tres de los 65 Estados que ahora hay en el Oriente Próximo y en el África y desde 1959 han aparecido no menos de 74 Estados. En buena medida estos cambios han venido alimentados por la demanda de independencia nacional, expresada en el deseo de fundar un Estado-nación. En la práctica, sin embargo, el Estado-nación es un tipo ideal y probablemente no haya existido nunca en su forma perfecta en ninguna parte del mundo. Ningún Estado es culturalmente homogéneo y todos contienen algún tipo de mezcla cultural o étnica. Únicamente la prohibición total de la inmigración y la expulsión forzosa de las minorías “extranjeras” podrían forjar el “verdadero” Estado-nación, como reconocieron Hitler y los nazis. Como principio que orienta la acción, sin embargo, el Estado-nación representa la independencia y el autogobierno y ha conseguido el apoyo de gentes en todas partes del mundo casi independientemente del credo político que profesen.

El atractivo del Estado-nación es que ofrece la perspectiva de unificar cohesión cultural y unidad política. Cuando un grupo de personas que comparte una identidad cultural común consigue el derecho al autogobierno la comunidad

y la ciudadanía coinciden. Esta es la razón por la que los nacionalistas creen que las fuerzas que han creado un mundo de Estados-naciones independientes son naturales e irresistibles: ningún otro grupo social puede constituir una comunidad política significativa. Tal es el motivo también por el que los nacionalistas se inclinan a reconocer a la nación derechos similares a los que habitualmente se piensa que corresponden a los individuos con lo que se trata a la autodeterminación, por ejemplo, con el mismo respeto que la libertad individual. Con todo y a pesar de que es evidente que hay una expansión imparable del principio del Estado-nación en la proliferación de los Estados-naciones en todo el mundo, han aparecido fuerzas que amenazan con acabar con ellos. La más significativa de estas fuerzas es la globalización, fenómeno relacionado con un complejo de cambios políticos, económicos, estratégicos e ideológicos en la política mundial que se ha acelerado desde el colapso del comunismo. Philip Bobbitt (2002) sostiene que el Estado-nación, caracterizado por la capacidad del Estado de mejorar el bienestar de la nación, está siendo sustituido por el Estado-mercado que sólo es capaz de maximizar las oportunidades de sus ciudadanos.

La globalización es un concepto resbaladizo y huidizo. Se refiere a una serie de procesos que a veces se solapan y entrecruzan pero que también pueden ser contradictorios y opuestos. Sin embargo el rasgo central de la globalización es el surgimiento de una red compleja de interconexiones que implica que nuestras vidas están influidas crecientemente por acontecimientos que ocurren y decisiones que se toman a gran distancia de nosotros. No es solamente que el mundo se haya quedado “sin fronteras” en el sentido de que las fronteras políticas tradicionales, basadas en los límites nacionales y estatales se hayan hecho cada vez más permeables sino que también las divisiones entre gentes antes separadas por el tiempo y el espacio se han hecho menos significativas y a veces son completamente irrelevantes. Un ejemplo evidente de todo esto es la inmediatez y el alcance global de las comunicaciones de internet. Scholte (2000) ha definido la globalización como el crecimiento de relaciones “supraterritoriales” entre gentes. En otras palabras el espacio social se ha reconfigurado en el sentido de que el territorio importa menos porque una cantidad cada vez mayor de conexiones tiene un carácter “transmundial” o “transfronterizo”.

La interconexión que ha expandido la globalización es multidimensional y funciona por medio de procesos económicos, culturales y políticos distintivos. La globalización económica se manifiesta en la idea de que ninguna economía nacional es ahora una isla: todas las economías se han fusionado en mayor o menor medida en una economía global interdependiente. Esta situación se evidencia en circunstancias como el creciente poder de las compañías multinacionales, la internacionalización de la producción y el flujo libre e instantáneo de capital entre países. Una de las consecuencias decisivas de la globalización económica es la reducida capacidad de los gobiernos nacionales de gestionar sus economías y, en concreto, de resistir su reestructuración según criterios de libre mercado. La globalización cultural es el proceso por el cual la información, mercancías e imágenes que se han producido en una parte del mundo

entran en un flujo global que tiende a “laminar” las diferencias culturales entre naciones, regiones e individuos. Este proceso se ha llamado a veces de “macdonalización” a fin de poner de relieve el crecimiento de mercancías globales y de pautas de consumo y prácticas comerciales cada vez más parecidas en todo el mundo. La globalización cultural también ha recibido un impulso de la llamada revolución de la información, esto es, la expansión de la tecnología de satélites, las redes de telecomunicaciones, la tecnología de la información e internet. La globalización política se muestra en la importancia creciente de las organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, la OTAN, la UE y la Organización Mundial del Comercio (OMC). La importancia de estos organismos se considera con más detalle en la sección siguiente en conexión con el supranacionalismo.

La globalización se ha convertido en un tema profundamente controvertido. En algunos aspectos las diferencias sobre la globalización han reemplazado a las divisiones más tradicionales entre la izquierda y la derecha, basadas en la lucha ideológica entre el capitalismo y el socialismo. No obstante hay un aspecto en el que el debate pro y contra la globalización no es otra cosa que una reelaboración del viejo enfrentamiento ideológico. Esto se debe a que la interconexión que subyace en el corazón de la globalización hasta la fecha está relacionada con la ampliación del intercambio mercantil y las prácticas comerciales. Por tanto la globalización tiene un carácter ideológico pronunciadamente neoliberal y de libre mercado. Los partidarios de la globalización, a veces llamados globalistas, sostienen que el surgimiento del capitalismo global ha extendido la prosperidad, ampliado las oportunidades y difundido el respeto a los derechos y libertades individuales. Aunque el libre comercio reduzca la independencia económica nacional, beneficia por igual a los países ricos y a los pobres porque hace que cada uno se especialice en la producción de aquellos bienes y servicios que hace mejor. Además, la extensión de las reformas económicas orientadas al libre mercado hace más intensa la presión en pro de la reforma política por cuanto hay una cantidad mayor de grupos e intereses que tratan de conseguir voz política. Desde este punto de vista la globalización fomenta la democratización.

Por otro lado la globalización se ha enfrentado asimismo a críticas contundentes. El principal alegato que se formula en contra de la globalización es que ha dado lugar a formas nuevas y muy penetrantes de desigualdad: la globalización es un juego de ganadores y perdedores. Los ganadores se identifican siempre con las empresas multinacionales y los Estados industriales avanzados en general y especialmente los Estados Unidos. Los perdedores son los pueblos del mundo en desarrollo en donde los salarios son bajos, la regulación es escasa o no existente y la producción se orienta cada vez más hacia los mercados globales antes que las necesidades domésticas. El impacto cultural de la globalización no es menos perjudicial. La globalización ha intensificado un proceso de occidentalización o incluso “americanización”. La marcha imparable del capitalismo mundial dominado por los Estados Unidos debilita o disloca las culturas y formas tradicionales de vida indígenas, produciendo resentimiento

y hostilidad que pueden favorecer, por ejemplo, la expansión del integrismo religioso. Otras críticas hacen responsable a la globalización de la destrucción ecológica, el advenimiento de las “sociedades de riesgo” y la debilitación del proceso democrático. La amenaza de la globalización al medio ambiente proviene de la expansión incontrolada de la industrialización y el desmantelamiento de los marcos regulatorios. Su relación con el riesgo, la incertidumbre y la inestabilidad refleja el hecho de que una interconexión más amplia hace aumentar la gama de factores que influyen en las decisiones y los acontecimientos lo que incrementa la inestabilidad de los mercados financieros y hacen que la economía mundial esté más a merced de las crisis y sea impredecible. Por último la democracia pelagra ante la concentración cada vez mayor de poder político y económico en manos de las compañías multinacionales que pueden trasladar capitales y procesos productivos a cualquier parte del mundo con lo que cuentan con una ventaja decisiva en relación con los gobiernos nacionales que les permite escapar de los controles democráticos.

Sin embargo la imagen del “ocaso del Estado-nación” y el advenimiento de la “edad global” quizá exagere mucho la importancia del impacto de la globalización. A pesar de los cambios como el indudable crecimiento del comercio mundial y la revolución de la información el Estado-nación sigue siendo la institución clave política, económica y cultural en la vida de la mayoría de la gente. El grueso abrumador de la actividad económica, por ejemplo, aún se produce dentro de las fronteras nacionales y no a través de ellas. Es más, como señalan Hirst y Thompson (1999), en algunos aspectos la globalización puede ser un artificio ideológico empleado por los políticos y los teóricos que quieren presentar como inevitable y, por lo tanto, irresistible la tendencia hacia las reformas del mercado. Es posible que la globalización no haya acarreado la decadencia del Estado-nación sino que, al contrario, le haya proporcionado un objetivo y una función nuevos. Esto puede verse en relación con la vida económica y los asuntos de seguridad. Aunque los Estados-naciones en una economía globalizada tengan una capacidad reducida para controlar la prosperidad nacional y los niveles de empleo, tienen una necesidad creciente de establecer estrategias que, entre otras cosas, les permitan atraer inversiones y fortalecer la educación y la formación con el fin de continuar siendo competitivos a escala internacional. Cabe sostener que la función de seguridad del Estado-nación y su capacidad para garantizar el orden cívico se han hecho más importantes en un mundo globalizado, especialmente en vista de las nuevas amenazas como el terrorismo.

EL SUPRANACIONALISMO

Incluso mientras el nacionalismo completaba su tarea de construir un mundo de Estados-naciones independientes aparecieron cada vez más organismos

supranacionales que cuestionaban la autoridad del Estado. Un organismo internacional es aquel que ejerce jurisdicción no sobre un único Estado sino dentro de una zona que comprende varios Estados. En tanto que el siglo XX trató la soberanía nacional casi como un principio sagrado y aceptó con carácter universal que la vida política debía organizarse en torno al Estado-nación, el siglo XXI puede ver cómo el gobierno actúa en un nivel crecientemente supranacional. No obstante no hay nada nuevo en relación con los sistemas políticos supranacionales. Es más, estos son muy anteriores al Estado-nación moderno y pueden considerarse históricamente hablando como la forma tradicional de organización política.

Los organismos supranacionales más comunes han sido los imperios que van desde los antiguos de Egipto, China, Persia y Roma a los imperios europeos modernos de Gran Bretaña, Francia, Portugal y Holanda. Los imperios son estructuras de dominación política que abarcan una variedad de culturas, grupos étnicos y nacionalidades que se mantienen unidas merced a la fuerza o a la amenaza de su empleo. Aunque sigan existiendo colonias —por ejemplo, la supeditación del Tibet a China— el colapso de la Unión Soviética en 1991 puso fin al último de los grandes imperios, el Imperio ruso. Por el contrario, los organismos supranacionales contemporáneos tienen un carácter muy distinto. Han surgido mediante un acuerdo voluntario entre Estados que reconocen las ventajas que traerá la cooperación internacional o esperan ganar seguridad en vista de una amenaza o peligro común. En este sentido el avance del supranacionalismo refleja el impacto creciente de la globalización. Sin embargo los organismos supranacionales que ha generado este proceso son muy variados. En la mayoría de los casos sirven para facilitar la cooperación intergubernamental, permitiendo que los Estados trabajen juntos y quizá hasta emprendan alguna acción concertada pero sin merma de la independencia nacional. Sin embargo en una serie de casos cada vez más numerosos estos organismos se dotan de instituciones colectivas y de aparatos burocráticos y además tienen la capacidad de imponer su voluntad sobre los Estados miembros. Estos organismos pueden considerarse en realidad como federaciones internacionales. El surgimiento de instituciones internacionales muy poderosas y la globalización progresiva de la vida moderna han dado pie a algunos autores a sostener que estamos al borde mismo de realizar la forma más elevada de supranacionalismo, un Estado global o alguna forma de gobierno mundial.

El intergubernamentalismo

El intergubernamentalismo es el nivel menor de cooperación supranacional y abarca cualquier tipo de interacción estatal que preserve la independencia y soberanía de cada nación. La forma más común del intergubernamentalismo es el tratado o la alianza la más simple de las cuales supone un acuerdo bi-

lateral entre Estados. En algunos casos estos tratados provienen de un deseo de desarrollo económico, como en la serie de tratados de mediados del siglo XIX en Europa por los que se extendió el libre comercio mediante reducciones mutuas de aranceles. Desde 1948, el GATT (el Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles) y desde 1995 la OMC (Organización Mundial del Comercio) han proporcionado un foro en el que es posible reducir y hasta eliminar los aranceles y otras formas de proteccionismo mediante negociaciones entre los Estados partes en el tratado. El objetivo de establecer una zona de libre comercio fue también lo que inspiró la fundación de la Comunidad Económica Europea y la creación del Acuerdo de Libre Cambio de América del Norte (ALCAN) que comprende los Estados Unidos, Canadá y México. No obstante lo más frecuente es que las alianzas se hayan formado por razones de seguridad mutua contra un presunto agresor. La época anterior a 1914, por ejemplo, vio Europa dividida en dos alianzas antagónicas: la Triple Alianza de Alemania, Austria e Italia frente a la Triple Entente compuesta por Gran Bretaña, Francia y la Unión Soviética. En el periodo entre guerras la Alemania nazi y la Italia fascista formaron el Eje Roma-Berlín (1936) que se amplió para incorporar a Japón en el Pacto Anticomintern en 1937. Después de la segunda guerra mundial surgieron sistemas de alianzas antagónicas bajo la forma de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y el Pacto de Varsovia, fundados en 1949 y 1955 respectivamente, así como otras alianzas defensivas regionales como la Organización del Tratado del Sudeste Asiático (OTSA). Las características de tales alianzas desde luego han variado considerablemente. Oscilan desde poco más que una expresión de principios comunes, como en el caso del Eje entre Alemania e Italia, hasta un acuerdo para emprender acción militar concertada y coordinada en circunstancias determinadas que se contiene en la organización del mando conjunto de la OTAN.

Estos tratados y alianzas son muy específicos: contienen acuerdos en un ámbito concreto de la política, ya sea con fines económicos o militares y raramente se refieren a asuntos generales o más amplios. Además, al firmar tales tratados los Estados normalmente no hacen cesión formal de su soberanía. Los tratados se firman y las alianzas se establecen en procura de los intereses nacionales. Por lo tanto es probable que los Estados cumplan con sus obligaciones solamente si entienden que el tratado sigue reflejando dichos intereses dado que no hay medios institucionales algunos de conseguir que los tratados se cumplan. Esto fue evidente en el caso de Italia en 1914 que, a pesar de ser un miembro de la Triple Alianza, no entró en la guerra al lado de Alemania y Austria, sino que lo hizo en 1915 al lado de los poderes de la Entente. Análogamente Francia retiró sus tropas de la OTAN en 1958 porque no quería que estuvieran sometidas a la estructura de mando conjunto. La debilidad central de esta forma de supranacionalismo es que el progreso hacia la cooperación internacional se limita aquellas zonas en las que existe confianza mutua y en las que coinciden claramente los intereses nacionales. Algo así puede verse en los vacilantes avances que se hicieron en materia de control de armamentos en los cuatro decenios siguientes a la segunda guerra mundial. La desconfianza

ideológica entre los Estados Unidos y la Unión Soviética y la rivalidad inherente a un mundo bipolar, reflejada en la guerra fría, hicieron que estas soluciones intergubernamentales no fueran eficaces y permitieron que la carrera de armamentos alcanzara cotas nunca superadas.

Otras formas de intergubernamentalismo han surgido no solamente de los tratados y alianzas bilaterales sino de acuerdos más amplios entre una serie de Estados con el fin de crear Ligas y Confederaciones. Las ligas existían ya en los tiempos antiguos, como la liga aquea y la etolia en Grecia; en los tiempos modernos la más famosa fue la Sociedad de Naciones, creada en 1919. En 1991, a raíz de la desintegración de la Unión Soviética, doce de sus antiguas repúblicas formaron la Comunidad de Estados Independientes (CEI). Ligas y confederaciones engloban una serie de Estados que acuerdan dar cumplimiento a un tratado o carta fundacionales generalmente con la esperanza de conseguir ventajas económicas o estratégicas. La Sociedad de Naciones fue el primer gran experimento de gobierno supranacional del siglo XX. En la esperanza de su proponente más importante, el presidente de los Estados Unidos Woodrow Wilson, la Sociedad de Naciones sustituiría la “política del poder” de la rivalidad, la agresión y la expansión internacionales por un proceso de negociación y arbitraje que posibilitaría el arreglo pacífico de las controversias internacionales. No obstante la Sociedad de Naciones demostró ser completamente incapaz de contrarrestar el nacionalismo rampante y agresivo de aquel periodo.

En primer lugar la Sociedad de Naciones estaba debilitada por el hecho de que nunca fue una verdadera “liga de las naciones”. A pesar de los esfuerzos de Wilson, los Estados Unidos no llegaron a ingresar en ella; Alemania, derrotada en la primera guerra mundial, ingresó en 1926 y renunció cuando Hitler tomó el poder en 1933; el Japón se salió en 1932 a raíz de las críticas que sufrió por su invasión de Manchuria. Por otro lado la Unión Soviética sólo ingresó en 1934 una vez que Alemania y el Japón se habían ido. Además era muy difícil que la Sociedad de Naciones pudiera realizar acciones decisivas: las decisiones que se adoptaban en el Consejo tenían que llevar respaldo unánime y, al carecer de una fuerza militar para imponer su voluntad, estaba obligada a recurrir a sanciones económicas que todo el mundo burlaba. Los éxitos de la Sociedad de Naciones en consecuencia, se redujeron a la solución de disputas de menor importancia entre pequeños Estados. La Sociedad de Naciones era poco más que un espectador impotente cuando el Japón, Italia y Alemania iniciaron programas de rearmamento y expansionismo militar que acabaron llevando a la guerra en 1939.

Más habituales han sido las confederaciones internacionales. Éstas han solido ser organizaciones regionales establecidas para el logro de fines políticos, sociales y económicos comunes; por ejemplo, la Organización para la Unidad Africana (OUA), la Organización de Estados Americanos (OEA) y la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo). En otros casos estas organizaciones carecen de todo carácter geográfico distintivo, como sucede con la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) que representa a los Estados industriales más avanzados del mundo. La *Commonwealth of Nations*, una

organización de antiguas colonias británicas, sucesora del Imperio británico, también es difusa geográficamente hablando puesto que abarca territorios en el Caribe, Asia, Australasia, Europa y el África. Las confederaciones son asociaciones voluntarias cuyos miembros conservan sus poderes soberanos. Aunque puedan disponer de sedes permanentes y organizaciones burocráticas, raramente cuentan con un poder ejecutivo eficaz. Efectivamente las confederaciones no ofrecen más que un foro para celebrar consultas, deliberar y negociar. Su valor reside en que permiten que los Estados emprendan una acción coordinada, lo que se ejemplifica claramente en la capacidad de la OPEP para regular el precio del petróleo desde el año 1970.

Sin embargo, como sea que los Estados miembros conservan su independencia, siguen manteniendo control sobre la defensa y la diplomacia y se resisten a dejarse vincular por decisiones mayoritarias, las confederaciones raramente han sido capaces de realizar acciones unidas y eficaces. Esto resultó evidente en la incapacidad de la OUA y la *Commonwealth* para presionar concertadamente a Sudáfrica en el periodo anterior a 1994 para que eliminara el *Apartheid*, limitándose a poco más que una condena diplomática y algunos vacilantes intentos de imponer sanciones económicas. Tales debilidades impulsaron a algunas confederaciones a convertirse en Estados federales, dotados de un poder central más fuerte. Esto es precisamente lo que sucedió con las trece antiguas colonias británicas en Norteamérica que se declararon independientes en 1776 y se unieron en una laxa confederación bajo los Artículos de la Confederación, adoptados en 1777. Sin embargo los nuevos Estados independientes comprendieron enseguida la necesidad de un reconocimiento diplomático común y las ventajas de tener relaciones económicas más estrechas. En consecuencia fundaron una república federal, los Estados Unidos de América, a través de la adopción de la Constitución de los Estados Unidos en 1787. De igual modo, los Estados federales que se establecieron en Alemania y Suiza comenzaron los dos sus vidas como confederaciones de Estados independientes. En el caso de la CEI los conflictos entre los Estados recientemente independientes y el deseo común de evitar que hubiera un sucesor de la Unión Soviética hicieron que la confederación cayera pronto en desuso.

El federalismo y las federaciones

El federalismo implica la división del poder legislativo entre un órgano central y una serie de unidades territoriales. Cada nivel de gobierno cuenta con una serie de deberes, poderes y funciones especificada en algún tipo de documento constitucional. En consecuencia la soberanía se divide entre un centro y una periferia por cuanto, al menos en teoría, ningún nivel de gobierno puede interferir en los asuntos del otro. Tradicionalmente el federalismo se ha aplicado a la organización del poder del Estado: el gobierno central o federal es,

efectivamente, el gobierno nacional, como sucede en los Estados Unidos, el Canadá, Australia, Alemania, Suiza y la India. Por tanto el gobierno periférico constituye algún tipo de gobierno estatal, provincial o regional. En consecuencia los Estados federales pueden considerarse como entidades soberanas e independientes en asuntos internacionales incluso aunque el poder soberano esté dividido dentro de sus fronteras: poseen soberanía exterior aunque carezcan de un órgano soberano o nivel de gobierno interno. No obstante durante el siglo XX el federalismo evolucionó de ser un principio aplicado exclusivamente a la organización interna del Estado a ser uno que cada vez se aplica más en los órganos supranacionales.

El ejemplo más avanzado de una federación internacional es la Unión Europea (UE), cuyo núcleo es la Comunidad Europea (CE), creada en 1967 mediante la fusión de tres organizaciones europeas preexistentes: la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, que se había fundado en 1952 y la Comunidad de Energía Atómica así como la Comunidad Económica Europea (CEE) que se habían establecido mediante el Tratado de Roma (1957). Después de la segunda guerra mundial poderosas consideraciones de naturaleza política, económica y estratégica apuntaban en la dirección de la integración europea, una finalidad que muy a menudo se entendía en términos federales, como se ve en la premonición de Winston Churchill en 1946 quien hablaba de “una especie de Estados Unidos de Europa”. Políticamente los países europeos querían asegurarse de que no habría una repetición de 1914 y 1939 cuando los conflictos europeos devastaron el continente y se extendieron en guerras mundiales. Económicamente se daba un fuerte deseo de cooperación y comercio internacionales para reconstruir Europa asolada por la guerra. Estratégicamente muchos en Europa se sentían amenazados por la expansión del poder soviético en Europa oriental a fines de los años 1940 y por la perspectiva de que Europa resultara irrelevante en el orden bipolar emergente.

La UE es una organización política de muy difícil conceptualización. En sentido estricto ya no es una confederación de Estados independientes que actúan sobre la base del intergubernamentalismo, como lo fueron la CEE y la CE en su origen. La soberanía de los Estados quedó consagrada en el “compromiso de Luxemburgo” de 1966. Allí se aceptó la práctica general de votación unánime en el Consejo de Ministros y se concedió a cada Estado miembro un derecho de veto en asuntos que amenazaran sus intereses vitales. No obstante como resultado del Acta Única Europea (1986) y del Tratado de la Unión Europea o Tratado de Maastricht (1993) se amplió a una serie de ámbitos políticos la práctica de las votaciones por mayoría con lo que es posible ganar votaciones a los Estados mayores y se estrecha el margen del veto nacional. Esta tendencia viene alimentada por el hecho de que el derecho de la UE es vinculante para todos los Estados miembros y por el de que el poder de ciertos organismos de la UE ha aumentado a expensas de los gobiernos nacionales. El resultado es un ente político que tiene rasgos intergubernamentales y federales. Los primeros son evidentes en el Consejo de Ministros y los segundos especialmente en la Comisión Europea y el Tribunal de Justicia. Puede que la UE aún no

haya creado una “Europa federal” pero, a causa de la prevalencia del derecho europeo sobre el interno de los Estados miembros quizá sea adecuado hablar de una Europa “federalizante”.

No obstante el proceso de la integración europea ha suscitado divisiones profundas y un amplio debate. Por un lado algunos siguen siendo firmes partidarios del principio de soberanía nacional en la creencia de que supone la mejor oportunidad para conseguir el autogobierno democrático. Este punto de vista se refleja en la visión del general De Gaulle en los años 1960 de la *Europe des patries*, una Europa dentro de la cual los Estados miembros continuarán ejerciendo el derecho de veto a decisiones que consideren que amenazan sus intereses vitales. A partir de 1980 Margaret Thatcher volvió sobre el mismo tema, especialmente en su famoso discurso de Brujas en 1988 cuando desechó como locuras los movimientos a favor de la creación de unos “Estados Unidos de Europa”. La visión de Europa de De Gaulle y Thatcher por consiguiente es la de una Europa de Estados-naciones independientes, una Europa confederal y no federal. Desde este punto de vista la idea de un “superestado” europeo nunca tendrá amplio apoyo público y el intento de establecer lo que Thatcher llamó un “kit de identidad de la personalidad europea” sólo servirá para socavar las culturas e identidades nacionales.

Por otro lado muchos políticos de la UE han abrazado abiertamente el objetivo de una Europa federal por razones económicas y políticas. Los beneficios económicos de una mayor integración se relacionan con el estímulo del crecimiento y la inversión que se seguirán de la creación de un mercado mayor con pocas restricciones a la actividad comercial. Desde esta perspectiva la implantación de una única moneda europea en 1999 y la expansión de la UE en el bloque comercial mayor del mundo deben fomentar el crecimiento y la prosperidad. En el aspecto político la integración europea ofrece las ventajas del cosmopolitismo reflejadas en una comprensión y tolerancia crecientes entre los pueblos de Europa que, sin embargo, retienen sus identidades nacionales distintivas o en el surgimiento de una cultura europea supranacional que de algún modo incorpora las varias tradiciones nacionales. Sin embargo lo que está claro es que sólo puede mantenerse el impulso hacia la unidad europea si Europa o la UE cuando menos constituye una unidad política significativa a ojos de sus pueblos.

El espíritu del Estado-nación es que la dominación política está amparada en la cohesión social: el gobierno es legítimo porque se ejerce en el marco de lo que se supone que es una comunidad natural u orgánica. A este respecto las naciones tienen una serie de ventajas claras puesto que, en la mayoría de los casos, aparecen unidas por una cultura, una lengua y tradiciones comunes etc. Los entes supranacionales, como las regiones o los continentes tienen que establecer mecanismos de solidaridad política entre pueblos que hablan lenguas diferentes, practican religiones diferentes y se reconocen en tradiciones y culturas muy diferentes. En resumen el nacionalismo tiene que ceder el paso a alguna forma de supranacionalismo o internacionalismo. La dificultad de conseguirlo, sin embargo, quedó de manifiesto en el tortuoso proceso de ratifi-

cación del Tratado de Maastricht. En Francia, a la que se tenía por una de las más decididas partidarias de la unión europea la ratificación sólo se consiguió por una escasísima mayoría de votos y en Dinamarca fue necesario un segundo referéndum para que el público apoyara el Tratado. En el Reino Unido, en donde no se celebró referéndum en parte porque era probable que produjera un resultado “erróneo”, el Parlamento ratificó Maastricht sólo después de que el Gobierno lo convirtiera en una cuestión de confianza y amenazara con convocar unas elecciones generales si sufría una derrota. Lo que está claro es que si se produce mayor unión europea sin el necesario apoyo popular es probable que ello provoque una reacción nacionalista contra unas instituciones que no se piensa que ejerzan una autoridad legítima y este tipo de nacionalismo puede convertirse en una forma de resentimiento, aislamiento y quizá agresividad.

Las perspectivas del Estado mundial

El Estado mundial equivaldría a la más alta forma de organización supranacional. Apunta a la construcción de un Estado global que se situaría por encima de todos los otros Estados, nacionales o supranacionales. Es más, en sentido estricto eliminaría la razón de ser tanto del Estado nacional como del supranacional puesto que ninguno de ellos tendría soberanía. Hasta ahora se han imaginado dos modelos muy distintos de tal organismo. El primero se manifiesta en la noción de la dominación mundial por medio de un solo Estado todopoderoso. En cierto modo la Roma imperial estableció esta forma de imperio en los tiempos antiguos, al menos en lo que los propios romanos consideraban el mundo “conocido”. En el siglo XX la Alemania de Adolf Hitler inició un programa de expansión que, si hemos de tomarnos en serio los escritos de Hitler, se orientaba al establecimiento último de la dominación aria en el mundo. Este imperio mundial, como todos los anteriores, sólo podía mantenerse mediante la dominación militar y con lo que se conoce sobre la potencia del nacionalismo es dudoso que esta forma de Estado mundial pudiera establecer una existencia estable y duradera.

El segundo modelo del Estado mundial sería, efectivamente, un “Estado de Estados”. Immanuel Kant elaboró lo que equivalía a una versión temprana del Estado mundial en su propuesta para una “Sociedad de naciones”. Constituido por acuerdo voluntario mediante alguna forma de contrato social internacional, este Estado global podría dotarse del tipo de estructura federal que ya poseen los Estados Unidos y la UE. En otras palabras, los Estados-naciones se convertirían en instituciones periféricas, lo que permitiría a las naciones retener sus identidades separadas y controlar sus propios asuntos internos. El gobierno central bajo la forma del Estado global, sería responsable de los asuntos internacionales, coordinaría la interacción económica y arbitraría las disputas entre naciones proporcionando seguridad colectiva a todos los pueblos

del mundo. Para que un Estado de este tipo sea viable se precisa que, como sucede con todos los Estados, monopolice los medios de violencia legítima dentro de su jurisdicción territorial o, cuando menos, disponga de mayor poder militar del que posea cualquier Estado individualmente considerado. Esta visión de un Estado regular en todo el mundo ha proporcionado la inspiración para la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas.

Immanuel Kant (1724-1804)

Filósofo alemán. Kant pasó toda su vida en Königsberg (que entonces estaba en Prusia oriental) y llegó a ser profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg en 1770. Aparte de su obra filosófica la vida de Kant se distinguió por su falta de acontecimientos.

La visión de la filosofía “crítica” de Kant sostiene que el conocimiento no es solamente un agregado de impresiones de los sentidos, sino que depende del aparato conceptual del entendimiento humano. Su pensamiento político se caracteriza por la importancia de la moralidad. Cree que la “ley de la razón” dicta ciertos imperativos categóricos el más importante de los cuales es tratar a los demás como “fines” y nunca como “medios”. Así pues la libertad para Kant significa algo más que la ausencia de limitaciones externas sobre el individuo; es una libertad moral y racional, la capacidad de hacer elecciones morales. El individualismo ético de Kant ha tenido un impacto considerable sobre el pensamiento liberal. También ha ayudado a inspirar la tradición idealista en la política internacional al sostener que la razón y la moralidad se combinan para que no haya más guerras y para que el futuro de la humanidad se base en una “paz universal y duradera”. Las obras más importantes de Kant incluyen *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790).

El argumento a favor del Estado mundial es claro y conocido. En los siglos XVII y XVIII los pensadores políticos argumentaron a favor del Estado al considerar cómo sería la vida en el “estado de naturaleza” de una sociedad sin Estado. Sostenían aquellos que si no se obligaba a los individuos mediante leyes aplicables, la vida social degeneraría rápidamente en el caos, el desorden y, en último término, la guerra civil. En consecuencia aquellos pensadores concluían que los individuos racionales aceptarían voluntariamente un contrato social para establecer un ordenamiento jurídico y un Estado que garantizaran una existencia ordenada. Durante este periodo las sociedades humanas eran relativamente pequeñas y era razonable poner el poder en manos de los Estados nacionales. Sin embargo desde el siglo XIX ha surgido una verdadera sociedad internacional al aumentar los viajes y el turismo, al internacionalizarse la vida económica y extenderse los intercambios mediáticos, culturales e intelectuales entre las naciones merced a la tecnología moderna. En estas

circunstancias cabe reformular la teoría del contrato social. Al no existir alguna forma de Estado global el orden mundial degenerará rápidamente en lo que, a la vista de la primera guerra mundial, G. L. Dickinson (1926) llamó “anarquía internacional” en la que cada Estado se concentra en el logro de sus intereses nacionales egoístas. La ausencia de un poder soberano internacional es una receta para el caos, el desorden y, como ha demostrado dos veces el siglo XX, la guerra mundial. Por lo tanto los Estados individuales, se darán cuenta, como lo hicieron las personas en el estado de naturaleza, de que el mejor modo de atender a sus intereses es establecer una autoridad suprema que en este caso tomaría la forma de un Estado global.

Obviamente sin embargo, existen grandes obstáculos en el camino hacia esa situación. Quizá el más decisivo es la ironía de que la política del poder que hace tan deseable alguna forma de Estado mundial también amenaza con hacer imposible que se consiga. Los Estados económicamente poderosos y militarmente fuertes sin duda obtienen beneficios dentro de un orden internacional anárquico y pueden ser muy reticentes ante la idea de ceder poder a favor de una autoridad superior supranacional. Así puede verse en el caso de las Naciones Unidas, el experimento más avanzado en materia de Estado mundial que se ha intentado hasta la fecha. Las Naciones Unidas son un organismo de difícil comprensión. Al igual que la Sociedad de Naciones, a la que substituyó, las Naciones Unidas se dedican al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales y a fomentar la cooperación internacional en la solución de los problemas políticos, económicos, sociales y humanitarios. Ha tenido mucho más éxito que la Sociedad de Naciones al establecerse como un auténtico organismo mundial que incluye a casi todos los Estados independientes del mundo. Sin duda la ONU ha conseguido una serie de triunfos aunque durante gran parte de su historia se haya visto paralizada por la política del poder. La ONU sólo ha autorizado acción militar en dos ocasiones, en Corea en 1950 y contra el régimen Taliban en el Afganistán en 2001. Durante el periodo bipolar de la guerra fría, los Estados Unidos y la Unión Soviética adoptaron posiciones contrapuestas con frecuencia con lo que impidieron que el Consejo de Seguridad ejerciera acciones decisivas. En el orden mundial unipolar actual los Estados Unidos se han mostrado reacios a permitir que las Naciones Unidas coarten su libertad de acción, como se prueba con su decisión de invadir el Irak en 2003.

La posibilidad de que la ONU pueda evolucionar hacia la forma de un Estado global depende evidentemente de que haya un alto nivel de confianza y cooperación internacionales. Esto reza además no sólo en el orden estatal, entre políticos nacionales, sino también en el orden de la gente ordinaria, entre poblaciones nacionales. Así como el éxito de las federaciones supranacionales requiere en último término que se las considere como asociaciones políticas legítimas, asimismo será imposible establecer el Estado mundial a menos que el concepto de ciudadanía mundial se haga al mismo tiempo significativo y atractivo. Esta es la visión que atrae a los partidarios de credos “universalistas” como el liberalismo (véase pág. 50) y el socialismo que han mirado de siempre más allá de la nación y proclamado la importancia de los derechos humanos o

de una humanidad común. No obstante mientras el nacionalismo siga ejerciendo tanto poder de atracción, la perspectiva de un Estado global sostenido en la idea de una ciudadanía universal seguirá siendo un sueño utópico.

Resumen

1. La soberanía significa poder absoluto e ilimitado. Sin embargo ésta puede tomar la forma de la soberanía jurídica, esto es, la autoridad jurídica última y la soberanía política, esto es, un poder coercitivo que no admite parangón. La soberanía interna se refiere a la localización de la autoridad última dentro de un Estado. Aunque mucho de la teoría política presupone un debate acerca de en dónde habría que fijar dicha soberanía, la idea puede ser inaplicable en las sociedades contemporáneas fragmentadas y pluralistas.
2. La soberanía externa se refiere a la autonomía de un Estado en los asuntos internacionales. Combinada con la idea del Estado democrático esta soberanía ha evolucionado hasta constituir el principio de la soberanía nacional, incorporando los ideales de independencia y autogobierno. Los críticos señalan sin embargo que, a la vista de la internacionalización de muchos ámbitos de la vida contemporánea, la idea puede ser redundante o incluso peligrosa dado que concede al Estado una jurisdicción exclusiva sobre su propio pueblo.
3. La nación es una entidad cultural que refleja un sentido de unidad lingüística, religiosa, étnica o histórica: el Estado-nación, por lo tanto presenta la perspectiva de una cohesión cultural y una unidad política. Sin embargo y aunque es posible que se haya exagerado su importancia la globalización en sus diversas formas ha creado una red de interconexiones que altera tanto el carácter del Estado-nación como la naturaleza de la política global.
4. Las formas supranacionales de dominación han evolucionado para permitir que los Estados realicen acciones concertadas y cooperen con vistas a un beneficio mutuo. En el marco del intergubernamentalismo —tratados, alianzas y confederaciones— puede preservarse la seguridad nacional. Sin embargo en los organismos federales internacionales la soberanía se divide entre instituciones supranacionales y Estados miembros. El éxito de estos organismos depende de su capacidad para actuar con legitimidad y conseguir la lealtad popular, esto es, de su capacidad para trascender el nacionalismo político e impulsar el cosmopolitismo.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Booth, K. y Smith, S. (Eds.) *International Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1995.

- Brown, D. *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. Londres: Routledge, 2000.
- Burgess, M. y Gagnon, A.G. (Eds.) *Comparative Federalism and Federation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Canovan, M. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Elgar, 1996.
- Hindley, F. H. *Sovereignty*, 2ª ed. Nueva York: Basic Books, 1986.
- Miller, D. *On Nationality*. Oxford: Clarendon, 1995.
- Ohmae, K. *The End of the Nation State*. Londres: Harper Collins 1995.
- Ruggie, J. G. *Constructing the World Polity*. Londres: Routledge, 1998.
- Scholte, J.A. *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.
- Smith, A. D. *Theories of Nationalism*. Londres: Duckworth, 1991.
- Spencer, P. y Wollman, H. *Nationalism: A Critical Introduction*. Londres: Sage, 2002.

CAPÍTULO 5

EL PODER, LA AUTORIDAD Y LA LEGITIMIDAD

Introducción.

El poder.

La autoridad.

La legitimidad.

Resumen.

Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

Toda política versa sobre el poder. La práctica de la política se presenta a menudo como poco más que el ejercicio del poder y en el ámbito académico, en esencia, como el estudio del poder. Sin duda los estudiosos de la política son estudiosos del poder: tratan de saber quién lo tiene, cómo se emplea y sobre qué base se ejerce. Estas preocupaciones son especialmente visibles en desacuerdos profundos y recurrentes acerca de la distribución del poder en la sociedad contemporánea. El poder ¿está ampliamente distribuido y disperso uniformemente o se concentra en las manos de unos pocos, una “elite del poder” o “clase dominante”? ¿Es el poder algo esencialmente benigno que permite que la gente alcance sus objetivos colectivos o es una forma de opresión y dominación? No obstante estas cuestiones resultan oscurecidas por la difícil tarea de definir el poder. Quizá porque el poder es algo tan esencial en la comprensión de la política su significado ha sido objeto de muy enconadas disputas. Algunos autores han llegado a sostener que no existe un único concepto de poder sobre el que haya acuerdo sino una serie de conceptos o teorías en competencia.

Además la noción de que el poder es una forma de dominación o control que fuerza a que una persona obedezca a otra, tropieza con el problema de que en la vida política el poder suele ejercerse muy a menudo mediante la aceptación y obediencia voluntaria del público. Quienes están “en el poder” no solamente poseen la *capacidad* para imponer la obediencia sino que generalmente se piensa en ellos en cuanto *legitimados* para hacerlo. Así se evidencia la distinción entre poder y autoridad. ¿Qué es, sin embargo, lo que transforma el poder en autoridad y sobre qué bases cabe ejercer legítimamente la autoridad? Esta cuestión lleva por último a preguntar por la legitimidad, la percepción de que quien ejerce el poder lo hace con arreglo a derecho, de forma justificable o aceptable. Habitualmente se considera que la legitimidad es la base del Estado estable puesto que se relaciona con la capacidad de un régimen para conseguir la lealtad y el apoyo de sus ciudadanos. Todos los Estados buscan la legitimidad pero, ¿sobre qué bases la consiguen y qué sucede cuando se cuestiona dicha legitimidad?

EL PODER

Los conceptos del poder son abundantes. En las ciencias naturales el poder suele entenderse como “fuerza” o “energía”. En las ciencias sociales el concepto más general del poder lo vincula a la capacidad para conseguir un resultado deseado, algo que a veces designamos como poder *para algo*. Ello puede incluir la realización de acciones tan simples como cruzar una habitación o comprar un periódico. En la mayoría de los casos, sin embargo, se piensa en el poder como en una relación, en el ejercicio del control de una persona sobre otra, en un poder *sobre alguien*. No obstante a veces se traza una distinción entre formas de dicho control, entre lo que se llama “poder” y lo que se considera como “influencia”. En este caso se considera que el poder es la capacidad de tomar decisiones formales que de algún modo son vinculantes para otros, ya sean adoptadas por profesores en las aulas, padres en las familias o ministros del gobierno en relación con el conjunto de la sociedad. Por el contrario la influencia es la capacidad para afectar el contenido de esas decisiones por medio de alguna forma de presión externa poniendo así de relieve el hecho de que las decisiones formales y vinculantes no se adoptan en el vacío. En consecuencia la influencia puede referirse a muchos tipos de comportamiento, desde el de los grupos organizados de interés y la persuasión racional hasta la intimidación abierta. Esto, a su vez, plantea la cuestión de si el ejercicio del poder debe ser siempre deliberado o intencional. ¿Puede decirse que la publicidad ejerce el poder al fomentar la difusión de valores materialistas incluso aunque quienes publicitan sólo estén interesados en vender sus productos? De igual modo hay una controversia entre los “intencionalistas” y los “estructuralistas” en la concepción del poder. Los primeros sostienen que el poder es siempre el atributo de un agente identificable, ya sea un grupo de interés, un partido político, una gran empresa o algo así. Los otros consideran que el poder es un rasgo del sistema social en su conjunto.

Un intento de resolver estas controversias consiste en aceptar que el poder es un concepto “esencialmente discutible” y en poner de relieve sus diversos sentidos o acepciones, admitiendo que no cabe esperar una definición que cuente con general aceptación. Este es el enfoque que adopta Steven Lukes en *Power: A Radical View (Una visión radical del poder)* (1974) que distingue entre tres “caras” o “dimensiones” del poder. En la práctica una definición perfectamente aceptable, aunque amplia, del poder puede abarcar todas sus diversas manifestaciones: el poder se ejerce siempre que A consiga que B haga algo que A quiere pero B no hubiera hecho. En otras palabras, poder es la capacidad para conseguir que alguien haga algo que no hubiera hecho de otra forma. No obstante las distinciones de Lukes tienen interés para señalar cómo se ejerce el poder en el mundo real y las diversas formas en que A puede influir en el comportamiento de B. A este respecto cabe decir que el poder tiene tres caras. En primer lugar puede referirse a la capacidad para influir en la adopción de decisiones; en segundo lugar se puede reflejar en la capacidad para determinar el orden del día político

y, en consecuencia, para impedir que se adopten determinadas decisiones; y en tercer lugar puede tomar la forma de controlar los pensamientos de la gente mediante la manipulación de sus percepciones y preferencias.

La adopción de decisiones

La primera “cara” del poder se remonta a la opinión de Thomas Hobbes de que el poder es la capacidad de un “agente” para afectar el comportamiento de un “paciente”. De hecho esta noción es análoga a la idea del poder físico o mecánico por cuanto implica que el poder supone que a uno lo “empujen” o lo “fuercen” en contra de la voluntad de uno mismo. Esta noción de poder ha sido central en la ciencia política convencional y su formulación clásica se encuentra en el trabajo de Robert Dahl “Crítica del modelo de la elite dominante” (1958). Dahl (véase pág. 257) es muy crítico con las teorías de que en los Estados Unidos el poder está concentrado en manos de una “elite dominante” pues sostiene que dichas teorías se han formulado en gran medida sobre la base de suposiciones, esto es, sobre la base de preguntar en dónde se cree o supone que reside el poder. Dahl es partidario, en cambio, de fundamentar la comprensión del poder sobre hipótesis sistemáticas y comprobables. Con este fin propone tres criterios que es preciso cumplir para validar la tesis de la “elite del poder”. En primer lugar si la elite del poder existe debe ser un grupo bien definido. En segundo lugar hay que identificar una serie de “decisiones políticas decisivas” en las que las preferencias de la elite del poder vayan en contra de las de cualquier otro grupo. En tercer lugar ha de haber pruebas de que las preferencias de la elite prevalecen normalmente sobre las de los otros grupos. De hecho Dahl trata el poder como la capacidad de influir en el proceso de adopción de decisiones, un enfoque que cree que es objetivo y cuantificable.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Pensador político inglés. Hobbes era hijo de un miembro del bajo clero que abandonó a su familia. Llegó a ser tutor del exiliado Príncipe de Gales, Carlos Estuardo y vivió bajo el patrocinio de la familia Cavendish. Elaboró su obra en una época de incertidumbre y conflicto civil, precipitada por la Revolución inglesa y formuló la primera teoría general desde Aristóteles acerca de la naturaleza y el comportamiento humanos.

En su obra principal, *Leviatán* ([1651], 1996) Hobbes defiende el Estado absoluto como la única alternativa a la anarquía y el desorden. Describe la vida en una sociedad sin Estado, en el estado de naturaleza, como “solitaria, pobre, sucia, brutal y breve”, basando esta idea en la creencia de que los seres humanos son criaturas egoístas que buscan el poder. Sostiene que los ciudadanos tienen una obligación sin matices frente al Estado en el entendimiento de que limitar el poder de éste equivale a arriesgar la recaída en el estado de naturaleza. Cualquier sistema de dominación política, por tiránico que sea, es preferible a la ausencia de dominación. De este modo Hobbes formuló una defensa racionalista del absolutismo (véase pág. 191). Sin embargo, al basar la autoridad en el consentimiento y permitir que la autoridad tome formas distintas a la monarquía, indignó a los partidarios del derecho divino de los reyes. La visión pesimista de la naturaleza humana de Hobbes y su insistencia en la importancia vital de la autoridad tuvieron considerable impacto en el pensamiento conservador (véase pág. 165). Pero su metodología individualista y el empleo que hizo de la teoría del contrato social prefiguraron el primer liberalismo (véase pág. 50)

Según este punto de vista el poder es una cuestión de quiénes consiguen lo que quieren, con qué frecuencia lo hacen y en qué asuntos lo consiguen. El atractivo de esta concepción del poder es que se corresponde con la creencia de sentido común de que el poder es algo que tiene que ver con el hecho de que se hagan cosas y, por lo tanto, se refleja claramente en las decisiones y en la forma en que se adoptan. Al mismo tiempo tiene la ventaja, como señala Dahl, de que hace posible un estudio empírico, incluso científico, del reparto del poder dentro de un grupo, comunidad o sociedad. El método de estudio es claro: selecciónese una cantidad de ámbitos “clave” de adopción de decisiones; identifíquese a los actores implicados y descúbranse sus preferencias; y, por último, analícense las decisiones adoptadas y compárense con las preferencias conocidas de los actores. Este procedimiento recibió el apoyo entusiasta de politólogos y sociólogos a fines del decenio de 1950 y en el de 1960 e inspiró una gran cantidad de estudios sobre el poder en las comunidades. El estudio más famoso de este tipo fue el análisis del mismo Dahl sobre la distribución del poder en New Haven, Connecticut, descrito en *Who Governs? (¿Quién gobierna?)* (1963). Estos estudios se concentraron en comunidades locales, generalmente ciudades en el entendimiento de que proporcionan unidades más manejables para el

estudio empírico que la política nacional, pero también bajo la suposición de que el conocimiento de la distribución local del poder podía llevar a extraer conclusiones válidas acerca de su distribución en el nivel nacional.

En New Haven Dahl seleccionó tres ámbitos “clave” de políticas por estudiar: la renovación urbana, la educación pública y el nombramiento de los candidatos a los cargos políticos. En cada ámbito Dahl reconocía que se daba una gran disparidad entre la influencia que por un lado ejercían los políticamente privilegiados y económicamente poderosos y la que por otro tenían los ciudadanos ordinarios. Sin embargo sostuvo que había encontrado pruebas de que diferentes grupos elitistas determinaban la política en diferentes ámbitos de estudio, rechazando en consecuencia la idea de una elite dominante permanente. Su conclusión fue que “New Haven es un ejemplo de sistema democrático, con verrugas y todo”. Es más, es tan frecuente que los estudios de poder comunitario lleguen a la conclusión de que el poder está muy distribuido en la sociedad que el rostro del poder que reconocen —esto es, la capacidad para influir en las decisiones— suele conocerse como el enfoque “pluralista” del poder por cuanto sostiene que hay muchos centros de poder. Esta concepción, sin embargo, es errónea: de esta concepción del poder o de su metodología para identificarlo no tienen por qué seguirse conclusiones pluralistas. Por ejemplo, no hay razón por la que no quepa extraer conclusiones elitistas cuando se ve que las preferencias de un único grupo cohesionado prevalecen de modo regular sobre las de otros grupos. No obstante una crítica más acertada al pluralismo es la que señala que, al concentrarse exclusivamente en las decisiones, el enfoque reconoce solamente una cara del poder y, en concreto ignora aquellas circunstancias en las que se impide que se adopten decisiones, esto es, el ámbito de la no adopción de decisiones.

La determinación del orden del día (*Agenda setting*)

Definir el poder simplemente como la capacidad para influir en el contenido de las decisiones plantea una serie de dificultades. En primer lugar se dan problemas obvios sobre cómo quepa comprobar de modo fidedigno las hipótesis acerca de la distribución del poder. Por ejemplo, ¿en función de qué cabe distinguir ciertas decisiones “clave” que se estudian de otras de “rutina” que se ignoran? ¿Es razonable presumir que la distribución del poder en el nivel nacional refleja la que se encuentra en el nivel comunitario? Además este enfoque del poder se centra exclusivamente en el comportamiento, en el *ejercicio* del poder de A sobre B. Al hacerlo ignora la medida en que el poder es una posesión que puede reflejarse quizá en la riqueza, la posición política, el estatus social, etc. Es posible que haya poder pero que no se ejerza. Por ejemplo un grupo puede tener la capacidad para influir en la adopción de unas decisiones pero prefiere no hacerlo por la simple razón de que no prevé que las decisio-

nes que se adopten vayan a perjudicarlo. De este modo las empresas privadas mostrarán poco interés en asuntos como la salud, la vivienda y la educación, a menos, desde luego que el aumento en el gasto del bienestar amenace con incrementar la presión fiscal. De igual modo hay circunstancias en las que la gente remite a la superioridad anticipando sus deseos sin necesidad de contar con instrucciones explícitas, esto es, la “ley de las reacciones anticipadas”. Otro problema no obstante es que este primer enfoque ignora una cara del poder enteramente diferente.

En su ensayo pionero “The Two Faces of Power” (“los dos rostros del poder”) ([1962] 1981), P. Bachrach y M. Baratz descubrieron la no adopción de decisiones como la “segunda cara del poder”. Aunque Bachrach y Baratz aceptaban que el poder se refleja en el proceso de adopción de decisiones, insistían en que “en la medida en que una persona o un grupo —consciente o inconscientemente— crea o refuerza las barreras al conocimiento público de conflictos políticos, esa persona o grupo tiene poder”. Como lo expresa sucintamente E. E. Schattschneider: “algunos asuntos se organizan dentro de la política y otros fuera de ella”. El poder, en resumen, es la capacidad para determinar el orden del día político. Esta forma de poder puede ser más difícil (aunque no imposible) de identificar por cuanto requiere cierta comprensión de la dinámica de la no adopción de decisiones. Mientras que el enfoque de adopción de decisiones impulsa a prestar atención a la participación activa de los grupos en el proceso, las no decisiones ponen de relieve la importancia de la organización política en la tarea de impedir la participación de ciertos grupos y la expresión de opiniones concretas. Schattschneider lo resumió en su famosa afirmación de que la “organización es la movilización del sesgo”. Desde el punto de vista de Bachrach y Baratz, toda comprensión adecuada del poder debe dar cumplida razón de los “valores dominantes y los mitos, rituales e instituciones políticos que tienden a favorecer los intereses creados de uno o más grupos en relación con otros”.

Cabe decir que en los sistemas democráticos liberales funciona un proceso de no adopción de decisiones en una serie de aspectos. Por ejemplo, aunque normalmente se ve a los partidos políticos como vehículos a través de los cuales se expresan intereses o articulan demandas, también pueden bloquear con toda facilidad puntos de vista u opiniones específicos. Así sucede cuando todos los partidos principales ignoran una cuestión o una opción política y también cuando los partidos coinciden en lo esencial en cuyo caso el asunto no se plantea nunca. Esta situación se da en referencia a problemas como la deuda del mundo en vías de desarrollo, las diferencias entre el Norte y el Sur y la crisis del medioambiente que raramente han considerado los principales partidos políticos como algo prioritario. Un proceso de no adopción de decisiones fue también lo que ayudó a sostener la carrera de armamentos durante la guerra fría. A lo largo de este periodo los partidos políticos occidentales coincidieron en la necesidad de contar con un mecanismo militar disuasorio frente a una Unión Soviética potencialmente agresiva y, por tanto, raramente consideraron opciones como el desarme unilateral. Sesgos similares actúan en la política de los grupos de interés que favorecen la articulación de ciertos puntos de vista

e intereses al tiempo que restringen la expresión de otros. Los grupos de interés que representan a los sectores bien informados, prósperos y articulados tienen más posibilidades de influir en la determinación del orden del día que los grupos que representan a los desempleados, los sin techo, los pobres, los viejos o los jóvenes.

El análisis del poder como no adopción de decisiones ha generado a menudo conclusiones elitistas antes que pluralistas. Por ejemplo Bachrach y Baratz han señalado que la “movilización del sesgo” en la política convencional actúa normalmente en interés de los que llaman los “defensores del statu quo” y los grupos privilegiados o de elite. A veces los elitistas han presentado la política democrática liberal como una serie de filtros por medio de los cuales se excluyen y mantienen fuera del orden del día las propuestas radicales. No obstante sigue siendo un error considerar que un determinado enfoque del estudio del poder predetermina sus conclusiones empíricas. Incluso aunque se acepte que hay una “movilización del sesgo” dentro del sistema político hay veces en que las presiones populares pueden prevalecer y de hecho lo hacen sobre los “intereses creados”, como se demuestra en el éxito de las campañas en pro de los derechos del bienestar y la mejora de la protección de los consumidores y del medio ambiente. No obstante aún hay otro problema. Aunque se admita que la determinación del orden del día constituye una cara importante del poder conjuntamente con la adopción de decisiones, ninguna de las dos da cuenta del hecho de que también se consigue poder mediante la manipulación de lo que piensa la gente.

El control del pensamiento

Los dos enfoques previos sobre el poder —como adopción de decisiones y no adopción de decisiones— comparten el supuesto básico de que lo que los individuos y los grupos quieren es lo que dicen que quieren. Tal cosa se supone cierta incluso aunque la gente carezca de capacidad para lograr sus objetivos o para incluir sus objetivos en el orden político del día. Ambas perspectivas coinciden en que solamente cuando los grupos han formulado claramente sus preferencias es posible decidir quién tiene poder y quién no. Sin embargo el problema con esta posición es que trata a los individuos y los grupos como actores racionales y autónomos capaces de conocer sus propios intereses y de articularlos con claridad. En realidad ningún ser humano posee una mente enteramente independiente. Las ideas, opiniones y preferencias de todos se estructuran y configuran mediante la experiencia social, a través de la influencia de la familia, los grupos de pares, la escuela, el lugar de trabajo, los medios de comunicación, los partidos políticos, etc. Vance Packard (1914-1996) por ejemplo describió esta capacidad de manipular el comportamiento humano mediante la

creación de necesidades en su clásico estudio sobre el poder de la publicidad, *The Hidden Persuaders* (1960).

Esto apunta a una tercera y más insidiosa “cara” del poder: la capacidad de A para ejercer poder sobre B no consiguiendo que B haga lo que de otro modo no haría sino, en palabras de Steven Lukes, “influyendo, configurando y determinando sus necesidades mismas”. En *El hombre unidimensional* (2005) Herbert Marcuse (véase pág. 316), el teórico de la nueva izquierda prosiguió esta línea de análisis y sostuvo que cabía considerar que las sociedades industriales avanzadas eran “totalitarias”. A diferencia de las sociedades totalitarias anteriores, como la Alemania nazi y la Rusia estalinista, que reprimían a sus ciudadanos por medio del terror y de la brutalidad abierta, las sociedades industriales avanzadas los controlan mediante la convicción y manipulación de sus necesidades gracias a la tecnología moderna. Esto crea lo que Marcuse llama una “falta de libertad comfortable, suave, razonable y democrática”. En estas circunstancias la ausencia de conflicto en la sociedad no atestigua un contento general ni una distribución general del poder. Antes bien, una “sociedad sin oposición” puede ser la prueba del éxito de un proceso insidioso de adoctrinamiento y control psicológico. Esto es lo que Lukes llama el “enfoque radical” del poder.

Un punto básico en el enfoque radical del poder es la distinción entre la verdad y la falsedad, reflejada en la diferencia entre los intereses subjetivos o “sentidos como tales” y los intereses objetivos o “reales”. En realidad muchas veces la gente no sabe lo que quiere. Se trata de una concepción del poder muy atractiva para los marxistas y los teóricos postmodernos. Según los marxistas el capitalismo es un sistema de explotación y opresión de clase dentro del cual el poder está concentrado en manos de una “clase dominante”, la burguesía. El poder de la burguesía es ideológico al tiempo que económico y político. Desde el punto de vista de Marx las ideas, valores y creencias dominantes en cualquier sociedad son las ideas de su clase dominante. De este modo la clase explotada, el proletariado, es engañado por el peso de las ideas y teorías burguesas y sufre lo que Engels (véase pág. 107) llamaba “falsa conciencia”. Efectivamente, no alcanza a reconocer el hecho de su propia explotación. De este modo los intereses objetivos o “reales” del proletariado que sólo serían atendidos mediante la abolición del capitalismo, difieren de sus intereses subjetivos o “sentidos como tales”. Lenin (véase pág. 108) sostiene que el poder de la “ideología burguesa” es tal que, abandonado a sus propias fuerzas, el proletariado sólo es capaz de alcanzar una “conciencia sindical”, esto es, el deseo de mejorar sus condiciones materiales de vida dentro del sistema capitalista. Estas teorías se examinan con mayor detalle en relación con la hegemonía ideológica en la parte final de este capítulo.

Los pensadores posmodernos (véase pág. 25), influidos en especial por los escritos de Michel Foucault también han puesto de relieve la importancia del vínculo entre el poder y los sistemas de pensamiento a través de la idea del “discurso del poder”. Un discurso es un sistema de relaciones y prácticas sociales que asigna significado y, por lo tanto, identidad a quienes viven o trabajan en

él. En este sentido cualquier cosa puede considerarse como discurso, desde la psiquiatría y el servicio de prisiones en el caso de Foucault hasta las disciplinas académicas y las ideologías políticas. Los discursos son una forma de poder en cuanto crean antagonismos y estructuran relaciones entre la gente a la que se define como sujetos u objetos, en el interior o en el exterior del discurso. Estas identidades se interiorizan lo que quiere decir que aquellos que son sujetos de la dominación, como en el punto de vista marxista, no son conscientes del hecho de la extensión de dicha dominación. En tanto que los marxistas vinculan el poder considerado como control del pensamiento con el intento de mantener la desigualdad de clase, los teóricos postmodernos ven el poder como algo ubicuo por cuanto todos los sistemas de conocimiento se consideran manifestaciones del poder.

Esta visión radical del poder, sin embargo, también se enfrenta a críticas. No es posible sostener que las percepciones y las preferencias de la gente sean ilusiones y que lo que “siente” como sus necesidades no sean sus necesidades “reales” si no se dispone de una pauta de verdad contra la que juzgarlas. Si no se puede confiar en las preferencias que la gente declara ¿cómo es posible probar cuáles sean sus intereses “reales”? Por ejemplo, si los antagonismos de clase están ocultos bajo la influencia de la ideología burguesa, ¿cómo cabe probar que sea cierta la noción marxista de la “clase dominante”? Tradicionalmente el marxismo ha confiado en sus credenciales de “socialismo científico” para estos menesteres. Sin embargo muchos marxistas contemporáneos y, desde luego los posmarxistas han abandonado la pretensión del conocimiento científico. Uno de los problemas del punto de vista postmoderno de que el conocimiento está socialmente determinado y generalmente (o siempre) contaminado por el poder es que todas las pretensiones de verdad son relativas en el mejor de los casos. Esta posición no sólo cuestiona la naturaleza de las teorías científicas sino también el de las teorías postmodernas que atacan a la ciencia. La solución que propone Lukes a este problema es sostener que los intereses reales de la gente son “los que ella (la gente) querría o preferiría si pudiera elegir”. En otras palabras únicamente los individuos racionales y autónomos son capaces de identificar sus propios intereses “reales”. No obstante, el problema que plantea esta posición es que es una petición de principio porque ¿cómo decidiremos cuándo son los individuos capaces de hacer juicios racionales y autónomos?

Michel Foucault (1926-1984)

Filósofo e intelectual radical francés. Hijo de un cirujano acomodado, Foucault vivió una juventud problemática en la que intentó suicidarse varias veces y luchó por reconciliarse con su homosexualidad. Su obra que trasciende la filosofía e incluye los campos de la psicología y la psicopatología muestra las influencias de las tradiciones marxista, freudiana y estructuralista sin identificarse claramente con ninguna de ellas.

Foucault se propone construir una “historia del presente” mediante lo que llama “arqueologías”, esto es, análisis de gran escala que funden la filosofía con la historia de las ideas. Su objetivo es descubrir el conocimiento implícito que sostiene algunas prácticas e instituciones sociales. En su primera obra importante, *Locura y civilización* (1961) estudia el nacimiento del asilo a través de los cambios en las actitudes sociales hacia la locura que la han presentado como algo incompatible con una sociedad “normal”. Similares análisis en torno a la génesis de la clínica y de la prisión se encuentran en *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Disciplina y castigo* (1975). La obra más influyente de Foucault, *El orden de las cosas* (1966) se considera una arqueología de las “ciencias humanas”. En ella se sostiene la idea de que una serie de “epistemes” ha caracterizado el pensamiento y las prácticas de periodos históricos sucesivos estableciendo así un marco amplio de supuestos. En los escritos posteriores de Foucault la noción más flexible de “formaciones discursivas” sustituyó a los epistemes. En su *Historia de la sexualidad* (1976) explora la formación del sujeto del deseo desde los tiempos de la antigua Grecia en adelante y estudia las actitudes cambiantes hacia la sexualidad masculina.

LA AUTORIDAD

Aunque la política se ocupa tradicionalmente del ejercicio del poder, a menudo se interesa más concretamente por el fenómeno llamado “autoridad” y, en especial, por la “autoridad política”. En su sentido más amplio la autoridad es una forma de poder; es un medio por el cual una persona puede influir en el comportamiento de otra. Sin embargo es más frecuente que el poder y la autoridad se distingan una del otro como medios opuestos para conseguir acatamiento u obediencia. Igual que cabe definir el poder como la *capacidad* para influir en el comportamiento de otro, la autoridad es el *derecho* a hacerlo. El poder consigue el acatamiento mediante la persuasión, la presión, las amenazas, la coerción y la violencia. La autoridad, por otro lado, se basa en un admitido “derecho a gobernar” y consigue el acatamiento mediante una obligación moral de parte del gobernado que obedece. Aunque los filósofos políticos hayan discrepado sobre la base de la autoridad, coinciden sin embargo en que tiene

un carácter moral. Esto supone que es menos importante que la autoridad *sea* obedecida que el hecho de que *deba ser* obedecida. En este sentido los reyes de la dinastía Estuardo de Inglaterra podían seguir reclamando la autoridad de gobernar luego de su expulsión en 1688 incluso aunque la mayoría de la población no reconocía dicho derecho. De igual modo cabe decir que un profesor tiene autoridad para exigir deberes de casa a los alumnos incluso aunque estos desobedezcan permanentemente.

No obstante los sociólogos modernos se han valido de una noción muy diferente de autoridad. Dicha noción proviene en gran medida de los escritos del sociólogo alemán Max Weber (1864-1920). Weber estaba interesado en explicar porqué y en qué circunstancias la gente acepta como legal o legítimo el ejercicio del poder. En otras palabras, Weber define la autoridad simplemente como algo relativo a las creencias de la gente, con independencia de dónde vengan tales creencias o de si están o no moralmente justificadas. El enfoque de Weber trata la autoridad como una forma de poder. La autoridad es “poder legítimo”, poder investido de legitimidad. De acuerdo con este punto de vista un Estado al que se obedece se dice que ejerce autoridad, incluso aunque esa obediencia se haya conseguido mediante un adoctrinamiento y propaganda sistemáticos.

La relación entre la autoridad y un reconocido “derecho a gobernar” explica porqué el concepto es tan fundamental para la práctica del Estado; en ausencia del acatamiento voluntario los Estados sólo pueden mantener el orden mediante el empleo del miedo, la intimidación y la violencia. Sin embargo el concepto de autoridad es complejo y controvertido al mismo tiempo. Por ejemplo, aunque el poder y la autoridad puedan distinguirse analíticamente, en la práctica ambos tienden a solaparse y a confundirse el uno con la otra. Además, como quiera que la autoridad es obedecida por una variedad de razones y en circunstancias disímiles, es importante distinguir entre las diferentes formas que pueda tomar. Por último la autoridad no goza en modo alguno de aprobación universal. Mientras que unos autores consideran que la autoridad es una garantía esencial del orden y la estabilidad al tiempo que lamentan la “decadencia de la autoridad” en la sociedad contemporánea, otros han advertido que la autoridad está estrechamente vinculada con el autoritarismo y puede convertirse fácilmente en enemiga de la libertad y la democracia.

El poder y la autoridad

El poder y la autoridad son nociones mutuamente excluyentes pero a las que a menudo es difícil separar. La autoridad puede entenderse mejor como un medio de conseguir el acatamiento evitando la persuasión y la argumentación racional por un lado y cualquier forma de presión o coacción por otro. La persuasión es un medio muy efectivo y muy usado de influir en el comportamiento de otro pero estrictamente hablando no implica el ejercicio de la autoridad.

Gran parte de la política electoral equivale a un ejercicio de persuasión: los partidos políticos hacen campañas, se anuncian, organizan mítines y reuniones, todo ello en la esperanza de influir en los electores en el día de la votación. La persuasión invariablemente presupone una de dos formas de influencia: o bien toma la de un argumento racional e intenta demostrar que un conjunto concreto de políticas “tiene sentido” o bien hace un llamamiento al propio interés y trata de demostrar que los votantes serán más beneficiados por un partido que por otro. En los dos casos la decisión del elector acerca de cómo votar dependerá de las cuestiones a las que se refieran los partidos en liza, los argumentos que manejan y el modo en que los defienden. En realidad los partidos en los periodos electorales no ejercen la autoridad desde el momento en que es necesario persuadir a los votantes. Dado que su fundamento es el reconocimiento del “deber de obedecer”, el ejercicio de la autoridad debería reflejarse en una obediencia automática e incuestionada. En este sentido los partidos sólo ejercen autoridad sobre sus más leales y obedientes seguidores, aquellos a los que no hay que persuadir.

Análogamente y en el sentido weberiano, la autoridad puede distinguirse de las diversas manifestaciones del poder. Si la autoridad implica el derecho a influir en otros mientras que el poder se refiere a la capacidad para conseguirlo, el ejercicio del poder se vale siempre de algún tipo de recursos. En otras palabras, el poder implica la capacidad de recompensar o castigar a otro. Esto es así tanto si se trata de un poder basado en la presión como en la intimidación, la coacción o la violencia. A diferencia del argumento racional y de la persuasión, la presión se refleja en el empleo de recompensas y castigos pero que no alcanzan a la coacción directa. Así puede verse por ejemplo en las actividades de los llamados grupos de presión. Aunque los grupos de presión pueden tratar de influir en el proceso político por medio de la persuasión y la argumentación también ejercen poder, por ejemplo, haciendo aportaciones financieras a los partidos y candidatos políticos, amenazando con huelgas, realizando marchas y manifestaciones, etc. La intimidación, la coacción y la violencia aun contrastan más con la autoridad. Por cuanto se fundamenta en la amenaza o el ejercicio de la fuerza la coacción puede considerarse como la antítesis de la autoridad. Cuando el Estado ejerce la autoridad, sus ciudadanos obedecen la ley pacífica y voluntariamente. Cuando la obediencia no se da voluntariamente, el Estado está obligado a imponerla.

No obstante y aunque los conceptos de poder y autoridad puedan distinguirse analíticamente el ejercicio del poder y el de la autoridad a menudo se solapan. Raramente se ejerce la autoridad en ausencia de poder y el poder normalmente presupone la presencia de cuando menos alguna limitada forma de autoridad. Por ejemplo el liderazgo político casi siempre reclama una mezcla de autoridad y poder. Un primer ministro o presidente puede contar con el apoyo de los colegas de gabinete a causa de su lealtad de partido, debido al respeto al cargo o por su reconocimiento de los logros y cualidades personales del líder. En tales casos el primer ministro o presidente de que se trate ejerce la autoridad más que el poder. Sin embargo el liderazgo político nunca descansa solamente sobre la

autoridad. El apoyo con que cuenta un primer ministro o presidente también refleja el poder de que dispone, ejercido, por ejemplo, a través de su capacidad para compensar a los colegas ascendéndolos o para castigarlos despidiéndolos. De modo análogo, como se expone en el capítulo 6 la autoridad de la ley descansa en parte sobre el poder para imponerla a la fuerza. La obligación de vivir pacíficamente y en el marco de la ley quizá careciera de sentido si la ley no estuviera respaldada por una maquinaria de coerción, una fuerza de policía, un sistema de tribunales y servicio penitenciario, etc.

Es claro que raramente se ejerce la autoridad en ausencia de poder. A veces se presenta la monarquía del Reino Unido como un ejemplo de autoridad sin poder. Los poderes que le quedan, como el de vetar la legislación, no se usan nunca o bien son ejercidos por otros como en el caso del nombramiento de ministros o la firma de tratados internacionales. Sin embargo parece más acertado considerar que no es que la Monarquía británica sea un ejemplo de autoridad sin poder sino, antes bien, una institución que ya no posee autoridad significativa alguna. La prerrogativa real, esto es, el derecho del monarca a gobernar se ha transferido en gran medida a los ministros responsables ante el Parlamento. En ausencia tanto de poder como de autoridad significativa la Monarquía se ha convertido en una mera figura simbólica de la autoridad constitucional. No son más fáciles de encontrar ejemplos de poder ejercido sin autoridad. El poder sin autoridad implica el mantenimiento de la dominación política por entero a través de un sistema de intimidación, coerción y violencia. Incluso en el caso de las dictaduras totalitarias como las de Hitler, Pol Pot o Saddam Hussein se ejercía algún grado de autoridad al menos sobre aquellos ciudadanos ideológicamente comprometidos con el régimen o que se encontraban bajo el hechizo de su dirigente carismático. El caso más claro de poder sin autoridad quizá sea el de un golpe de Estado militar aunque incluso aquí el ejercicio del poder depende de que persista alguna estructura de autoridad dentro del mismo ejército.

Una última dificultad a la hora de clarificar el significado de la autoridad surge de los usos contradictorios del término. Por ejemplo cabe decir de alguien que “tenga autoridad” o que sea “una autoridad”. Describir a una persona diciendo que *tiene* autoridad supone referirse a su posición en una jerarquía institucional. Un profesor, un policía, un funcionario, un juez o un ministro ejercen la autoridad precisamente en este sentido. Son ocupantes de cargos cuya autoridad se basa en los “poderes” formales de su puesto o posición. Por el contrario cuando se dice de alguien que *es una* autoridad se reconoce que posee un conocimiento o experiencia superiores y que como resultado sus puntos de vista deben tratarse con especial respeto. Personas tan distintas como los científicos, los doctores, los abogados y los académicos pueden considerarse a este respecto como “autoridades” y sus pronunciamientos deben tomarse como “dotados de autoridad”. Se trata de lo que se describe frecuentemente como “autoridad de experto”.

Algunos comentaristas sostienen que esta distinción pone el acento en dos tipos contrarios de autoridad. *Tener* autoridad supone el derecho a pedir obe-

diencia en el sentido en que un policía que regula la circulación puede exigir que los conductores obedezcan sus instrucciones. Por otro lado *ser* una autoridad supone que las opiniones de una persona se respetarán y se tratarán con especial consideración pero no implica en modo alguno que vayan a obedecerse automáticamente. En este sentido el relato que haga de los orígenes de la segunda guerra mundial un historiador de prestigio suscitará una respuesta de sus colegas académicos diferente de la que provoque su petición a los estudiantes de que entreguen los ensayos a tiempo. En el primer ejemplo el historiador es respetado por *ser* una autoridad; en el segundo se le obedece por el hecho de que *tiene* autoridad. Por ello mismo una persona a la que se respeta por *ser* una autoridad es considerada como alguien “superior” a los demás en cierto sentido, mientras que aquellos que sólo *tienen* autoridad no son en sí mismo superiores a aquellos a quienes ordenan algo; es solamente su oficio o puesto el que los sitúa por encima.

Las clases de autoridad

Sin duda el intento más influyente de categorizar los tipos de autoridad fue el emprendido por Max Weber. Weber trataba de clasificar los “sistemas de dominación” concretos y de especificar en cada caso sobre qué fundamentos se requería la obediencia. Lo hizo construyendo tres “tipos ideales” que, según él, eran modelos conceptuales pero que esperaba que ayudarían a entender la muy compleja naturaleza de la dominación política. Lo tres tipos ideales eran la autoridad tradicional, la carismática y la legal-racional, cada una de las cuales se justificaba sobre bases muy distintas. Con su identificación de las formas diferentes que podía tomar la autoridad política Weber también trataba de comprender la transformación de la propia sociedad contrastando el sistema de dominación que se encontraba en sociedades “tradicionales” relativamente simples con el que se encuentra en las sociedades contemporáneas industrializadas y muy burocratizadas.

Weber sostiene que en las sociedades tradicionales la autoridad se basa en el respeto por las costumbres y tradiciones antiguas. En efecto la autoridad tradicional se considera legítima porque “ha existido siempre” y fue aceptada por las generaciones anteriores. Esta forma de la autoridad está santificada por la historia por lo tanto y se basa en la “costumbre inmemorial”. En la práctica tiende a funcionar mediante un sistema jerárquico que asigna a cada persona en la sociedad una posición particular. Sin embargo, a diferencia de los puestos y cargos modernos, el “estatus” de una persona no está definido con precisión y por tanto concede a quienes tienen autoridad una medida de “discrecionalidad”. No obstante esta autoridad está limitada por un conjunto de medidas concretas, costumbres fijas e incuestionadas que no necesitan justificarse porque reflejan el modo en que las cosas han sido siempre. Los ejemplos más evidentes de la

autoridad tradicional se encuentran entre las tribus y los grupos pequeños en la forma del “patriarcado” (la dominación del padre en la familia o del “amo” sobre sus siervos) y de la “gerontocracia” (la dominación de los mayores normalmente reflejada en la autoridad de los “ancianos” de la aldea). La autoridad tradicional, en consecuencia, está estrechamente unida a los sistemas hereditarios de poder y privilegio. Pocos ejemplos de autoridad tradicional han sobrevivido en las sociedades industriales modernas bien porque el enorme incremento en el ritmo de cambio social ha hecho que disminuya el impacto de la tradición, bien porque es difícil cuadrar la idea de la posición hereditaria con principios modernos como el Estado democrático y la igualdad de oportunidades. No obstante cabe encontrar vestigios de la autoridad tradicional en la supervivencia de la institución de la monarquía incluso en sociedades industriales avanzadas como el Reino Unido, Bélgica, los Países Bajos o España.

La segunda forma de la dominación legítima de Weber es la autoridad carismática. Esta forma de autoridad se basa por entero en el poder de la personalidad de un individuo, en su “carisma”. La palabra proviene del Cristianismo y se refiere a un poder concedido por la divinidad, un “don de gracia” que refleja el poder que Jesús ejercía sobre sus discípulos. La autoridad carismática no debe nada a la posición social o el cargo de una persona y todo en cambio a sus cualidades personales y, en especial, a su capacidad para ganarse a los otros de modo personal y directo. Esta forma de autoridad tiene que haber funcionado siempre en la vida política porque todas las formas de liderazgo requieren la capacidad de comunicar y la de inspirar lealtad. En algunos casos el liderazgo político se construye casi por entero sobre la base de la autoridad carismática, como en el de los líderes fascistas Mussolini y Hitler que, al presentarse a sí mismos como “el caudillo” trataban deliberadamente de conseguir un poder irrestricto emancipándose de cualquier noción de liderazgo constitucionalmente definida. No obstante sería un error pensar en la autoridad carismática simplemente como un don o inclinación natural. Los dirigentes políticos tratan a menudo de “manufacturar” el carisma bien cultivando su imagen en los medios y mejorando sus capacidades oratorias o bien, como en el caso de Musolini, Stalin, Hitler y Mao Tsetung (véase pág. 108) orquestando una “culto de la personalidad” elaborado mediante el control de una maquinaria de propaganda.

Tanto si es natural como manufacturada es frecuente que se desconfíe de la autoridad carismática. Esto refleja la creencia de que está invariablemente vinculada al autoritarismo, la exigencia de obediencia incuestionada, las imposiciones de la autoridad con independencia del consentimiento. Al estar basada en la personalidad antes que en la posición o el cargo, la autoridad carismática no está limitada por reglas o procedimientos algunos y puede así crear el espectro del “poder total”. Además la autoridad carismática demanda de sus seguidores no solo disposición a la obediencia sino también espíritu de discípulo y hasta devoción. En último término el dirigente carismático es obedecido porque la sumisión acarrea con ella la perspectiva de que la vida de uno puede transformarse. Por ello la autoridad carismática ha tenido con frecuencia una calidad intensa, mesiánica. Dirigentes como Napoleón, Hitler

y Stalin se presentaban a sí mismos como “Mesías” que habían llegado para salvar, liberar o transformar de otro modo a su país. Esta forma de autoridad puede ser menos importante en regímenes democráticos liberales en donde los límites al liderazgo están constitucionalmente definidos pero aun así es significativa. Es asimismo importante recordar que las cualidades carismáticas no solamente han sido evidentes en el liderazgo afirmativo y, a veces, áspero de Margaret Thatcher o Charles de Gaulle sino también en las más modestas pero no menos efectivas “charlas al amor de la lumbre” de F. D. Roosevelt y las habilidades televisivas de casi todos los dirigentes contemporáneos.

La tercera forma de dominación que identifica Weber es la que llama la autoridad legal-racional. Se trata de la forma más importante de autoridad puesto que, en opinión de Weber, ha desplazado casi por entero a la autoridad tradicional y se ha convertido en el modo dominante de organización de las sociedades industriales contemporáneas. Weber señala en concreto que la autoridad legal-racional es característica de las organizaciones burocráticas de gran escala que han acabado dominando la sociedad moderna. La autoridad legal-racional actúa a través de la existencia de un cuerpo de normas claramente definidas. En efecto la autoridad legal-racional se adhiere por entero al cargo y a sus “competencias” formales y no a la persona de quien lo ocupa. Como tal la autoridad legal-racional es claramente diferente de cualquier forma de autoridad carismática, pero también es muy distinta de la autoridad tradicional por cuanto está basada en una función burocrática claramente definida más que en la noción más amplia de estatus.

La autoridad legal racional surge del respeto al “imperio de la ley” porque el poder está siempre clara y legalmente definido asegurando que quienes ejercen el poder lo hacen en el marco de la ley. Cabe decir que el Estado contemporáneo actúa en gran medida sobre la base de la autoridad legal-racional. El poder que puede ejercer un presidente, un primer ministro u otro cargo del gobierno está casi siempre determinado por reglas formales, constitucionales, que restringen o limitan el margen de actuación de quien ocupa un cargo. Desde el punto de vista de Weber esta forma de autoridad es en todo preferible a la autoridad tradicional o la carismática. En primer lugar, al definir claramente el ámbito de la autoridad y adscribirla a un cargo antes que a una persona, es menos probable que se abuse de la autoridad burocrática o que se produzcan injusticias. Además, según Weber, el orden burocrático se configura por la necesidad de eficiencia y división racional del trabajo. Desde su punto de vista el orden burocrático que domina en la sociedad contemporánea es extraordinariamente eficiente. Con todo también reconoce un aspecto oscuro en la marcha progresiva de la autoridad burocrática. El precio que hay que pagar por una mayor eficiencia, es de temer, quizá sea un medio social más despersonalizado e inhumano, tipificado por la expansión sin límites de las formas burocráticas de organización.

Otro modo alternativo de identificar clases de autoridad es la distinción entre la autoridad *de jure* (autoridad legal) y autoridad *de facto* (autoridad en la realidad práctica). La autoridad *de jure* actúa de acuerdo con un conjunto

de procedimientos o reglas que designan quién posee autoridad y sobre qué asuntos. Por ejemplo cualquiera de quien se diga que “tiene” autoridad tendrá autoridad *de jure*: sus “poderes” se derivan de un cargo concreto. En este sentido tanto la autoridad tradicional como la legal-racional según la definición de Weber son formas de la autoridad *de jure*. No obstante hay ocasiones en las que se ejerce algún tipo de autoridad sin duda alguna pero que no se remite a ningún conjunto de normas de procedimiento. Este tipo de autoridad puede llamarse autoridad *de facto*. El hecho de “ser una autoridad”, por ejemplo, puede basarse en la competencia en un ámbito determinado pero no puede decirse que se base en un conjunto de normas de autorización. Así cabe verlo, por ejemplo, en el caso de un transeúnte casual que, al presenciar un accidente de circulación, se hace cargo espontáneamente de dirigir el tráfico y emitir instrucciones sin poseer autorización oficial para hacerlo. Esta persona estaría ejerciendo una autoridad *de facto* sin poseer derecho alguno para ello o autoridad *de jure*. Todas las formas de la autoridad carismática son de este tipo. Equivalen a una autoridad *de facto* por cuanto se basan enteramente en la personalidad de un individuo no se refieren en modo alguno a un conjunto de reglas externas.

Los defensores y los detractores

El concepto de autoridad no sólo es muy complejo sino también profundamente controvertido. Las cuestiones acerca de la necesidad de la autoridad y de si deba considerarse como una bendición sin reservas llegan al corazón mismo de la teoría política y se corresponden estrechamente con el debate acerca de la necesidad de la existencia del Estado, abordada en el Capítulo 3. No obstante desde fines del siglo XX el tema de la autoridad se ha hecho especialmente contencioso. Por un lado la expansión progresiva de los derechos y libertades individuales en la sociedad contemporánea y el avance de una ética social tolerante y permisiva ha animado a algunos a ver la autoridad con colores muy negativos considerándola como anticuada e innecesaria o como implícitamente opresiva. Por otro lado este mismo proceso ha provocado una reacción animando a los defensores de la autoridad a reafirmar su importancia. Desde su punto de vista la erosión de la autoridad en el hogar, el puesto de trabajo y en los colegios, institutos y universidades trae consigo el peligro del desorden, la inestabilidad y el hundimiento social.

Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII proporcionan la justificación clásica de la autoridad. Estas teorías proceden construyendo la imagen de una sociedad sin un sistema establecido de autoridad, un llamado “estado de naturaleza” y subrayan que el resultado sería la barbarie y la injusticia en la medida en que los individuos lucharían unos contra otros para lograr sus distintos objetivos. Esto presupone sin embargo una actitud ambivalente hacia

la autoridad, una ambivalencia que han heredado muchos teóricos liberales. Implica, en primer lugar que todos los individuos racionales reconocerán la necesidad de respetar la autoridad porque garantiza el orden y la estabilidad y porque defiende la libertad del individuo frente a las injerencias de los demás ciudadanos. En este sentido los liberales subrayan siempre que la autoridad surge “desde abajo”, puesto que se basa en el consentimiento de los gobernados. Al mismo tiempo, sin embargo, reduce necesariamente la libertad y alberga la posibilidad de convertirse en tiranía en contra del individuo. Como resultado de ello los liberales insisten en que hay que limitar la autoridad y prefieren las formas legal-racionales de ésta que actúan dentro de límites legales o constitucionales claramente delimitados.

Los pensadores conservadores han adoptado tradicionalmente una actitud bastante distinta en relación con la autoridad. En su opinión la autoridad raramente se basa en el consenso sino que emerge de lo que Roger Scruton (2001) llama “necesidad natural”. La autoridad se considera así como un rasgo esencial de todas las instituciones sociales, refleja una necesidad esencial de liderazgo, guía y apoyo. Por ejemplo los conservadores señalan que la autoridad de los padres en la familia no puede basarse razonablemente en el consentimiento de los hijos. La autoridad paterna, por el contrario, surge del deseo de los padres de criar, cuidar y amar a sus hijos. En este sentido se ejerce “desde arriba” en beneficio de los de abajo. Desde la perspectiva conservadora la autoridad fomenta la cohesión social y sirve para fortalecer el tejido de la sociedad; es la base de una comunidad genuina. Este es el motivo por el que los neoconservadores han sido tan acerbamente críticos con la extensión de la permisividad porque creen que, al socavar la autoridad de los padres, los profesores y la policía se ha creado un “desierto virgen” que lleva a un aumento del crimen, la delincuencia y la mala educación en general.

También se ha dicho que la erosión de la autoridad puede allanar el camino al Estado totalitario. Hannah Arendt (véase pág. 81) que se vio obligada a huir de Alemania a causa del ascenso del nazismo sostiene que la sociedad se mantiene de pie gracias al respeto a la autoridad tradicional. Las normas tradicionales fuertes que se reflejan en las pautas de comportamiento moral y social actúan como una forma de cemento que mantiene a la sociedad unida. La virtud de la autoridad es que proporciona a los individuos un sentido de identidad, estabilidad y seguridad social. El “colapso de la autoridad” los deja solos y desorientados, a merced de los demagogos y los dictadores. En *Los orígenes del Totalitarismo* (1999), Arendt sostiene que el declive de los valores y jerarquías tradicionales es uno de los factores que explican el advenimiento del nazismo y el estalinismo. En su opinión existe una clara distinción entre las sociedades autoritarias y las totalitarias. En las primeras puede suprimirse de modo rutinario la oposición política y la libertad civil pero subsiste un grado considerable de libertad individual, al menos en el ámbito de la vida económica, social y cultural. Los regímenes totalitarios al contrario, eliminan por completo la libertad individual, al controlar todos los aspectos de la existencia humana, creando así el “poder total”.

El conservadurismo

Las ideas y doctrinas conservadoras emergieron por primera vez a fines del siglo XVIII y primeros del XIX como reacción contra el ritmo acelerado de cambio económico y político que en muchos aspectos estaba simbolizado por la Revolución francesa. Sin embargo ya desde el comienzo fueron visibles las divisiones en el pensamiento conservador. En la Europa continental apareció una forma autoritaria y reaccionaria de conservadurismo que rechazó de frente toda idea de reforma. En el Reino Unido y en los Estados Unidos surgió una forma de conservadurismo más cauta, más flexible y, en último término con mayor éxito que aceptó prudentemente el cambio “natural” o el “cambio con la finalidad de conservar”. Esta posición permitió a los conservadores desde fines del siglo XIX en adelante abrazar la causa de la reforma social bajo la bandera del paternalismo y el deber social. No obstante estas ideas sufrieron un ataque creciente desde 1970 como resultado del desarrollo de la nueva derecha.

Es característico de los conservadores desconfiar de las teorías complejas y los principios abstractos que caracterizan a otras tradiciones políticas, prefiriendo confiar en cambio en la tradición, la historia y la experiencia. Un tema duradero en el pensamiento conservador es la percepción de la sociedad como una comunidad moral mantenida por valores y creencias compartidos y que funciona como un todo orgánico. Esto hace que los conservadores se inclinen a propugnar gobiernos fuertes y la aplicación estricta del orden público pero, conscientes del peligro de despotismo, han insistido generalmente en la necesidad de una Constitución equilibrada. Aunque los conservadores tradicionales hayan sido firmes apoyos de la propiedad privada, han abogado por una actitud no ideológica y pragmática respecto a la relación entre el Estado y el individuo. Mientras que el conservadurismo en los Estados Unidos va acompañado de la creencia en el Estado limitado, la tradición paternalista, evidente en el conservadurismo de “una sola nación”² en el Reino Unido y la Democracia Cristiana en Europa se solapan con las creencias en el bienestar y el intervencionismo que se encuentran en el liberalismo contemporáneo (véase pág. 50) y en la socialdemocracia (véase pág. 346).

¹ El conservadurismo de “una sola nación” hace referencia a una corriente más orientada hacia la izquierda dentro del Partido Conservador, caracterizada por su preocupación por las condiciones sociales del Reino Unido y la posibilidad de paliar las diferencias entre pobre y ricos. Se formula ya en los tiempos de Churchill (quien también se refería en el mismo sentido a la “democracia *tory*”) y arranca de la novela del Primer Ministro Disraeli, *Sybil, or the Two Nations*, en la que se criticaba esa separación entre ricos y pobres en Gran Bretaña, considerados como “dos naciones”.

La nueva derecha comprende dos tradiciones diferentes que algunos llamarían antagónicas: el liberalismo económico y el conservadurismo social. El liberalismo económico o neoliberalismo que a menudo se considera el tema dominante en la nueva derecha, toma muchos elementos del liberalismo clásico y aboga por hacer que las fronteras del Estado retrocedan en nombre de la empresa privada, el mercado libre y la responsabilidad individual. Como reacción contra el continuo crecimiento del poder del Estado perpetrado en la mayor parte del siglo XX por los gobiernos liberales, socialistas y conservadores, el neo-liberalismo puede considerarse como una manifestación de la tradición libertaria (véase pág. 379). Los conservadores sociales o neo-conservadores ponen de relieve lo que consideran el hundimiento del orden y la estabilidad social que ha resultado de la expansión de los valores liberales y permisivos. Subrayan los peligros implícitos en la diversidad moral y cultural, proponen que se fortalezcan los valores tradicionales y argumentan en pro de la restauración de la autoridad y la disciplina social.

El pensamiento político conservador se ha visto siempre confrontado con la acusación de que equivale a la ideología de la clase dominante. Al proclamar la necesidad de oponerse al cambio legitima el statu quo y defiende los intereses de los grupos dominantes o de elite. Otros críticos sostienen que las diferencias entre el conservadurismo tradicional y la nueva derecha son tan profundas que la tradición conservadora se ha hecho enteramente incoherente. En su defensa los conservadores argumentan que se limitan a defender ciertas verdades permanentes, aunque desagradables acerca de la naturaleza humana y de las sociedades en las que vivimos. Que los seres humanos sean moral e intelectualmente imperfectos y busquen la seguridad que sólo la tradición, la autoridad y una cultura compartida pueden ofrecer simplemente subraya la conveniencia de no dejarse liar en asuntos teóricos. La experiencia y la historia proporcionarán siempre una base más saludable para la teoría política que los principios abstractos como la libertad, la igualdad o la justicia.

Autores clave

Edmund Burke (véase pág. 392). Burke es el padre de la tradición política conservadora angloamericana. Defensor de la Revolución americana de 1776 se opuso radicalmente a la Revolución francesa con el argumento de que la sabiduría no reside en principios abstractos sino en la experiencia, la tradición y la historia. Desde el punto de vista de Burke la sociedad es una hermandad entre “los que están vivos, los que están muertos y los que están por nacer”. Burke tiene una imagen pesimista del Estado y, aunque reconoce que puede prevenir el mal, dice que raramente fomenta el bien.

Alexis de Tocqueville (1805-1859). Político, teórico político e historiador francés. De Tocqueville presenta una imagen ambivalente de una sociedad democrática emergente que ha tenido una profunda influencia sobre la teoría conservadora y la liberal. Señala los peligros asociados con la mayor igualdad de oportunidades y la movilidad social. En concreto previene contra el crecimiento del individualismo atomizado producido por la erosión de los vínculos sociales y la estructura tradicionales y de los peligros de la “tiranía de la mayoría”, esto es, la tendencia de la opinión pública en una comunidad democrática a desanimar la diversidad y el pensamiento independiente, abriendo el camino a la política demagógica. El trabajo más importante de De Tocqueville es su epopeya *La democracia en América* ([1835] 2007).

Michael Oakeshott (1901-1990). Filósofo político británico. Oakeshott ha hecho importantes contribuciones al tradicionalismo conservador. Al resaltar la importancia del asociacionismo civil e insistir en los límites de la política, elabora temas estrechamente asociados con el pensamiento liberal. Oakeshott hace una poderosa defensa de un estilo de política no ideológico, argumentando a favor de los valores tradicionales y de las costumbres establecidas por la razón de que la disposición conservadora es “preferir lo familiar a lo desconocido, lo comprobado a lo por comprobar, el hecho a la miseria, lo real a lo posible”. Las obras más conocidas de Oakeshott incluyen *Racionalismo en la Política y otros ensayos* (1962) y *Sobre el comportamiento humano*. (1975).

Irving Kristol (1920-2009). Periodista y crítico social estadounidense. Kristol es uno de los principales exponentes del neoconservadurismo estadounidense. Fue uno de los miembros de un grupo de intelectuales y académicos en torno a revistas como *Commentary* y *The Public Interest* que a partir de 1970 abandonaron el liberalismo y se hicieron cada vez más críticos con la expansión del Estado del bienestar y de la “contracultura”. Aunque acepta la necesidad de una economía predominantemente de mercado y critica acerbamente el socialismo, Kristol se opone al libertarismo en el mercado así como en la moral. En concreto defiende la familia y la religión como pilares indispensables de una sociedad decente. Los escritos más conocidos de Kristol incluyen *Dos hurras por el capitalismo*, (1978) y *Reflexiones de un neoconservador* (1983).

Bibliografía complementaria

- Honderich, T. *El conservadurismo: un análisis de la tradición anglosajona*. Barcelona, Edicions 62, 1993.
- Kirk, R. *La mentalidad conservadora en Inglaterra y los Estados Unidos*. Madrid: Rialp, 1956.
- Scruton, R. *The Meaning of Conservatism*, 3ª ed., Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

Sin embargo la autoridad también ha suscitado profunda sospecha cuando no abierta hostilidad. El tema central de esta argumentación es que la autoridad es la enemiga de la libertad. Todas las formas de autoridad se pueden considerar como una amenaza al individuo por cuanto la autoridad, por definición, requiere una obediencia absoluta. En este sentido siempre se da una compensación entre la libertad y la autoridad: a medida que se expande la autoridad se reduce necesariamente la libertad. De este modo, puede darse todo tipo de razones para celebrar el fin de la autoridad. Si los padres, los profesores y el Estado ya no ejercen una autoridad incuestionable sin duda ello se refleja en las mayores responsabilidades y libertad de los hijos, los estudiantes y los ciudadanos respectivamente. Desde este punto de vista hay razones para temer aquellas formas de autoridad que tienen carácter ilimitado. La autoridad carismática y, ciertamente, cualquier noción de que la autoridad se ejerce “desde arriba”, invocan el espectro de un poder ilimitado. Por ejemplo, ¿queda disminuida la autoridad que los padres pueden ejercer legítimamente sobre sus hijos si tal autoridad no se basa en el consentimiento?

Además la autoridad puede verse como una amenaza a la razón y al entendimiento crítico. La autoridad requiere obediencia incondicional, incuestionable y, en consecuencia, puede engendrar un clima de deferencia, una abdicación de la responsabilidad y una confianza acrítica en el juicio de otros. Estas tendencias se han puesto de manifiesto a través de estudios psicológicos que han vinculado el ejercicio de la autoridad con el desarrollo de los rasgos de carácter autoritario: la inclinación a la dominación o sumisión. En la *Psicología de masas del fascismo* ([1933] 1975) Wilhelm Reich (1897-1957) dio cuenta de los orígenes del fascismo señalando la represión dañina que producía la dominación de los padres en las familias autoritarias tradicionales. Theodor Adorno (véase pág. 316) y otros prosiguieron este análisis en *La personalidad autoritaria* (1950). Sostenían tener pruebas de que los individuos que ocupan lugares altos en la “escala F”, que medía las tendencias fascistas, incluían aquellos que tenían una fuerte propensión a recurrir a la autoridad. El psicólogo Stanley Milgram (1974) sostiene haber encontrado pruebas experimentales que apoyan esta teoría². Ésta muestra que a la gente con una tendencia fuerte a obedecer a la autoridad se la puede convencer más fácilmente para que se comporte de modo bárbaro, por ejemplo, infligiendo a otros lo que cree que es una cantidad considerable de daño. Milgram piensa que sus datos contribuyen a explicar el comportamiento inhumano de los vigilantes de los campos de concentración así como las atrocidades cometidas por las tropas de los Estados Unidos durante la guerra del Vietnam.

² Se trata del célebre experimento Milgram sobre los efectos de la obediencia. Casi dos tercios de las personas que participaron en él llegaron a administrar lo que ellas creían que eran fuertes descargas eléctricas a alguien que no les había hecho nada simplemente porque creía estar participando en un experimento de laboratorio bajo la responsabilidad de unos científicos que eran los que impartían las órdenes.

LA LEGITIMIDAD

La legitimidad puede definirse simplemente como “lo ajustado a derecho”. Como tal es algo crucial a la distinción entre poder y autoridad. La legitimidad es la cualidad que convierte el poder desnudo en autoridad justa. Confiere a una orden o un mandato un carácter de autoridad, vinculante asegurando así que se obedezca por sentido del deber antes que por temor. Ciertamente hay una relación estrecha entre la legitimidad y la autoridad y los dos términos a veces se emplean de modo indistinto. En el uso ordinario en todo caso se suele decir que las personas tienen autoridad en tanto que se describen los sistemas políticos como legítimos. Es más, gran parte de la teoría política equivale a un debate acerca de cuándo y sobre qué base es legítimo el Estado. Esta cuestión es de importancia vital porque, como se dijo más arriba, en ausencia de legitimidad, el Estado sólo puede sostenerse mediante el temor, la intimidación y la violencia. Como dice Rousseau (véase pág. 276) en *El contrato social* ([1762] 2008): “El más fuerte nunca es lo suficientemente fuerte para ser siempre el señor a menos que transforme la fuerza en derecho y la obediencia en sentido del deber”.

No obstante el concepto de legitimidad está rodeado de profundos desacuerdos. El significado más usado se deriva, una vez más, de Weber. Weber entiende que la legitimidad se refiere nada más ni menos que a la creencia en el “derecho a gobernar”, esto es, una *creencia* en la legitimidad. En otras palabras, siempre que el pueblo esté dispuesto a acatarlo cabe describir el sistema político como legítimo. Esto contrasta claramente con la inclinación de la mayoría de los filósofos políticos que tratan de identificar una base moral o racional de legitimidad, sosteniendo que hay una diferencia clara y objetiva entre las formas legítimas e ilegítimas de dominación. Por ejemplo Aristóteles (véase pág. 93) sostiene que el Estado es legítimo sólo si actúa en beneficio del conjunto de la sociedad antes que en el de los intereses egoístas de los gobernantes en tanto que Rousseau afirma que es legítimo si se basa en la “voluntad general”. En la *Legitimación del poder* (1991) David Beetham intenta elaborar un concepto científico-social de legitimidad que difiere significativamente del de Weber. Desde el punto de vista de Beetham definir la legitimidad como nada más que una “creencia en la legitimidad” es ignorar cómo ésta se haya establecido. El asunto queda así en manos de los poderosos que pueden estar en situación de manufacturar lo que parezca ajustado a derecho mediante campañas de relaciones públicas y cosas similares. En consecuencia Beetham propone que sólo quepa hablar de poder legítimo cuando se cumplan tres condiciones. Primera: el poder debe ejercerse según normas establecidas, ya sea en códigos legales formales o en convenciones informales. Segunda: estas normas deben estar justificadas en función de creencias compartidas de los gobernantes y los gobernados. Tercera: la legitimidad debe demostrarse mediante la expresión del consentimiento por parte de los gobernados.

Además del desacuerdo acerca del significado del término, también hay un debate acerca de los *medios* a través de los cuales se legitima el poder o lo que se conoce como “proceso de legitimación”. Según Beetham puede sostenerse que la legitimidad recae solamente sobre regímenes que ejercen el poder según principios establecidos y aceptados, especialmente regímenes que gobiernan sobre la base de consentimiento popular. Otros autores, sin embargo, sostienen que la mayoría de los regímenes, si no todos, intentan manufacturar la legitimidad manipulando lo que sus ciudadanos conocen, piensan o creen. En efecto la legitimidad puede simplemente ser una forma de hegemonía o dominación ideológicas. Asimismo se plantean cuestiones acerca de cuándo, cómo y porqué pierden la legitimidad los sistemas políticos y sufren lo que se llama “crisis de legitimidad”. Una crisis de legitimidad es algo especialmente serio desde el momento en que siembra dudas sobre la misma supervivencia del régimen o del sistema político: ningún régimen se ha mantenido permanentemente sólo a través del ejercicio de la coerción.

El constitucionalismo y el consentimiento

A menudo se presenta a la democracia liberal como la única forma estable de Estado con éxito. Su virtud, sostienen sus partidarios, es que contiene los medios de su propia preservación: es capaz de garantizar una legitimidad continuada asegurando que el poder del Estado no es irrestricto o arbitrario sino que, antes bien, se ejerce de acuerdo con los deseos, preferencias e intereses del público en general. Esto se consigue mediante dos procedimientos principales. En primer lugar tales regímenes actúan dentro de ciertas “normas de poder” que toman la forma de algún tipo de Constitución. Estas normas garantizan que se protege la libertad individual y el poder del Estado está limitado. En segundo lugar las democracias liberales proporcionan una base de consentimiento popular bajo la forma de elecciones periódicas, abiertas y competitivas. Desde este punto de vista la legitimidad se fundamenta en la obediencia voluntaria y racional de los gobernados. El Estado sólo es legítimo si responde a la presión popular.

En su sentido más simple cabe entender que una constitución son las reglas que gobiernan el Estado. Las Constituciones son por tanto conjuntos de normas que asignan deberes, poderes y funciones a las diversas instituciones del Estado y definen la relación entre los individuos y el Estado. Al hacerlo así las Constituciones definen y limitan el poder del gobierno impidiendo que el gobierno actúe simplemente como quiera. Sin embargo, la Constitución puede tomar una serie de formas diferentes. En la mayoría de los países y en prácticamente todas las democracias liberales existen las llamadas Constituciones codificadas o “escritas”. Estas reúnen un conjunto de normas constitucionales fundamentales en un solo documento, “la Constitución”. El primer ejemplo de tal documento fue la Constitución de los Estados Unidos, redactada por la

Convención de Filadelfia de 1787. La Constitución “escrita” es una forma de ley superior o suprema que está por encima de las leyes ordinarias aprobadas por el legislativo. De esta forma las constituciones codificadas incorporan las principales normas constitucionales e invisten a los tribunales con el poder de la revisión judicial haciéndolos así los “guardianes de la Constitución”. En un escaso número de democracias liberales —los únicos ejemplos son el Reino Unido e Israel— no existe tal documento codificado. En estas llamadas “Constituciones no escritas” la autoridad constitucional suprema reside, en teoría, en el órgano legislativo, en el caso del Reino Unido, el Parlamento. Cabe encontrar otras normas constitucionales en fuentes tan diversas como las convenciones, el derecho consuetudinario y la doctrina constitucionalista.

Las constituciones confieren legitimidad a un régimen haciendo que el gobierno sea una actividad regulada por normas. Los gobiernos constitucionales, por lo tanto, ejercen autoridad legal-racional y sus poderes derivan de la Constitución. Históricamente la demanda de Estado constitucional surgió cuando se cuestionó la pretensión anterior de que la legitimidad se basaba en la voluntad de Dios, esto es, el derecho divino de la reyes. No obstante la mera existencia de una Constitución no asegura por sí misma que el poder del Estado se ejerza con arreglo a derecho. En otras palabras, las Constituciones no se limitan a conferir legitimidad sino que ellas mismas son cuerpos de normas que están sometidas a cuestiones de legitimidad. En realidad, como recuerda Beetham, una Constitución confiere legitimidad solamente cuando sus principios reflejan valores y creencias ampliamente compartidos en la sociedad. El poder del Estado en consecuencia es legítimo si se ejerce de acuerdo con normas que sean razonables y aceptables a ojos de los gobernados. Por ejemplo, a pesar de la promulgación de cuatro constituciones sucesivas —en 1918, 1924, 1936 y 1977— la Unión Soviética sólo consiguió un éxito relativo en materia de legitimidad. Esto fue así porque muchas de las provisiones de esas constituciones, especialmente las que estipulaban derechos individuales, nunca se respetaron y porque los principios fundamentales como el monopolio del poder del Partido Comunista simplemente no se correspondían con los valores y aspiraciones del grueso del pueblo soviético.

La conformidad con las normas aceptadas puede ser una condición necesaria de la legitimidad, pero no es suficiente. Los Estados constitucionales pueden fracasar en la tarea de establecer la legitimidad si, de algún modo, no aseguran que el Estado descansa sobre el consentimiento o el acuerdo del pueblo. La idea del consentimiento proviene de la teoría del contrato social y de la creencia de que el Estado surge en cierto modo del acuerdo voluntario entre los individuos libres. John Locke (véase pág. 304), por ejemplo, es perfectamente consciente de que el Estado no ha surgido en la práctica de un contrato social pero sostiene que los ciudadanos deben comportarse como si así fuera. En consecuencia, elabora la noción de “consentimiento tácito”, un acuerdo presupuesto entre los ciudadanos a fin de obedecer la ley y respetar el Estado. Sin embargo si el consentimiento ha de conferir legitimidad a un régimen tiene que tomar la forma no de un acuerdo implícito sino de una participación voluntaria y activa en

la vida política de la comunidad. La participación política es, así, la expresión activa del consentimiento.

Muchas formas de dominación política han tratado de conseguir legitimidad fomentando expresiones de consentimiento popular. Esto es cierto incluso en el caso de dictaduras fascistas como la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler en las que se hicieron esfuerzos considerables para movilizar el apoyo de las masas a favor del régimen mediante plebiscitos, concentraciones, desfiles, manifestaciones, etc. No obstante la forma más común de demostrar el consentimiento popular es a través de las elecciones. Incluso los Estados de partido único, como los regímenes comunistas ortodoxos consideraron deseable mantener elecciones en la esperanza de generar legitimidad. Sin embargo, como eran elecciones de un solo partido y un solo candidato su significación se reducía a su valor de propaganda. En realidad los votantes raramente consideran que las elecciones no competitivas sean una forma significativa de participación política o como una oportunidad para expresar consentimiento voluntario. Por el contrario los sistemas electorales abiertos y competitivos que suelen encontrarse en las democracias liberales ofrecen a los ciudadanos una posibilidad de elección significativa y, de este modo, les dan la posibilidad de echar a los partidos y políticos que se piensa que han fracasado. En tales circunstancias el acto de votar es una verdadera expresión de consentimiento activo. Desde esta perspectiva puede decirse que los regímenes democráticos liberales mantienen la legitimidad gracias a su disposición a compartir el poder con el público en general.

La hegemonía ideológica

La imagen convencional de las democracias liberales es que cuentan con legitimidad porque, por un lado, respetan la libertad individual y, por otro, responden a la opinión pública. No obstante los críticos sostienen que el constitucionalismo y la democracia son poco más que una fachada que oculta la dominación de la “elite del poder” o la “clase dominante”. Algunos neomarxistas, como Ralph Miliband (1982), por ejemplo, han entendido la democracia liberal como una “democracia capitalista” sosteniendo que en su interior hay sesgos que sirven a los intereses de la propiedad privada y que aseguran la estabilidad del capitalismo a largo plazo. Dado que el sistema capitalista se basa en un poder desigual de clase, los marxistas se han resistido a aceptar que la legitimidad de estos sistemas esté basada verdaderamente sobre la obediencia voluntaria y el consentimiento social. Los pensadores radicales en la tradición marxista y anarquista, como resultado, han adoptado un enfoque más crítico respecto del proceso de legitimación, un enfoque que subraya el grado en el que la manipulación y adoctrinamiento ideológico producen legitimidad.

Se admite con carácter general que el control ideológico se puede emplear para mantener la estabilidad y generar legitimidad. Así se refleja, por ejemplo, en el enfoque “radical” del poder, considerado más arriba, que pone el acento sobre la capacidad de manipular las necesidades humanas. Los ejemplos más claros de manipulación ideológica se encuentran en los regímenes totalitarios que propagan una “ideología oficial” y suprimen sin contemplaciones todos los credos, doctrinas y creencias rivales. Los medios por los cuales se consigue esto son también claros: la educación se reduce a un proceso de adoctrinamiento ideológico, los medios de comunicación se convierten en una máquina de propaganda, las creencias “erróneas” se someten a estricta censura, la oposición política se erradica brutalmente, etc. De esta forma el nacionalsocialismo se convirtió en una religión estatal en la Alemania nazi como lo fue el marxismo-leninismo en la Unión Soviética.

No obstante los marxistas sostienen que pueden identificar un proceso similar en las democracias liberales. A pesar de la existencia de sistemas competitivos de partidos, de grupos de presión autónomos, una prensa libre y libertades civiles garantizadas constitucionalmente los marxistas afirman que las democracias liberales están dominadas por lo que llaman la “ideología burguesa”. El concepto de “ideología” ha tenido una historia muy accidentada sobre todo porque se le han adjudicado significados muy distintos. Lo acuñó Destutt de Tracy en 1796 para describir una nueva “ciencia de las ideas”. Este significado, sin embargo, no sobrevivió a la Revolución francesa y el término reaparece en el siglo XIX en los escritos de Karl Marx (véase pág. 417). En la tradición marxista la “ideología” denota un conjunto de ideas que tiende a ocultar las contradicciones sobre las que se basan todas las sociedades de clase. Las ideologías por lo tanto propagan la falsedad, el engaño y la mistificación. No obstante cumplen una función social muy importante: estabilizan y consolidan el sistema de clases a base de reconciliar a los explotados con su explotación. La ideología por tanto actúa en interés de una “clase dominante” que controla el proceso de producción intelectual tan completamente como controla el proceso de producción material. En una sociedad capitalista, por ejemplo, la burguesía domina la vida educativa, cultural, intelectual y artística. Como lo exponen Marx y Engels en *La ideología alemana* ([1846] 1970), “en cada época las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes”.

Esto no implica sin embargo que estas “ideas dominantes” monopolicen la vida intelectual y excluyan todos los puntos de vista rivales. Es más, los marxistas contemporáneos reconocen claramente que hay una competición cultural, ideológica y política pero subrayan que esta competición es desigual por cuanto las ideas y puntos de vista que defienden el orden capitalista gozan de una ventaja aplastante sobre las ideas que lo cuestionan o desafían. De hecho este adoctrinamiento puede incluso tener más éxito por cuanto actúa por debajo de las ilusiones de libertad de expresión, competencia abierta y pluralismo político. El exponente más importante de este punto de vista es Antonio Gramsci (véase pág. 108) quien advierte del grado en que el sistema de clases se apoya no solamente en la desigualdad de poder económico y político sino también

en lo que llama “hegemonía” burguesa, esto es, el ascendiente o dominación de las ideas burguesas en todas las esferas de la vida. Las consecuencias de la dominación ideológica están claras: engañado por las teorías y filosofías burguesas, el proletariado será incapaz de alcanzar la conciencia de clase y no podrá realizar su potencial revolucionario. Seguirá siendo una “clase en sí” y no llegará nunca a ser lo que Marx llamaba una “clase para sí”.

Análoga línea de pensamiento es la que sigue lo que se llama “sociología del conocimiento”. Ésta se ha considerado a veces como una alternativa a la creencia marxista en una ideología “dominante” o gobernante. Uno de los padres fundadores de esta escuela de sociología, Karl Mannheim (1893-1947) describe su objetivo como el de “descubrir las raíces sociales del conocimiento”. Mannheim (1960) sostiene que el modo en el que “los hombres piensan realmente” se puede deducir de su posición en la sociedad y de los grupos sociales a los que pertenecen cada uno de los cuales tiene su forma especial de mirar al mundo. Las “ideologías” por lo tanto están “determinadas socialmente” y reflejan las circunstancias sociales y las aspiraciones de los grupos que las desarrollan. En *La construcción social de la realidad* (1971) Berger y Luckmann ampliaron este análisis al sostener que no solamente los credos e ideologías organizados sino todo lo que pasa por “conocimiento” en la sociedad está socialmente construido. La importancia política de este análisis consiste en subrayar en qué medida ven los seres humanos el mundo no como es sino como *piensan* que es o como la sociedad les dice que es. La sociología del conocimiento tiene consecuencias radicales para cualquier noción de legitimidad por cuanto supone que no cabe considerar a los individuos simplemente como actores independientes y racionales, capaces de distinguir formas legítimas de dominación de las no legítimas. En pocas palabras, la legitimidad es siempre una construcción social.

Una de las versiones contemporáneas más influyentes del proceso de manipulación ideológica lo ha elaborado el intelectual radical y teórico anarquista estadounidense Noam Chomsky. En obras como *La manufactura del consentimiento* (1994, con Edward Herman) Chomsky propone un “modelo de propaganda” de los medios de comunicación que explica cómo las mismas estructuras de los medios desfiguran las noticias y los reportajes políticos. Esta distorsión actúa a través de una serie de “filtros” como el impacto de la propiedad privada sobre los activos de los medios, la sensibilidad a los puntos de vista y las preocupaciones de los anunciantes y patrocinadores y la recepción de noticias e información de los “agentes del poder” como los gobiernos o las “empresas de pensamiento” (*think tanks*). El análisis de Chomsky subraya el grado en que los medios de masas pueden subvertir o impedir la democracia ayudando así, en especial en los Estados Unidos, a movilizar apoyo popular para objetivos exteriores imperialistas. Sin embargo el modelo de ideología dominante de los medios de comunicación también se enfrenta a posiciones críticas. Las objeciones incluyen que subestima el tiempo que la prensa y los medios audiovisuales, especialmente los de titularidad pública dedican a los puntos de vista y movimientos contrarios al sistema. Además, la presunción de que el producto de los medios determina las actitudes políticas es determinista

e ignora la función que cabe a los valores propios de la gente a la hora de filtrar y quizá resistir los mensajes de los medios.

La crisis de legitimación

Tanto si la legitimidad procede del consentimiento voluntario como si es manufacturada por medio del adoctrinamiento ideológico, resulta esencial, como ya se ha dicho para el mantenimiento de cualquier sistema de dominación política. Por tanto la atención de los estudiosos se ha concentrado no sólo en la maquinaria a través de la cual se mantiene la legitimidad sino también en las circunstancias en que se cuestiona la legitimidad de un régimen y, cómo éste, finalmente, quiebra. En *Crisis de legitimación* (1975) el neomarxista Jürgen Habermas (véase pág. 316) sostiene que en las democracias liberales hay “tendencias de crisis” que desafían la estabilidad de esos regímenes socavando su legitimidad. El núcleo de este argumento es la tensión entre la empresa privada o la economía capitalista por un lado y un sistema político democrático por otro. En efecto, el sistema de la democracia capitalista puede ser inherentemente inestable.

El proceso democrático obliga al gobierno a dar respuesta a las presiones populares bien porque los partidos políticos rivalizan entre sí por alcanzar el poder o porque los grupos de presión plantean incesantes demandas a los políticos una vez que alcanzan el poder. Esto se refleja en el ascenso inexorable del gasto público y la expansión progresiva de las responsabilidades del Estado, especialmente en la vida económica y social. Anthony King (1975) ha descrito el problema como el de la “sobrecarga” del Estado. El Estado está sobrecargado simplemente porque, al tratar de satisfacer las demandas que se les hacen, los políticos democráticos aplican políticas que amenazan la salud y la supervivencia a largo plazo del orden económico capitalista. Por ejemplo, el creciente gasto público crea una crisis fiscal en la que los elevados impuestos desaniman a las empresas y el creciente endeudamiento del Estado lleva a una elevada inflación permanentemente. El análisis de Habermas sostiene que las democracias liberales no pueden satisfacer de modo permanente las demandas populares de seguridad social y derechos de bienestar y las exigencias de una economía de mercado basada en el beneficio privado. Obligadas a resistir a las presiones democráticas o arriesgar el colapso económico las democracias capitalistas, desde su punto de vista, encontrarán cada vez más difícil mantener la legitimidad.

Hasta cierto punto los temores de una crisis de legitimidad dieron una imagen excesivamente pesimista de la política democrática a partir de 1970. Habermas sostenía haber identificado “tendencias de crisis” que superan la capacidad de control de las democracias liberales. En la práctica sin embargo el mecanismo electoral permite a las democracias liberales ajustar sus políticas

en respuesta a las demandas competitivas permitiendo así que el sistema en su conjunto retenga un elevado grado de legitimidad incluso aunque algunas políticas concretas puedan suscitar críticas y ser impopulares. Gran parte de la política democrática liberal por tanto implica oscilaciones entre las políticas intervencionistas y las de libre mercado y vuelta a empezar a medida que el poder alterna entre gobiernos de izquierda y gobiernos de derecha. En cierto sentido, no obstante, cabe considerar el ascenso de la nueva derecha desde los años de 1970 como una respuesta a la crisis de legitimación. En primer lugar la nueva derecha reconoce que la cuestión de la “sobrecarga” surge en parte de la idea de que el Estado pueda resolver todos los problemas, económicos, sociales y políticos y que lo hará. En consecuencia, los políticos de la nueva derecha, como Reagan en los Estados Unidos y Thatcher en el Reino Unido quisieron reducir las expectativas populares acerca del Estado. Lo hicieron tratando de transferir la responsabilidad del Estado al individuo. Entendían que el bienestar era en gran medida cuestión de responsabilidad individual y así animaban a los individuos a proveer por sí mismos a través del trabajo duro, el ahorro, los seguros médicos, los planes privados de pensiones, etc. Además el paro dejó de considerarse como algo que afectara al Estado: existe una tasa natural de desempleo que subirá si los trabajadores piden salarios que “los sitúan fuera del mercado de trabajo”.

Yendo al fondo de las cosas la nueva derecha intentó cuestionar y rechazar finalmente las teorías y valores que habían venido legitimando con anterioridad la expansión progresiva de las responsabilidades del Estado. En este sentido el plan de la nueva derecha equivalía a un “proyecto hegemónico” que trataba de establecer la ascendencia de un conjunto rival de valores y teorías favorables al mercado. Ello equivalía a una filosofía pública que ensalzaba un rudo individualismo y denigraba el Estado “niñera”. En dicho proyecto suenan dos temas: el neoliberal y el neoconservador. Las teorías neoliberales intentan reafirmar la autonomía del mercado proclamando, en esencia, que “como mejor funciona la economía es cuando el Estado no interfiere en ella”. A este respecto se presenta la vida económica y social como una esfera privada sobre la que el Estado carece de toda influencia legítima. Por su lado los neoconservadores reclaman la restauración de la autoridad, el orden y la disciplina. En realidad esta actitud refleja un deseo de fortalecer la autoridad del Estado al menos en relación con lo que la nueva derecha considera que es su función propia: ley y orden, moralidad pública y defensa.

Así como los regímenes democráticos liberales se han mantenido relativamente inmunes frente a las crisis de legitimación no cabe decir lo mismo de los Estados democráticos liberales del mundo en desarrollo. Pocos países del mundo en desarrollo han encontrado fácil mantener sistemas políticos basados en una lucha abierta y competitiva por el poder y el respeto por una serie significativa de libertades civiles. Aunque un número creciente de estos ha adoptado rasgos democráticos liberales aquellos que han alcanzado un éxito permanente, como en el caso de la India siguen siendo pocos. Los experimentos democráticos liberales han terminado a veces en golpes militares o en el surgimiento de gobiernos

de partido único. Algunos de estos casos presentan los síntomas de una crisis de legitimación. Por ejemplo problemas estructurales como el subdesarrollo crónico y excesiva dependencia de las cosechas comerciales, el endeudamiento con los bancos occidentales, etc., hacen que sea difícil, quizá imposible, que los regímenes del mundo en desarrollo satisfagan las expectativas que levanta el Estado democrático. Además la democracia multipartidista a menudo aparece como inadecuada e incluso cabe considerarla como un obstáculo cuando la sociedad se enfrenta a un objetivo único que a todo se impone: la necesidad de desarrollo social. Desde otro punto de vista, sin embargo, es cuestionable que tales regímenes hayan sido jamás legítimos en cuyo caso su quiebra no puede describirse como una crisis de legitimación. Los regímenes democráticos liberales son la herencia que los antiguos colonos dejaron a los Estados de reciente independencia y reflejan valores como el individualismo y la competitividad que son ajenos a gran parte del mundo en desarrollo.

El colapso de los regímenes comunistas ortodoxos en Europa oriental y la Unión Soviética entre 1989 y 1991 ofrece un ejemplo particularmente bueno de una crisis de legitimación o una serie de crisis de legitimación. Estas crisis tienen una dimensión política, económica y social. Políticamente los regímenes comunistas ortodoxos eran Estados de partido único controlados por un partido comunista “dominante” cuya influencia abarcaba virtualmente todos los grupos de la sociedad. Económicamente las economías de planificación centralizada que funcionaban dentro de tales regímenes resultaron ser muy ineficientes e incapaces de generar la amplia, aunque desigual, prosperidad que se encuentra en el Occidente capitalista. Socialmente los regímenes comunistas ortodoxos se vieron socavados por sus mismos logros: la industrialización y la extensión de la educación de masas crearon un cuerpo de ciudadanos mejor informado y cada vez más sofisticado cuya demanda de libertades civiles y bienes de consumo que se suponían accesibles en Occidente simplemente sobrepasaron las capacidades del régimen de responder. Estos factores fueron socavando cada vez más la legitimidad del comunismo ortodoxo provocando posteriormente manifestaciones de masas en 1989 en Europa oriental y en la Unión Soviética en 1991.

Resumen

1. El poder es un concepto central para la comprensión y la práctica de la política. Puede ejercerse en tres niveles: por medio de la capacidad para tomar decisiones o influir sobre ellas, por medio de la capacidad para determinar el orden del día e impedir que se adopten decisiones y por medio de la capacidad para manipular lo que la gente piensa y quiere.
2. El poder es la *capacidad* para influir en el comportamiento de los otros basada en la capacidad para premiar o castigar. Por el contrario la autoridad es el *derecho* a influir en los otros basado en su deber reconocido de obedecer. Weber distingue entre tres clases de autoridad: autoridad tradicional, basada en la costumbre y la historia, autoridad carismática, el poder de la personalidad y autoridad legal-racional derivada de los poderes formales asociados a un puesto o cargo.
3. La autoridad provoca profundos desacuerdos políticos e ideológicos. Algunos autores la consideran esencial para el mantenimiento de una sociedad ordenada, estable y saludable pues proporciona a los individuos directrices claras y apoyo. Otros advierten de que la autoridad tiende a ser la enemiga de la libertad y que socava la razón y la responsabilidad moral; la autoridad tiende a desembocar en autoritarismo.
4. La legitimidad quiere decir que un sistema político se ajusta a derecho. Es crucial para la estabilidad y la supervivencia a largo plazo de un sistema de dominación porque éste se considera justificado y aceptable. La legitimidad puede requerir conformidad con normas constitucionales generalmente aceptadas y amplio apoyo público pero también se puede “manufacturar” por medio de un proceso de manipulación ideológica y control en provecho de unas elites políticas y sociales.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Almond, G. y Verba, S. *The Civic Culture Revisited*. Princeton University Press, 1980.
- Barnes, B. *La naturaleza del poder*. Sevilla: Pomares-Corredor, 1990.
- Barry, B. (Ed.) *Power and Political Theory*. Londres: Wiley, 1976.
- Beetham, D. *The Legitimation of Power*. Londres: Macmillan, 1991.
- Bocock, R. *Hegemony*. Londres: Tavistock, 1986.
- Dowding, K. *Power*. Buckingham: Open University Press, 1996.
- Flathman, R. *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*. University of Chicago Press, 1980.
- Foucault, M. *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1980.
- Lukes, S. (Ed.) *Power*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Raz, J. (Ed.) *Authority*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Wolff, R.P. *In Defence of Anarchism*. Nueva York: Harper & Row, 1970.

CAPÍTULO 6

EL DERECHO, EL ORDEN Y LA JUSTICIA

Introducción.
El derecho.
El orden.
La justicia.
Resumen.
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

El derecho se encuentra en todas las sociedades modernas y generalmente se lo considera como el fundamento mismo de la existencia civilizada. El derecho ordena la vida de los ciudadanos; les dice lo que *tienen que hacer*; establece prohibiciones que indican lo que los ciudadanos *no pueden hacer*; y adjudica títulos definiendo lo que los ciudadanos tienen *derecho* a hacer. Aunque generalmente se acepta que el derecho es un rasgo necesario de cualquier sociedad sana y estable hay mucho debate acerca de su naturaleza y función. Por ejemplo, hay opiniones contrarias acerca del origen y la función que cabe al derecho. El derecho ¿libera u oprime? Las leyes ¿existen para salvaguardar a todos los individuos y promover el bien común o bien meramente sirve los intereses de los pocos propietarios privilegiados? Asimismo hay desacuerdo acerca de la relación entre el derecho y la moralidad. El derecho ¿impone pautas morales? ¿Debería hacerlo? ¿Cuánta libertad debe el derecho reconocer al individuo y en qué materias?

Estas cuestiones se relacionan asimismo con la necesidad de seguridad personal y orden social. Es más, en boca de los políticos a veces parece que los conceptos de orden y ley se funden en la noción compuesta de “ley y orden” (orden público). Al articular conjuntamente estas dos ideas el derecho aparece como el instrumento principal a través del cual se mantiene el orden, pero plantea una serie de problemas. En concreto el orden ¿puede sólo asegurarse por medio de un sistema de imposición de normas y de castigos o puede surgir de modo natural a través de la influencia de la solidaridad social y el buen sentido racional? Por último se plantea el complejo problema de la relación entre el derecho y la justicia. ¿Es la finalidad del derecho asegurar que se haga justicia y, en todo caso, qué implica esto? Además, ¿cómo puede distinguirse entre leyes justas e injustas y, en concreto, ¿supone esta distinción que en ciertas condiciones cabe justificar que se quebrante la ley?

EL DERECHO

El término “ley” se emplea en una amplia variedad de enfoques. En primer lugar encontramos las leyes científicas o lo que se llama leyes descriptivas. Estas describen pautas regulares o necesarias de comportamiento que se encuentran en las ciencias naturales, por ejemplo en las leyes del movimiento y la termodinámica que postulan los físicos. Pero esta noción de ley también la han empleado los teóricos sociales en un intento de señalar las pautas predecibles e incluso inevitables del comportamiento social. Así puede verse en la afirmación de Engels de que Marx (véase pág. 417) descubrió las “leyes” del desarrollo histórico y social y en las llamadas “leyes” de la oferta y la demanda que formula la teoría económica. Una concepción distinta, sin embargo, entiende la ley en sentido general como un medio de imponer normas y pautas de comportamiento social. En consecuencia los sociólogos conocen distintas formas de leyes en todas las sociedades organizadas que van desde procesos informales que suelen encontrarse en sociedades tradicionales hasta los ordenamientos jurídicos formales típicos de las sociedades modernas. Por el contrario los teóricos políticos han tendido a ver en la ley algo más específico, esto es, una institución social distinta claramente separada de otras reglas o normas sociales y que sólo se encuentra en las sociedades modernas.

En sentido general el derecho comprende una serie de reglas que incluye, como se decía más arriba, mandatos, prohibiciones y títulos. No obstante ¿qué distingue al derecho, a la ley de otras reglas sociales? En primer lugar la ley la hace el Estado y es de aplicación al conjunto de la sociedad. En este sentido la ley refleja “la voluntad del Estado” y por lo tanto prevalece sobre todas las demás normas y reglas sociales. Por ejemplo, el hecho de cumplir las reglas del club deportivo, la iglesia o el sindicato no otorga inmunidad a los ciudadanos que hayan quebrantado la “ley del país”. En segundo lugar la ley es de cumplimiento obligado. No se permite a los ciudadanos decidir qué leyes obedecen y qué leyes ignoran porque la ley está respaldada por un sistema coactivo y de castigos. En tercer lugar la ley tiene una condición “pública” por cuanto consiste en reglas publicadas y reconocidas. Esto se consigue parcialmente aprobando la ley mediante un procedimiento legislativo formal y generalmente público. Además las penas previstas por violar la ley son predecibles y se pueden anticipar mientras que el arresto y detención arbitrarios tienen un carácter aleatorio y dictatorial. En cuarto lugar la ley se reconoce habitualmente como vinculante para aquellos a quienes se dirige, incluso aunque determinadas leyes puedan considerarse “injustas” o “inicias”. Por lo tanto el derecho es algo más que un conjunto de mandatos que se imponen puesto que incluye pretensiones morales que suponen que las normas legales *deben* obedecerse.

El imperio de la ley

El imperio de la ley es un principio constitucional respetado con intensa devoción en los Estados democráticos liberales. En esencia se refiere simplemente al principio de que la ley debe “imperar”, que debe proporcionar el marco dentro del cual actúan todos los ciudadanos y que ninguno puede traspasar, sea ciudadano privado o cargo público. El principio del imperio de la ley deriva de una teoría liberal del derecho establecida de antiguo. Desde John Locke (véase pág. 304) en adelante los liberales han considerado el derecho no como una restricción del individuo sino como una garantía esencial de su libertad. Sin la protección de la ley cada persona está constantemente bajo la amenaza de cualquier otro miembro de la sociedad, al igual que éste lo está bajo la de aquel. El peligro que encierra el comportamiento individual no restringido se muestra gráficamente con la expresión de “estado de naturaleza”. El propósito fundamental del derecho es, por tanto, proteger los derechos individuales que, desde el punto de vista de Locke son el derecho a la vida, la libertad y la propiedad.

La virtud suprema del imperio de la ley es, pues, que sirve para proteger al ciudadano individual frente al Estado, que asegura un “gobierno de leyes y no de hombres”. Esta es la idea comprendida en el concepto alemán de *Rechtsstaat* (Estado de derecho), un Estado basado en el derecho que se acabó aceptando en toda Europa continental y alentó el desarrollo de ordenamientos jurídicos profesionales y codificados. El imperio de la ley, sin embargo, tiene un carácter inconfundiblemente angloamericano. En los Estados Unidos la supremacía de la ley está clara en la de la Constitución, en el sistema de frenos y contrapesos que establece y en los derechos individuales comprendidos en la Declaración de derechos. Todo ello queda claro en las enmiendas constitucionales quinta y décima cuarta que prohíben específicamente al gobierno federal y a los de los estados negar a nadie la vida, la libertad y la propiedad sin el “debido proceso legal”. La doctrina del “debido proceso” no solamente coarta el poder discrecional de los cargos públicos sino que también consagra una serie de derechos individuales, especialmente el derecho a un juicio justo y a la igualdad ante la ley. Al propio tiempo también otorga un considerable poder a los jueces que, al interpretar la Constitución determinan de modo efectivo el ámbito propio de la acción del gobierno.

Por el contrario la concepción británica del imperio de la ley lo ha visto como algo típico de los sistemas constitucionales no codificados en los que los derechos y los deberes están arraigados en el derecho consuetudinario, esto es, leyes derivadas de costumbres y tradiciones antiguas. El estudio clásico de este enfoque se encuentra en A.V. Dicey *Introducción al estudio del derecho de la Constitución* ([1885] 1939). Desde el punto de vista de Dicey el imperio de la ley tiene cuatro rasgos. Primero: nadie debe ser castigado salvo por haber violado la ley. Se trata del rasgo fundamental del imperio de la ley ya que distingue entre el Estado sometido a la ley y el arbitrario y viene a decir que donde hay imperio de la ley el Estado no puede hacer lo que le plazca. Por

ejemplo, no puede castigar a los ciudadanos simplemente porque objete a sus opiniones o rechace su comportamiento. Segundo, el imperio de ley precisa de lo que Dicey llamó “igual sujeción a la ley” conocido vulgarmente como igualdad ante la ley. Dicho simplemente, la ley no tiene porqué tener en consideración a las personas, no debe discriminar a la gente por razón de la raza, el sexo, las creencias religiosas, la procedencia social, etc y debe aplicarse por igual a los ciudadanos ordinarios y a los cargos públicos. Tercero si se viola la ley la pena debe ser inevitable. La ley sólo puede “imperar” si se aplica siempre y en todas las circunstancias; la ley impera selectivamente cuando unos criminales son procesados y otros, no. Por último el imperio de la ley requiere que los derechos y libertades del individuo estén comprendidos en la “ley ordinaria” del país. Esto asegurará, cree Dicey, que cuando se violan los derechos del individuo los ciudadanos puedan acudir al amparo de los tribunales.

Aunque Dicey entienda que el imperio de la ley es algo típico del sistema de gobierno de Gran Bretaña y de los países a su imagen y semejanza, hay una serie de aspectos en los que el Reino Unido ofrece un ejemplo realmente pobre del imperio de la ley. Por ejemplo, aunque Dicey se esforzó por reconciliar a los dos cabe afirmar que la soberanía parlamentaria, el principio central de la Constitución no escrita de Gran Bretaña, viola la idea misma del imperio de la ley. Es difícil sostener que la ley “imperar” si el propio legislativo no está vinculado por ningún tipo de limitaciones externas. Este problema se ha agravado por el crecimiento del poder ejecutivo y el control eficaz que el gobierno del día ejerce sobre el Parlamento, cosa posible a causa de la disciplina de partido. Por este motivo Lord Hailsham (1976) describe el sistema de gobierno del Reino Unido como una “dictadura electiva”. Además y a pesar de la aprobación de la Ley de Derechos Humanos de 1998 es el Parlamento y no los tribunales el que tiene la función más importante a la hora de determinar el alcance de la libertad civil. En consecuencia es posible que el establecimiento de un verdadero imperio de la ley en el Reino Unido precise una reforma constitucional de largo alcance, incluida la codificación de la Constitución, la aprobación de una Declaración de derechos protegida y el establecimiento de una clara separación de poderes entre el legislativo y el ejecutivo.

En su sentido más amplio el imperio de la ley es un principio esencial democrático liberal en el que coinciden ideas como el constitucionalismo y el Estado limitado a las que aspira la mayor parte de los Estados modernos. El imperio de la ley impone restricciones importantes acerca de cómo se aprueba la ley y cómo se aplica. Por ejemplo sostiene que la ley debe ser “general” en el sentido de que se aplica a todos los ciudadanos y no selecciona a individuos o grupos concretos para hacerlos objeto de tratamiento especial, para bien o para mal. Asimismo es esencial que los ciudadanos sepan “a qué atenerse” y, por tanto, la ley debe ser clara y accesible al público. La legislación retroactiva, por ejemplo, es claramente inaceptable, dado que pretende castigar a las personas por comportamientos que eran legales cuando se produjeron. Del mismo modo el imperio de la ley no suele considerarse compatible con las formas de castigo crueles e inhumanas. Sobre todo el principio presupone que los tribunales de-

ben ser imparciales y accesibles a todos. Esta tarea sólo puede realizarse si el poder judicial, cuya función es interpretar la ley y adjudicar entre las partes de un pleito, es independiente del gobierno. La independencia del poder judicial implica que los jueces están “por encima” o “fuera de la” maquinaria del Estado. En otros términos el derecho debe mantenerse estrictamente separado de la política.

No obstante el imperio de la ley también tiene sus críticos. Algunos, por ejemplo, sostienen que se trata de una tautología: decir que la ley “imperá” no es otra cosa que reconocer que los ciudadanos están obligados a obedecerla. En este sentido estricto el imperio de la ley se reduce a la afirmación de que “todo el mundo debe obedecer la ley”. Otros afirman que el principio no presta atención al contenido de la ley. Por ello mismo han sostenido que en el Tercer Reich y en la Unión Soviética se daba el imperio de la ley simplemente porque la opresión llevaba el disfraz de la legalidad. Incluso sus defensores más decididos reconocerán que aunque el imperio de la ley pueda ser una condición necesaria para el Estado justo, no es una condición suficiente. Los críticos marxistas van más lejos, incluso. Los marxistas (véase pág. 106) han considerado tradicionalmente que el derecho no es una salvaguardia de la libertad individual sino un medio para asegurar los derechos de propiedad y proteger el sistema capitalista. Para Marx el derecho, como la política y la ideología era parte de una “superestructura” condicionada por una “base” económica, en este caso, el modo capitalista de producción. El derecho protege así la propiedad privada, la desigualdad social y la dominación de clase. Las feministas (véase pág. 85) han puesto de relieve los sesgos que actúan dentro del ordenamiento jurídico, en este sentido sesgo a favor de los intereses de los hombres a expensas de las mujeres y que se deben al hecho de que el poder judicial y la profesión del derecho son predominantemente masculinos. Los teóricos multiculturalistas (véase pág. 247) sostienen a su vez que el derecho refleja los valores y actitudes del grupo cultural dominante y en consecuencia es indiferente a los valores y preocupaciones de los grupos minoritarios.

El derecho natural y el derecho positivo

La relación entre el derecho y la moralidad es uno de los problemas más complicados de la teoría política. Hace ya mucho tiempo que los filósofos vienen ocupándose de cuestiones relativas a la naturaleza del derecho, sus orígenes y su objetivo. Por ejemplo, ¿se limita el derecho a poner en práctica un conjunto de principios morales superiores o hay una distinción clara entre el derecho y la moral? ¿En qué medida impone el derecho de la comunidad pautas de comportamiento ético o debe hacerlo? Estas cuestiones apuntan al meollo de la distinción entre dos teorías contrarias del derecho: el derecho natural y el derecho positivo.

Superficialmente considerados el derecho y la moral son cosas muy diferentes. El derecho se refiere a una forma determinada de control social respaldada por medios coactivos. Define lo que *se puede* y lo que *no se puede* hacer. La moral por otro lado se ocupa de cuestiones éticas y de la diferencia entre lo “justo” y lo “injusto” y por lo tanto prescribe lo que *se debe* y lo que *no se debe* hacer. En un aspecto importante el derecho es un concepto más fácil de comprender que la moral. El derecho puede entenderse como un hecho social, tiene un carácter objetivo que puede estudiarse y analizarse. Por el contrario por su propia naturaleza la moral es una entidad subjetiva, un asunto de opinión o de juicio personal. Por este motivo a veces no está claro a qué se refiera el término “moral”. ¿Es la moral simplemente el conjunto de costumbres y convenciones que dominan dentro de una comunidad concreta, sus hábitos? ¿Tiene la moral que basarse en principios claramente definidos y bien establecidos, sean racionales o religiosos, que aprueban ciertas formas de comportamiento y condenan otras? ¿Son ideales morales lo que cada individuo puede imponerse a sí mismo? ¿Afecta la moral tan solo al individuo?

Aquellos pensadores que insisten en que el derecho se basa o debe basarse en un sistema moral suscriben algún tipo de teoría del “derecho natural”. Las teorías del derecho natural se retrotraen a Platón (véase pág. 42) y Aristóteles (véase pág. 93). Platón cree que por debajo de las formas siempre cambiantes de la vida social y política hay unas formas arquetípicas inmutables, las ideas, que solo conoce una elite ilustrada de filósofos reyes. Una sociedad “justa” por tanto es una en la que las leyes humanas se ajustan todo lo posible a esta sabiduría trascendental. Esta línea de pensamiento prosiguió con Aristóteles quien creía que el objetivo del derecho y de la vida social organizada era alentar a la humanidad a vivir de conformidad con la virtud. Desde esta perspectiva hay una ley perfecta, inmutable en el tiempo que proporciona la base para la ciudadanía y todas las demás formas de comportamiento social. Los pensadores medievales, como Tomás de Aquino (véase pág. 185) también dan por supuesto que las leyes humanas tienen una base moral. El derecho natural, sostiene el aquinatense puede entenderse mediante la razón natural que Dios nos ha dado y nos orienta en la búsqueda de la vida buena sobre la tierra.

Las exigencias del derecho natural se expresan a través de la idea de los derechos naturales. Se considera que la humanidad recibe los derechos naturales

de Dios o de la naturaleza. Pensadores como Locke y Thomas Jefferson (véase pág. 219) proponen que el objetivo del derecho de los hombres es proteger esos derechos otorgados por Dios e inalienables. Con el ascenso del racionalismo y del pensamiento científico en el siglo XIX pasaron de moda las teorías del derecho natural. Sin embargo el siglo XX ha sido testigo de la resurrección de estas ideas, precipitada, en parte, por el disfraz de legalidad tras el que se ocultaron el terror nazi y el estalinista. El deseo de establecer un conjunto de valores morales superiores por referencia al cual pudiera juzgarse el derecho nacional fue uno de los problemas con los que hubieron de tratar los procesos de Nuremberg (1945-1946). Bajo los auspicios de las por entonces recientemente creadas Naciones Unidas se procesó a altas personalidades nazis por crímenes de guerra incluso aunque en muchos casos habían actuado legalmente a ojos del propio régimen nazi. Tal cosa fue posible por referencia a la noción del derecho natural, aunque disfrazado en el lenguaje contemporáneo de los derechos humanos. Es más, hoy se acepta con carácter general que el derecho nacional y el internacional deben ajustarse a unos principios morales suficientes establecidos en la doctrina de los derechos humanos. Estas ideas se examinan con más detalle en el capítulo 7.

Tomás de Aquino (1224-1274)

Monje, teólogo y filósofo dominicano italiano. Nacido cerca de Nápoles hijo de una familia noble, Tomás se adhirió a la orden de los dominicos en contra de los deseos de su familia. Se le canonizó en 1324 y en el siglo XIX el Papa León XIII reconoció la obra de Tomás de Aquino como la base de la teología católica.

Tomás de Aquino tomó parte en los debates teológicos de su época sosteniendo que la razón y la fe son compatibles y defendiendo que se admitiera el estudio de Aristóteles (véase pág. 93) en los planes de estudio de las universidades. Su vasta aunque inacabada *Summa Theologiae* (1963), comenzada en 1265, trata de la naturaleza de Dios, la moral y la ley eterna, divina, natural y humana. Llama “derecho natural” a las normas morales básicas de las que depende la sociedad política y cree que dichas normas pueden deducirse de la reflexión racional sobre la naturaleza humana. Dado que, en opinión de Tomás de Aquino el derecho humano debe ajustarse al derecho natural, su objetivo es en último término “conducir a los hombres a la virtud”, lo cual refleja su criterio de que el derecho, el gobierno y el Estado son rasgos naturales de la condición humana antes que consecuencias del pecado original, como sostenía san Agustín (véase pág. 116). Sin embargo Tomás de Aquino reconocía que el derecho humano es un instrumento imperfecto por cuanto algunas faltas morales no pueden prohibirse y los intentos de prohibir otras pueden producir más mal que bien. La tradición política que fundó Tomás de Aquino se conoce como tomismo mientras que el neotomismo intenta desde fines del siglo XIX mantener vivo el espíritu del “doctor angélico”.

El tema central de todas las concepciones del derecho natural es la idea de que el derecho debe ajustarse a algunas pautas morales previas, que el objetivo del derecho es imponer la moral. Esta noción, sin embargo, se enfrentó a otros ataques en el siglo XIX por medio de lo que John Osbourne llamaba “la ciencia del derecho positivo”. La idea del derecho positivo trataba de librar la comprensión del derecho de la moral y de las presunciones morales, religiosas y místicas. Muchos han visto sus raíces en la teoría de la ley como mandato, de Thomas Hobbes (véase pág. 150): “la ley es la palabra de aquel que tiene derecho de mando sobre otros”. En efecto, el derecho no es más que la voluntad del soberano. En el siglo XIX John Austin (1790-1859) desarrolló esta doctrina en la teoría del “positivismo jurídico” que ve el rasgo definitorio del derecho no en su conformidad con principios religiosos o morales superiores sino en el hecho de que sea establecido e impuesto por la superioridad política, “una persona u órgano soberanos”. Esto se reduce al final a la creencia de que la ley es la ley porque es obedecida. Una de sus consecuencias, por ejemplo, es que la noción de un derecho internacional resulta altamente cuestionable. Si los tratados y las resoluciones de la ONU que constituyen lo que se llama “derecho internacional” no pueden imponerse, deben considerarse como una colección de principios e ideales morales y no como derecho. H. L. A. Hart en *El concepto del derecho* (1961) ha hecho un intento de refinar el positivismo jurídico. Hart pretende explicar el derecho no en función de principios morales sino tomando como referencia su propósito dentro de la sociedad humana. El derecho, sostiene, procede de la unión de “normas primarias y normas secundarias” cada una de las cuales tiene una función concreta. La de las normas primarias es regular el comportamiento social. Pueden considerarse como el “contenido” del ordenamiento jurídico, por ejemplo, el derecho penal. Por otro lado las normas secundarias son las que confieren poderes a las instituciones del Estado. Establecen el modo en que se hacen, aplican y adjudican las normas primarias y de esta forma determinan su validez.

En tanto que las teorías del derecho natural se consideran irremediablemente filosóficas, las teorías del derecho positivo amenazan con divorciar el derecho por entero de la moral. El ejemplo más extremo de esta actitud es Hobbes quien insiste en que los ciudadanos tienen la obligación de obedecer la ley, por opresiva que sea puesto que hacer algo distinto nos llevaría al caos del estado de naturaleza. Sin embargo otros positivistas jurídicos admiten que la ley puede y debe someterse a un examen moral y que quizá deba cambiarse si se encuentra que es moralmente deficiente. No obstante su posición es simplemente que las cuestiones morales no afectan a la cuestión de si el derecho es derecho. En otras palabras, mientras que los teóricos del derecho natural tratan de conjugar las dos cuestiones de “qué sea el derecho” y “qué deba ser”, los positivistas jurídicos tratan estos asuntos como algo estrictamente distinto. No obstante a comienzos del siglo XX surgió una visión alternativa del derecho en relación con las ideas del famoso jurista estadounidense Oliver Wendell Holmes (1809-1894). Se trata del realismo jurídico, la teoría según la cual son los jueces la fuente del derecho porque son ellos quienes deciden cómo deban

resolverse los casos. En este sentido cabe entender que todas las leyes son de origen judicial. No obstante como quiera que en la inmensa mayoría de los casos los jueces no son elegidos este criterio tiene consecuencias problemáticas para las perspectivas del Estado democrático.

Derecho y libertad

Mientras que los filósofos políticos se han preocupado de cuestiones amplias como la naturaleza del derecho, los debates cotidianos acerca de la relación entre el derecho y la moral se han concentrado en el contenido moral de leyes concretas. ¿Qué leyes están moralmente justificadas y qué leyes no? ¿En qué medida debe el derecho “enseñar moral” si es que tiene que hacerlo? Estas cuestiones suelen plantearse en los debates morales del día y tratan de averiguar si la ley debe permitir o prohibir prácticas como el aborto, la prostitución, la pornografía, la violencia en la televisión, la maternidad por encargo, la ingeniería genética, etc. En el centro de estas cuestiones se encuentra la cuestión de la libertad individual y el equilibrio entre aquellas decisiones morales que debe hacer el individuo y aquellas que debe decidir la sociedad y han de imponerse mediante la ley.

En muchos sentidos la contribución clásica a este debate en el siglo XIX se debe a John Stuart Mill (véase pág. 292) quien en *Sobre la libertad* ([1859] 2005) afirma que: “El único propósito por el que cabe ejercer poder legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su voluntad es para prevenir que se haga algún daño a terceros. La posición de Mill respecto al derecho es libertaria: quiere que la persona disfrute del mayor margen de libertad posible. “En relación consigo mismo”, proclama, “con sus propios cuerpo y mente el individuo es soberano”. No obstante este principio, al que a menudo se oye llamar “principio del daño” presupone una distinción muy clara entre actos “referidos a uno mismo”, cuyas consecuencias afectan enteramente o casi por entero a la persona que los realiza y los que cabe considerar “referidos a otros”. Desde el punto de vista de Mill la ley no tiene derecho alguno a interferir en los actos “referidos a uno mismo”; en este terreno las personas tienen derecho a una libertad ilimitada. La aplicación estricta de este principio cuestionaría claramente una gran cantidad de leyes hoy en vigor, especialmente las de contenido paternalista. Por ejemplo las leyes que prohíben el suicidio y la prostitución son claramente inaceptables puesto que su intención primaria es impedir que la gente se dañe o perjudique a sí misma. Lo mismo puede decirse de las leyes que prohíben el consumo de drogas o las que imponen el uso de cinturones de seguridad o de cascos en la medida en que muestran preocupación por las personas afectadas en oposición al coste (daño) que se inflige a la sociedad.

Las ideas de Mill reflejan un decidido compromiso con la libertad individual nacido de una fe en la razón humana y la convicción de que sólo mediante el ejercicio de la elección personal pueden los seres humanos desarrollar o conseguir la "individualidad". Sus ideas, sin embargo, plantean una serie de dificultades. En primer lugar, ¿qué se entiende por "daño", Mill entiende claramente por daño el daño físico pero cuando menos hay bases para ampliar la noción de daño de forma que incluya el psicológico, el mental, el moral y hasta el espiritual. Por ejemplo, aunque la blasfemia no ocasiona daño físico alguno, puede, sin embargo "ofender", puede cuestionar los principios más sagrados de un grupo religioso y así ser una amenaza para su seguridad. Precisamente este es el argumento que invocaban los integristas musulmanes en su campaña en contra de la publicación de *los versos satánicos*, de Salman Rushdie. Del mismo modo cabe argumentar que en la vida económica deben ser ilegales las concertaciones de precios por cuanto dañan tanto a los intereses de los consumidores que terminan pagando precios más altos, así como los de las empresas de la competencia. En segundo lugar, ¿quiénes son esos "otros" a los que no debe causarse daño alguno? Esta cuestión es la que se plantea con toda obviedad en asuntos como el aborto y las investigaciones sobre embriones humanos en donde lo que se trata es de la condición del nasciturus. Como se verá con más detalle en el capítulo 7, si el embrión humano se considera como un "otro", interferir en él o dañarlo de algún modo es moralmente reprochable. Sin embargo si el embrión es parte de la madre hasta el momento de su nacimiento, ésta tiene perfecto derecho a hacer con él lo que quiera.

Un tercer problema se refiere a la autonomía individual. No hay duda de que Mill quiere que la gente ejerza el mayor grado de control sobre su propio destino pero incluso él reconoce que esto no siempre es posible como sucede, por ejemplo, con los niños. Los niños, admite, carecen de la experiencia y del entendimiento para tomar decisiones acertadas en su propio interés y, como conclusión, considera el ejercicio de la autoridad paterna como algo perfectamente aceptable. En todo caso este principio también puede ser aplicable por razón distinta de la de la edad, por ejemplo en relación con el consumo de alcohol o drogas. A primera vista estos son actos "referidos a uno mismo" a no ser que se amplíe el principio del "daño" para que incluya la consecuente angustia de la familia o los costes sanitarios que pueda tener para la sociedad. Al mismo tiempo el consumo de sustancias adictivas plantea el problema adicional de que arrebatara al consumidor el uso de su libre albedrío y por lo tanto le priva de la capacidad de tomar decisiones racionales. Es posible que quepa justificar la legislación paternalista precisamente con estos motivos. Es más, cabe extender el principio casi indefinidamente. Por ejemplo se puede argumentar que el tabaquismo debe ser prohibido por cuanto la nicotina es física y psicológicamente adictiva y que aquellos que ponen en peligro su salud al fumar deben estar mal informados o ser incapaces de hacer juicios acertados en su propio interés. En breves palabras, hay que salvarlos de sí mismos.

Una base alternativa para establecer la relación entre el derecho y la moral es considerar no las pretensiones de libertad individual sino el daño que una

libertad irrestricta puede hacer al conjunto de la sociedad. Lo que aquí se plantea es la diversidad moral y cultural que permite y hasta fomenta el punto de vista de Mill. La afirmación clásica de esta actitud es la que hizo Patrick Devlin en *La imposición de la moral* (1968) quien sostiene que hay una “moral pública” que la sociedad tiene el derecho de imponer por medio de la ley. La preocupación de Devlin con este asunto surgió con la legalización de la homosexualidad y otros ejemplos de la llamada legislación “permissiva” a partir de 1960. Subyacente en su posición se encuentra la creencia de que la sociedad se mantiene unida por una moral “compartida”, un acuerdo general acerca de lo que está bien y lo que está mal. La ley por tanto tiene derecho a “imponer la moral” cuando los cambios en el estilo de vida y el comportamiento moral amenazan la subsistencia de la sociedad y la seguridad de quienes viven en ella. Este enfoque, con todo, difiere del paternalista por cuanto éste está más directamente interesado en hacer que la gente haga lo que le interesa aunque en algunos casos como el de la prohibición de la pornografía puede argumentarse que el paternalismo coincide con la imposición de la moral. Cabe decir que Devlin ha ampliado la noción de Mill de “daño” para que incluya la “ofensa” al menos cuando los actos provoquen lo que Devlin llama “sentimientos reales de repulsión” antes que simple disgusto. Esta es también la actitud que ha adoptado la Nueva Derecha desde 1970 en relación con lo que llama “contaminación moral”. Ello se refleja en la preocupación que produce la exhibición de sexo y violencia en la televisión y la extensión de los derechos de gays y lesbianas. Frente a las amenazas gemelas de la permisividad y el multiculturalismo los pensadores conservadores (véase pág. 165) han alabado con frecuencia las virtudes de la “moral tradicional” y los “valores de la familia”.

El tema central de estos debates es que la moral es demasiado importante para dejarla en manos de los individuos. Allí en donde los intereses de la sociedad y los del “individuo” estén en conflicto el derecho debe tomar siempre partido por aquella. Pero esta actitud plantea algunos problemas graves. En primer lugar: ¿existe una “moral pública?” ¿Existe un conjunto de valores mayoritarios que se puedan distinguir de los de la “minoría”? Al margen de delitos como el asesinato, la violencia contra las personas, la violación y el robo; las pautas morales son muy distintas de generación en generación, de grupo social en grupo social e incluso entre personas individuales. Este pluralismo ético es especialmente evidente en aquellos ámbitos de la moral personal y sexual —homosexualidad, aborto, violencia en la televisión, etc— por los que se preocupa la moral de la Nueva Derecha. En segundo lugar se da la sospecha de que bajo la bandera de la moral tradicional la ley no hace otra cosa que imponer el prejuicio social. Si se prohíben los actos simplemente porque ofenden a la mayoría ello equivale a decir que la moral puede establecerse en votación a mano alzada. Sin duda los juicios morales deben ser siempre críticos al menos en el sentido de que se basan en principios en el sentido de que provienen de principios claros y racionales antes que de creencias ampliamente difundidas. ¿Resultan moralmente aceptables las leyes contra los judíos simplemente porque el antisemitismo está muy arraigado en la sociedad? Por último no está

nada claro que sólo pueda existir una sociedad saludable y estable allí donde prevalece por causa de la moral compartida. Esta creencia cuestiona la idea misma de una sociedad multicultural y de pluralidad de religiones. Este asunto, no obstante puede seguirse mejor mediante un análisis del orden social y de las condiciones para mantenerlo.

EL ORDEN

El miedo al desorden y a la inestabilidad social ha sido quizá la preocupación más importante y permanente de la filosofía política occidental. Ya desde las teorías del contrato social del siglo XVII los pensadores políticos han tratado el problema del orden y estudiado modos de evitar que la existencia humana degenera en caos y confusión. En ausencia de orden y estabilidad la vida humana, en palabras de Hobbes, sería “solitaria, pobre, sucia, brutal y breve”. Estos temores se hacen evidentes en el uso cotidiano de la palabra “anarquía” para referirse al desorden, al caos y a la violencia. Por estas razones el orden goza de la aprobación casi sin excepciones de los teóricos políticos al menos en la medida en que ninguno de ellos parece dispuesto a defender el “desorden”. Al propio tiempo sin embargo el término orden suscita imágenes muy distintas en los diferentes pensadores políticos. En un extremo los conservadores tradicionales creen que el orden es inseparable de nociones como control, disciplina y obediencia; en el otro los anarquistas sostienen que el orden está en relación con la armonía y el equilibrio naturales. Estas divisiones ideológicas reflejan un desacuerdo profundo no sólo acerca del concepto de orden sino también del modo en que se establece y cómo se debe mantener.

Aunque quepa registrar concepciones distintas del orden es posible identificar ciertas características comunes. En el lenguaje cotidiano el orden se refiere a pautas regulares y nítidas, como cuando los soldados forman “en orden” o el universo se percibe como algo “ordenado”. En la vida social el orden describe formas de comportamiento regulares, estables y predecibles, razón por la cual el orden social implica continuidad y hasta permanencia. El desorden social, por el contrario, supone un comportamiento caótico, irregular y violento que por su misma naturaleza es inestable y constantemente cambiante. Por encima de todo la virtud que se asocia con el orden es la seguridad personal, tanto la seguridad física, la libertad frente a la intimidación y la violencia y el miedo como la seguridad psicológica, la comodidad y la estabilidad que sólo ocasionan las circunstancias regulares y familiares.

La disciplina y el control

El orden suele vincularse con las ideas de disciplina, regulación y autoridad. En este sentido el orden presupone una forma de control social que, en cierto modo, ha de imponerse “desde arriba”. El orden social ha de imponerse porque no se da naturalmente. Todas las nociones de orden se basan en una concepción del desorden y de las fuerzas que lo ocasionan. ¿Cuál es la causa de la delincuencia, el vandalismo y los disturbios sociales? Quienes creen que el orden es imposible si no se dan el control y la disciplina habitualmente localizan las raíces del desorden en el ser humano. En otras palabras, los seres humanos son naturalmente corruptos y, si no se les reprime o controla se comportarán de una forma antisocial e incivilizada. Estas ideas tienen a veces un origen religioso, como en el caso de la doctrina cristiana del “pecado original”. En otras ocasiones se explican por la creencia de que los seres humanos son esencialmente egoístas. Dejados a sus propios medios los individuos actúan en pro de sus propios intereses y fines y lo harán a expensas de los otros seres humanos. Una de las explicaciones más pesimistas de la naturaleza humana se encuentra en los escritos de los pensadores absolutistas, como Thomas Hobbes quien en su *Leviatán* ([1651] 1968) describe la principal inclinación humana como un “deseo perpetuo e incesante por el poder que sólo cesa con la muerte”. Esto explica por qué es tan gráfica su descripción del estado de naturaleza. Desde su punto de vista su rasgo fundamental sería la guerra, una guerra bárbara e interminable de “todos contra todos”.

El absolutismo

El absolutismo es la teoría o práctica del Estado absoluto. El Estado es absoluto en el sentido de que posee un poder sin límites: ningún órgano ajeno a él mismo coarta el gobierno. El Estado absoluto suele asociarse con las formas políticas que dominaron en Europa en los siglos XVII y XVIII y cuya forma más sobresaliente fue la monarquía absoluta. No obstante no hay una conexión necesaria entre la monarquía y el poder absoluto. El poder sin limitaciones puede depositarse en manos del monarca pero también en las de un órgano colectivo como un cuerpo legislador supremo. No obstante el absolutismo difiere de las versiones modernas de la dictadura especialmente del totalitarismo. Mientras que los regímenes absolutos aspiraban al monopolio del poder político, conseguido habitualmente excluyendo a las masas de la política, el totalitarismo implica el establecimiento del “poder total” a través de la politización de todos los aspectos de la existencia social y personal. La teoría absolutista, por lo tanto, difiere significativamente de las doctrinas fascistas, por ejemplo.

Sin embargo el Estado absoluto y el poder absoluto no son lo mismo. El principio absoluto reside en la pretensión de un derecho ilimitado a gobernar antes que en el ejercicio de un poder sin límites. Por este motivo las teorías absolutistas están estrechamente relacionadas con el concepto de soberanía que implica una fuente indiscutible e indivisible de autoridad política. Hay versiones racionalistas y teológicas de la teoría absolutista. Las teorías racionalistas del absolutismo por lo general se basan en la creencia de que sólo el Estado absoluto puede garantizar el orden y la estabilidad social. La soberanía dividida o el poder controlable son una receta para el caos y el desorden. Las teorías teológicas del absolutismo se basan en la doctrina del derecho divino según la cual el poder absoluto que el monarca ejerce sobre sus súbditos deriva del poder de Dios sobre su creación y es análogo a él. El poder monárquico, por lo tanto, es indiscutible porque es la expresión temporal de la autoridad de Dios.

Las teorías absolutistas tienen la virtud de articular algunas verdades políticas duraderas. En concreto subrayan la importancia esencial que para la política tiene el orden y nos recuerdan que el objetivo primario de la sociedad política es mantener la estabilidad y la seguridad. No obstante cabe criticar las teorías absolutistas por ser políticamente redundantes e ideológicamente cuestionables. El Estado absoluto se vino abajo ante el progreso del constitucionalismo y la representación y allí donde ha sobrevivido la dictadura ha adquirido un carácter político muy diferente. Es más, en el momento en que se acuñó el término absolutismo en el siglo XIX hacía tiempo que el fenómeno había desaparecido. El rasgo más criticable del absolutismo es que hoy se ve en gran medida como un disfraz de la tiranía y el gobierno arbitrario. El pensamiento político moderno, relacionado con ideas como los derechos del individuo y la responsabilidad democrática es en gran medida un intento de protegerse contra los peligros del absolutismo.

Autores clave

Juan Bodino (1530-1596). Filósofo político francés. Bodino es el primer teórico importante de la soberanía a la que definía como “el poder absoluto y perpetuo de una república”. Desde su punto de vista la única garantía de la estabilidad política y social es la existencia de un soberano con un poder legislativo inapelable. En este sentido la ley refleja la “voluntad” del soberano. Aunque el soberano esté por encima de la ley ya que no puede quedar vinculado por una expresión de su voluntad, Bodino reconoce los límites que imponen el derecho natural y las que llama “leyes fundamentales” por lo que no supone que la soberanía implique poder arbitrario. La obra más importante de Bodino es *Los seis libros de la República* ([1576] 2002).

Thomas Hobbes (véase pág. 150). Hobbes continúa el pensamiento de Bodino al considerar que el mantenimiento del orden es el objetivo principal de la política y al suponer que esto pueda conseguirse sólo mediante la instauración de un soberano absoluto. Sin embargo su versión estrictamente racionalista del absolutismo, presentada en la forma de la teoría del contrato social, no descansa sobre nociones convencionales del derecho natural por lo que admite que los actos del monarca puedan ser arbitrarios así como absolutos.

Joseph de Maistre (1753-1821). Aristócrata y pensador político francés. Maistre es un crítico feroz de la Revolución francesa y partidario de la monarquía hereditaria. Su filosofía política se basa en la subordinación voluntaria y completa al “Señor”. Maistre cree que la sociedad es orgánica y que se fragmentará o colapsará si no se mantiene unida por los dos principios gemelos del “trono y el altar”. En su opinión las monarquías terrenas están sometidas en último término al poder espiritual supremo del Papa. Las obras políticas más importantes de Maistre incluyen *Consideraciones sobre Francia* (1796) y *Del Papa* (1817).

Bibliografía complementaria

Anderson, P. *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

Shennan, J. H. *Liberty and Order in Early Modern Europe: The Subject and the State, 1650-1800*. Londres: Longman, 1986.

Skinner, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge University Press, 1978.

Esta visión pesimista de la naturaleza humana ha influido grandemente en la concepción conservadora tradicional del orden. Por ejemplo los conservadores han demostrado muy escasas simpatías por los intentos de explicar la criminalidad invocando la pobreza y la privación social. La criminalidad, así como la mayoría de las demás formas de comportamientos antisociales —gamberrismo, vandalismo, la delincuencia y hasta la grosería— no son otra cosa que fenómenos individuales que reflejan la corrupción moral que subyace en el fondo de todos los seres humanos. En consecuencia el criminal es una “mala” persona moralmente hablando y merece que se le trate como tal. Por este motivo los conservadores tienden a ver un vínculo intrínseco entre el orden y la ley y a encomendarse al concepto compuesto de ley y orden. En efecto el orden público es imposible de conseguir sin leyes claramente eficaces. Por lo tanto es frecuente que los conservadores estén al frente de campañas a favor de fortalecer los poderes de la policía y de endurecer las penas contra delincuentes y vándalos. Tal cosa fue evidente en el caso del Partido Conservador británico especialmente durante los periodos de Thatcher y Major. En los Estados Unidos una serie de presidentes señaló la necesidad de luchar contra la delincuencia imponiendo penas más

severas especialmente con la reimplantación de la pena de muerte. Con todo muchos liberales y socialdemócratas también admitirán el vínculo entre la ley y el orden. Aunque los liberales tiendan a dar mayor importancia a la racionalidad humana y más crédito a las explicaciones sociales de la criminalidad y el desorden, al creer que los seres humanos son esencialmente egoístas aceptan que tienen tendencia a abusar y explotar a los otros. Es de notar que políticos supuestamente de centro izquierda como Clinton en los Estados Unidos y Blair en Gran Bretaña hayan adoptado el criterio de que hay que ser “duros” con la delincuencia y no solamente con las causas de la delincuencia.

No obstante el análisis conservador va más allá. Los conservadores no sólo sostienen que los seres humanos son moralmente corruptos sino que también hacen hincapié en que el orden social y hasta la misma civilización humana son frágiles. De acuerdo con los escritos de Edmund Burke (véase pág. 392) en el siglo XVIII los conservadores han presentado tradicionalmente a la sociedad como algo “orgánico”, como un ente vivo en el que cada elemento está vinculado a otros elementos en un delicado equilibrio. La “totalidad social” es, por tanto, más que una mera colección de partes individuales y si se daña una de las partes queda amenazado el conjunto. Concretamente los conservadores subrayan que la sociedad se mantiene unida gracias a instituciones tradicionales como la familia y por el respeto a la cultura establecida, basada en la religión, la tradición y la costumbre. La defensa de los “fundamentos” de la sociedad es uno de los temas centrales del neo-conservadurismo representado en los Estados Unidos por pensadores como Irving Kristol (véase pág. 167) y Daniel Bell que advierten sobre la destrucción de los valores espirituales producida tanto por las presiones del mercado como de la ética permisiva. Desde esta perspectiva se ve la ley no sólo como un modo de mantener el orden amenazando al malhechor con el castigo sino como un medio de conservar los valores tradicionales y las creencias establecidas. Este es el motivo por el que los conservadores suelen coincidir con Patrick Devlin en la creencia de que la función adecuada de la ley es “enseñar moral”.

Por último también se ha defendido el orden por motivos psicológicos. Este enfoque subraya que los seres humanos son criaturas limitadas y psicológicamente inseguras. Ante todo la gente procura tener garantías y seguridad y se orienta de modo natural hacia lo familiar, lo conocido, lo tradicional. El orden es, por tanto, una necesidad vital, quizá la más vital de las necesidades humanas. Se presupone que los seres humanos se retraerán ante lo no familiar, lo nuevo, lo extraño. De este modo, por ejemplo, Burke sostiene que los prejuicios contra la gente distinta de uno mismo son naturales y benéficos por cuanto proporcionan a los individuos un sentido de seguridad y de identidad social. Este enfoque, sin embargo, tiene consecuencias muy radicales para el mantenimiento del orden. Por ejemplo, puede no encajar con el multiculturalismo y la pluralidad de credos religiosos de las sociedades contemporáneas dando por supuesto que el desorden y la inseguridad se encuentren siempre cercanas a la superficie en tales sociedades. Como resultado algunos conservadores rechazan

la política de inmigración abierta o exigen que los inmigrantes se asimilen a la cultura del país anfitrión.

La armonía natural

De los escritos de los autores anarquistas y socialistas emerge una concepción muy diferente del orden. Los anarquistas, por ejemplo, abogan por la abolición del Estado y de todas las formas de autoridad política, incluida ciertamente la maquinaria del orden público. Los socialistas marxistas también simpatizan con esta visión utópica. El propio Marx creía que el Estado y, con él, la ley y otras formas de control social desaparecerían gradualmente cuando se aboliera la desigualdad social. Los socialistas parlamentarios y los liberales modernos hacen propuestas más moderadas pero siguen siendo críticos con la creencia de que el orden sólo pueda mantenerse mediante leyes estrictas y penas severas. Aunque estos enfoques sean críticos con la noción convencional del orden público, no equivalen a un rechazo sin más del “orden”. Antes bien, están basados en la creencia alternativa de que el orden social puede tomar la forma de una armonía espontánea, tan sólo regulada por el natural buen sentido de los propios individuos.

Este concepto del orden se basa en el presupuesto de que el desorden tiene sus raíces no en el propio individuo sino en la estructura de la sociedad. Los seres humanos no nacen corruptos, contaminados por el “pecado original” sino que, antes bien, es la sociedad la que los corrompe. Este es el cuadro que se pinta en las famosas palabras iniciales de Rousseau en el *Contrato social* ([1762] 2008). “El hombre ha nacido libre, pero en todas partes lo encontramos encadenado”. Este es el presupuesto básico del pensamiento político utópico que se examina más pormenorizadamente en el capítulo 12. La sociedad puede corromper a los individuos por una serie de medios. Los socialistas y muchos liberales apuntan al vínculo entre el delito y la privación social argumentando que es muy probable que se violen las leyes que protegen la propiedad privada en tanto persistan la pobreza y la desigualdad. Este enfoque sostiene que el mejor modo de salvaguardar el orden público no es a través del miedo al castigo sino mediante un programa de reforma social para mejorar la vivienda, evitar el deterioro urbano, reducir el paro, etc. Los marxistas y los anarquistas clásicos han llevado estos argumentos a sus últimas consecuencias y propugnan una revolución social. Desde su punto de vista la delincuencia y el desorden tienen sus raíces en la institución de la propiedad privada y en la desigualdad económica a que da lugar.

Además de esto los socialistas sostienen que el comportamiento egoísta y adquisitivo al que suele culparse del desorden social, en realidad, está alimentado por la propia sociedad. El capitalismo impulsa a los seres humanos a ser egoístas y competitivos y los recompensa por poner sus intereses por encima

de los del prójimo. Por lo tanto los socialistas creen que el mejor modo de mantener el orden social es a través de una sociedad que aliente y recompense la solidaridad social y el comportamiento cooperativo, una sociedad basada en principios de colaboración antes que de egoísmo. Por su parte los anarquistas señalan al derecho mismo, acusándolo de ser la causa principal del desorden y la delincuencia. En “El derecho y la autoridad” ([1886] 1977) Piotr Kropotkin (véase pág. 46) por ejemplo sostiene que “los principales apoyos de la delincuencia son la holgazanería, el derecho y la autoridad. Para los anarquistas la ley no es solamente el medio de proteger la propiedad frente a los desposeídos sino que también es una forma de “violencia organizada”, como dice el autor ruso Leon Tolstoy (1828-1910). La ley es el crudo ejercicio del poder sobre otros. Todas las leyes son opresivas. Tal es el motivo por el que la ley sólo puede mantenerse en vigor por un sistema de coacción y castigo, esto es, desde el punto de vista de Tolstoy, “a golpes, mediante la privación social y el asesinato”. La solución el problema del desorden social es simple: abolir el derecho y permitir que las personas actúen libremente.

Estas creencias echan sus raíces en presupuestos acerca del comportamiento humano. La gente no necesita que se la controle puesto que es capaz de convivir en paz y armonía natural. En consecuencia el orden es “natural” en el sentido de que surge espontáneamente de los actos de individuos libres. La creencia en el “orden natural” se basa en una de las dos teorías de la naturaleza humana. En la primera se presenta a los seres humanos como seres racionales capaces de resolver cualesquiera desacuerdos que puedan surgir entre ellos por medio del debate, la negociación y el compromiso antes que mediante la violencia. Es su profunda fe en la razón, la que impulsa a J. S. Mill a proponer que la ley se reduzca a la limitada tarea de prevenir que nos perjudiquemos unos a los otros. Otros pensadores anarquistas, como William Godwin (véase pág. 381) han ido más lejos, declarando que la “sana razón y la verdad” evitarán siempre que el conflicto conduzca al desorden. La teoría alternativa de la naturaleza humana es la creencia esencialmente socialista de que la gente es naturalmente sociable, cooperativa y gregaria. Para garantizar el orden y la estabilidad no se precisa de cultura dominante alguna ni de moral tradicional ni tampoco de ninguna forma de control social ejercido desde arriba. Antes bien aquellos se darán de forma natural e irresistible en razón de la simpatía, la compasión y la preocupación que cada persona siente por sus semejantes. En resumen, la armonía y el orden social son solamente el reconocimiento de nuestra humanidad común.

La justificación del castigo

Los debates sobre el orden acaban planteando invariablemente la cuestión del castigo. Por ejemplo es frecuente que los políticos que emplean la expresión

“orden público” lo hagan a título de eufemismo en lugar de castigo estricto y penas severas. De igual modo cuando se dice de los políticos que son “duros” en cuestiones de orden público se quiere decir que abogan por generalizar las penas privativas de libertad, imponer condenas más prolongadas, condiciones penitenciarias más estrictas y cosas similares. Desde 1980 en adelante esta “dureza” se ha puesto cada vez más de moda (ya que el apoyo de que goza ha ido más allá de los partidos y políticos conservadores) en la medida en que la delincuencia y el desorden han adquirido mayor preeminencia política con el resultado de que en todas las sociedades desarrolladas ha aumentado la población penitenciaria. No obstante con mucha frecuencia se propugna el castigo sin que haya una idea clara de su propósito o finalidad.

El “castigo” se refiere a una pena infligida a una persona por un delito o una falta. A diferencia de la venganza, que puede ser aleatoria y arbitraria el castigo es formal en el sentido de que castigos concretos corresponden con infracciones específicas. Además el castigo tiene un carácter moral que lo distingue por ejemplo de la simple vindicta. El castigo no se impone por despecho o por deseo de infligir un daño, una incomodidad o una inconveniencia por sí mismos sino porque se ha cometido un ilícito. Por este motivo es frecuente que se prohíban los que se juzga castigos crueles o inhumanos como la tortura y hasta la pena de muerte. No obstante si el castigo tiene un carácter moral debe justificarse en términos morales. Normalmente se proponen tres justificaciones basadas respectivamente en las ideas de retribución, disuasión y rehabilitación. Cada una de ellas se fundamenta en principios morales y filosóficos muy distintos y se usa para respaldar formas muy distintas de castigo. Si bien son claras las tensiones que hay entre ellas en la práctica es posible elaborar una filosofía del castigo que se base en dos o más de ellas.

En muchos aspectos la justificación más antigua del castigo se basa en la idea de la retribución. La retribución quiere decir que se venga al agraviado a costa del malhechor. La idea tiene sus raíces en la noción religiosa del pecado, en la creencia de que hay una cualidad discernible de “mal” en ciertos actos y quizá en ciertos pensamientos. Este enfoque resulta muy atractivo para los pensadores conservadores que subrayan que los seres humanos son criaturas imperfectas y perfectibles. En este caso el castigo es un juicio moral que delimita claramente el “bien” del “mal”. Los malhechores *merecen* que se los castigue; el castigo es su “justo merecimiento”. Los intentos modernos de defender el criterio retributivo suelen apuntar además que sus beneficios se extienden al conjunto de la sociedad. Castigar a los malhechores no es solamente tratarlos como merecen sino que también expresa el rechazo de la sociedad hacia su delito. Al hacerlo así el castigo fortalece la “urdimbre moral” de la sociedad poniendo bien a la vista la diferencia entre lo justo y lo injusto.

La teoría de la retribución propone algunas formas específicas de castigo. Precisamente porque el castigo es venganza debe ser proporcional al mal causado. En resumen, “la pena debe ajustarse al delito”. La expresión más famosa de este principio se encuentra en el Antiguo Testamento que declara “un ojo por un ojo, un diente por un diente”. La teoría de la retribución por tanto provee

una clara justificación para la pena de muerte en los casos de asesinato. Quien haya asesinado pierde con ello su propio derecho a la vida; la muerte es su “justo merecimiento”. Es más, la retribución supone que, en cierto sentido, la sociedad tiene una obligación moral de matar al asesino por cuanto debe expresar su aborrecimiento hacia el crimen. Sin embargo estos principios descansan sobre un marco moral establecido y rígido dentro del cual lo “justo” puede distinguirse claramente de lo “injusto”. Por tanto la teoría de la retribución es del máximo valor en sociedades en las que todavía se respetan en gran medida los principios morales tradicionales que generalmente se basan en creencias religiosas, pero es menos aplicable en las sociedades secularizadas y pluralistas del Occidente industrializado. Además, al adjudicar la responsabilidad por el delito enteramente al individuo, esto es, al fenómeno del “mal individual” la teoría de la retribución es incapaz de dar cuenta de las influencias sociales y externas en general que actúan sobre la persona y por tanto es incapaz de comprender la complejidad de la delincuencia en el mundo moderno.

La segunda de las grandes teorías de la pena es la teoría de la disuasión. A ésta le preocupa menos el castigo como justa retribución por el delito que el empleo de la pena para determinar el comportamiento futuro de los demás. Como dice Jeremy Bentham (véase pág. 403): “la prevención general debiera ser la finalidad principal de la pena por cuanto es su justificación real”. La pena es pues un mecanismo que trata de disuadir a la gente de cometer delitos o incurrir en un comportamiento antisocial haciéndola consciente de las consecuencias de sus actos. El miedo al castigo es la clave del orden y de la estabilidad social. Así como la retribución se basa en principios morales claros y fijos, cabe pensar en la disuasión simplemente como una forma de ingeniería social. En otras palabras es posible que la delincuencia no sea la expresión de un mal personal que deba ser castigado sino, un tipo de comportamiento antisocial que resulte prudente desanimar. En términos utilitarios la pena es un medio de fomentar el bienestar general de la sociedad.

A diferencia de la teoría de la retribución la disuasión no apunta a formas específicas de pena. En la práctica viene a decir que la pena debe ser capaz de disuadir a otros malhechores potenciales. Por esta causa a veces la teoría de la disuasión puede justificar penas más estrictas e incluso crueles que la teoría de la retribución. Castigar al malhechor es “sentar un ejemplo” para otros, cuanto más dramático sea el ejemplo, mayor será su valor de disuasión. Cabe así por tanto justificar la amputación de una mano del ladronzuelo, como recomienda la *Shari'a* islámica en la esperanza de impedir que haya más carterismo. La severidad de la pena impuesta a un individuo debe equilibrarse con el beneficio de prevenir delitos similares en el futuro. El problema es que la idea de disuasión se acerca peligrosamente a una situación de divorcio entre el daño infligido y la pena que se sigue con lo que se corre el peligro de castigar en exceso al malhechor original. La teoría de la disuasión no establece límites en relación a la pena que quepa aplicar, incluso para la falta más leve.

Otra dificultad es que la disuasión se basa en el supuesto de que los criminales y los malhechores actúan racionalmente, al menos en la medida en que

sopesan las consecuencias probables de sus actos. Si esto no es así la teoría de la disuasión se viene abajo. Hay razones para creer que la amenaza de la pena, incluso de la pena de muerte no disuadirá a muchos asesinos. Esto se debe a que el asesinato suele ser un asunto doméstico en el sentido de que tiene lugar en el interior de la unidad familiar y de que quienes lo perpetran actúan bajo la más severa presión psicológica y emocional. En estas circunstancias las personas no son capaces de formular juicios equilibrados y mucho menos de considerar las posibles consecuencias de sus actos. Si la gente actuara de una forma racional y calculadora los crímenes pasionales como estos empezarían por no ocurrir.

La última justificación de la pena se basa en la idea de la reforma o la rehabilitación. Esta teoría desplaza la responsabilidad por el delito del individuo a la sociedad. Ya no se considera que el criminal sea alguien moralmente malo o que deba padecer un castigo ejemplar sino que se entiende que hay que ayudarlo, apoyarlo y hasta educarlo. Esta idea contrasta claramente con la de la retribución porque está basada en una concepción esencialmente optimista de la naturaleza humana que tiene poca consideración si es que tiene alguna por la noción del “mal personal”. Por este motivo es tan atractiva para los liberales y socialistas que subrayan las ventajas de la educación y las posibilidades de autodesarrollo. El gamberrismo, el vandalismo y la delincuencia muestran los fallos de la sociedad y no los defectos del individuo. En efecto la delincuencia y el desorden se “alimentan” de problemas sociales como el paro, la pobreza, la mala vivienda y la desigualdad. La única excepción a esta forma de razonar que admitirá la teoría de la rehabilitación se refiere a personas que están locas en sentido tradicional y responden a impulsos psicológicos no racionales. Sin embargo, incluso en estos casos no cabe aceptar que la gente sea responsable de sus actos.

Es obvio que la rehabilitación propone formas de pena muy distintas de las de la retribución o la disuasión. De hecho si la finalidad es “reformular” al malhechor, la pena se diferencia de la imagen popular del castigo que inflige un daño, una privación o, cuando menos, una inconveniencia. Por supuesto en la teoría de la rehabilitación no cabe encontrar justificación alguna para la pena capital y en ninguna circunstancia. Además si el propósito de la pena es educar antes que castigar, las condenas no privativas de libertad deben preferirse a las que lo son, el servicio a la comunidad será mejor que la prisión y los regímenes penitenciarios deben pensarse de modo tal que fomenten la autoestima y el desarrollo personal y deben proporcionar a los transgresores la oportunidad de adquirir las capacidades y cualificaciones que los ayuden a reintegrarse en la sociedad después de su liberación. Hay una versión moderna y cada vez más de moda de la teoría de la rehabilitación conocida como la justicia restaurativa. Esta propugna facilitar a los malhechores una visión de la naturaleza y el impacto de sus delitos obligándolos a “restablecer” cualquier perjuicio o daño que hayan causado y quizá a conocer a las víctimas de sus delitos.

Una dificultad con la teoría general de la rehabilitación, sin embargo, es que considera la pena como una forma de ingeniería personal destinada a

producir “gente mejor” por medio del proceso de reeducación. Al hacerlo trata de modelar y remodelar la naturaleza humana. Además, al rechazar la noción del mal personal, las teorías de la rehabilitación se acercan peligrosamente al punto de absolver al individuo de cualquier responsabilidad moral. Decir “odia el delito y compadece al delincuente”¹ implica correr el riesgo de culpar a la sociedad por toda forma de inconveniencia o mala acción, lo que equivale a confundir la explicación con la justificación. No hay duda de que los seres humanos actúan a impulsos de una amplia gama de presiones sociales, pero “culpar” a la sociedad por todo lo que hacen equivale a suponer que no son otra cosa que robots, incapaces de ejercer forma alguna de libre albedrío. Decidir claramente cuándo el individuo actúa como un agente independiente, moralmente responsable de sus actos es, sin embargo, una de las cuestiones más difíciles no sólo en relación con la pena sino de la misma teoría política.

LA JUSTICIA

La justicia ha sido cuestión de importancia central para la filosofía política durante más de dos mil años. A lo largo de los siglos los pensadores políticos han concebido la “buena sociedad” como una “sociedad justa”. Sin embargo ha habido mucho menos acuerdo respecto a qué sea la justicia. En el lenguaje cotidiano el término se usa de modo tan impreciso que viene a significar “juego limpio”, “derecho” o simplemente “lo que es moralmente correcto”. Sin duda la justicia es un concepto moral o normativo. Lo que es “justo” es ciertamente moralmente “bueno” y decir de algo que es “injusto” es condenarlo como moralmente “malo”. Pero la justicia no solamente significa “moral”. Antes bien denota una forma especial de juicio moral, en concreto uno acerca de la distribución de premios y castigos. En resumen la justicia es dar a cada cual lo que le corresponde. Sin embargo, es muy difícil determinar qué sea lo que “corresponde” a cada cual. Es posible que la justicia sea el arquetipo de un concepto “esencialmente discutible”. No existe un concepto objetivo de justicia generalmente admitido sino que hay un conjunto de conceptos antagónicos.

Además, aunque la justicia sea un concepto distributivo, es muy poco evidente qué trata de distribuir. ¿Qué premios y castigos maneja la justicia? La justicia puede ocuparse de la distribución de prácticamente todo: riqueza, ingresos, ocio, libertad, amistad, amor sexual, etc. El concepto de justicia podría aplicarse a la distribución de cualquiera de esos “bienes” pero no hay razón para considerar “justo” en cada caso siempre el mismo principio de distribución. Por ejemplo quienes abogan por una distribución igual de la riqueza material

¹ Es la frase famosa de la adelantada del feminismo español, reformadora penitenciaria y visitadora de cárceles de mujeres, doña Concepción Arenal (1821-1893).

pueden considerar completamente disparatada, si no injusta, la idea de una igual distribución del amor sexual. En este sentido es completamente imposible construir un concepto universal de justicia aplicable a todos los órdenes de la vida. Como sostiene Walzer (véase pág. 57) es posible que sea adecuado aplicar principios diferentes de justicia a ámbitos diferentes de la vida. Por ejemplo, durante el siglo XX se habló de la justicia en relación con la vida social en general y la distribución de las recompensas materiales en particular. Se trata de lo que habitualmente se conoce como “justicia social” y se examina con mayor detenimiento en el capítulo 10.

En este capítulo se estudia en principio la justicia en relación con el derecho y por tanto a través del concepto de “justicia legal”. La justicia legal se ocupa del modo en que la ley distribuye las penas por los ilícitos u otorga compensaciones en los casos de daños y perjuicios. En este sentido la justicia implica la creación e imposición de un conjunto público de normas; pero, para ser justas, estas normas tienen que tener un fundamento moral. Cabe distinguir dos formas de justicia en el procedimiento legal. En primer lugar está la justicia procedimental que se ocupa de cómo se hacen y se aplican las normas. En segundo lugar hay una justicia sustantiva que se ocupa de las normas mismas y de si son “justas” o “injustas”. Las cuestiones relativas a la justicia en cualquiera de estos dos casos son cruciales porque afectan a la de la legitimidad. La gente reconoce que la ley es vinculante y acepta la obligación de obedecerla precisamente porque cree que es justa. Sin embargo si la ley no se administra de acuerdo con la justicia o si se considera que la misma ley es injusta, los ciudadanos pueden tener una justificación moral para incumplir la ley.

La justicia procedimental

La justicia procedimental o “formal” se refiere al modo en el que se alcanzan las decisiones o resultados en oposición al contenido de las decisiones mismas. Hay quienes sostienen que la justicia legal no debe ocuparse tanto de los resultados de la ley —juicios, veredictos, sentencias, etc— como de la forma en que se llega a ellos. No hay duda de que en ciertas ocasiones la justicia es por entero un asunto procedimental: se consigue un resultado justo y aceptable mediante la aplicación de normas procedimentales concretas. Así sucede claramente, por ejemplo, en el caso de las competiciones deportivas. El objeto de una competición de carreras es simplemente determinar quién sea el corredor más rápido. A este respecto se establece la justicia si se aplican normas procedimentales que aseguran que todos los factores distintos de la habilidad en el correr sean irrelevantes para el resultado de la carrera. De este modo la justicia exige que cada competidor corra la misma distancia, que comience el mismo momento, que ninguno disfrute de ventaja desleal obtenida mediante

medicamentos que aumenten el rendimiento, que los árbitros que vigilan la competición sean imparciales, etc.

Los ordenamientos jurídicos pueden sostener ser justos del mismo modo: actúan de conformidad con un conjunto establecido de normas pensado para asegurar un resultado justo. En resumen, que “se vea que se hace justicia”. Estas normas procedimentales, sin embargo, pueden tomar una o dos formas. En el caso de lo que John Rawls (véase pág. 336) llama “justicia procedimental pura” la cuestión de la justicia se determina tan sólo mediante la aplicación de procedimientos justos, como en el ejemplo de la competición de carreras o la lotería. En un tribunal de justicia, por otro lado, hay un conocimiento previo de lo que será un resultado justo en cuyo caso la justicia de los procedimientos consiste en su tendencia a producir dicho resultado. Por ejemplo en un proceso criminal las normas procedimentales tratan de conseguir que se castigue a los culpables, que la pena sea proporcional al delito etc.

No obstante muchas de estas normas procedimentales no son exclusivas del ordenamiento jurídico sino que también son de aplicación en otros aspectos de la vida, desde los debates formales en las cámaras o comisiones legislativas hasta las conversaciones informales entre amigos y familiares. Es más, a menudo se dice que estas normas reflejan un sentido amplio y quizá innato de lo que es juego limpio o razonable, de lo que habitualmente se llama justicia “natural”. Tal cosa suele verse, por ejemplo, en la muy extendida creencia de que en los debates y controversias es juego limpio que todas las partes tengan la posibilidad de exponer sus puntos de vista o cuando las decisiones las toman aquellos afectados por ellas y a los que se consulta previamente. Dado que muchos consideran que la justicia de estas normas es evidente en sí misma, suele darse también considerable acuerdo acerca de qué sea lo que hace procedimentalmente justa la administración de la ley.

Forma parte del meollo de la justicia procedimental el principio de la igualdad formal. La ley debe aplicarse de modo que no discrimine entre individuos por razón de sexo, raza, religión o procedencia social. A su vez esto requiere que la ley se aplique de modo imparcial, cosa que sólo puede conseguirse si los jueces son estrictamente independientes y sin prejuicios. Allí donde el poder judicial tiene claras simpatías políticas, como en el caso del Tribunal Supremo de los Estados Unidos o bien cuando se piensa que los jueces tienen prejuicios porque son predominantemente hombres, blancos y ricos ello puede verse como causa de injusticia. El empleo generalizado del sistema de jurado, al menos en los casos criminales, también puede justificarse en función de la justicia procedimental. La ventaja del juicio por jurado es que los jurados se seleccionan aleatoriamente y, en consecuencia, es probable que sean imparciales y capaces de aplicar el criterio de justicia que la sociedad mantiene. El acusado es juzgado por sus pares.

Asimismo el ordenamiento jurídico tiene que reconocer la posibilidad de que se cometan errores y aprestar determinados recursos para que puedan enmendarse. Esto se consigue en la práctica mediante una jerarquía de tribunales en la que los superiores pueden ver apelaciones de los inferiores. No obstante

pueden producirse injusticias cuando el proceso de apelación se deposita por entero en manos de los jueces que pueden temer el descrédito del sistema de tribunales y del mismo poder judicial. Tal cosa se puso de manifiesto en el Reino Unido en los casos de “los cuatro de Guilford” y “los seis de Birmingham”² cuyas condenas por terrorismo fueron revocadas en 1989 y 1991 pero sólo después de que pasaran catorce y dieciséis años en la cárcel respectivamente. La justicia procedimental requiere asimismo que se sienta la presunción de que el acusado “es inocente hasta que se pruebe lo contrario”. Este principio se ha descrito como el “hilo de oro” de todo el ordenamiento jurídico inglés y de los que derivan de él. La presunción de inocencia asegura que el mero hecho de una acusación no constituye prueba en sí misma. Es la acusación la que tiene que presentar pruebas que demuestren la culpabilidad más allá de toda “duda razonable”. Este es el motivo por el cual ciertas pruebas, por ejemplo los antecedentes penales del acusado, sean inadmisibles en el proceso dado que podrían influir en el criterio del jurado e impedir que se alcance un veredicto basado en “los hechos del caso”. Por la misma razón tradicionalmente se ha reconocido al acusado el derecho a mantener silencio dado que es la acusación la que tiene que demostrar la culpabilidad. En los Estados Unidos tal cosa se consagra en la enmienda quinta de la Constitución que garantiza el derecho a no declarar en contra de uno mismo.

El principio de la igualdad de trato se aplica en todos los momentos del proceso legal. Sostiene, por ejemplo, que la ignorancia en los tratos con la policía, la fiscalía o el poder judicial no puede ser perjudicial para los ciudadanos. Por tanto se acepta normalmente que se informe claramente a las personas acusadas de los cargos que pesan sobre ellas y también desde el comienzo acerca de sus derechos, especialmente el derecho a la asistencia letrada. Estas normas de justicia procedimental se han definido con la máxima claridad en los Estados Unidos. Por ejemplo, en el caso *Miranda vs. Arizona*, el Tribunal Supremo estableció procedimientos muy estrictos que la policía tiene que seguir cuando interroga a sospechosos y en el caso *Gideon vs. Wainwright* (1963) garantizó a los acusados el derecho a abogado con independencia de sus disponibilidades económicas. En otros casos, sin embargo, los gobiernos han ignorado estos principios en la creencia de que obstaculizan innecesariamente la persecución de criminales y de otros que amenazan el orden público. En el Reino Unido la Ley sobre Terrorismo de 2001, aprobada a raíz de los ataques terroristas en Nueva York y Washington incluye la facultad de mantener arrestados sin proceso a sospechosos de terrorismo, en infracción del derecho a la libertad establecido en la Ley de Derechos Humanos de 1998.

² En ambos casos se trató de personas inocentes condenadas por atentados terroristas con bombas que había puesto el IRA (Ejército Republicano Irlandés) llamado “Provisional”. Los acusados fueron condenados a cadena perpetua; luego se comprobó que la policía había recurrido a malos tratos, incluso tortura, para obtener confesiones y había manipulado las pruebas.

Justicia sustantiva

Según se señala más arriba no es posible satisfacer por entero las exigencias de la justicia legal mediante la aplicación de las normas de procedimiento con independencia de lo justas que sean o de lo escrupulosamente que se apliquen. En este sentido el derecho es distinto de la competición deportiva: sus resultados y no solamente sus procedimientos tienen que ser justos. El procedimiento legal puede generar injusticia no solamente porque la ley se aplique injustamente sino porque la misma ley sea injusta. Por ejemplo leyes que prohíban votar a las mujeres o que impidan que una minoría étnica pueda poseer propiedad no se hacen “justas” por el hecho de que las apliquen tribunales cuyos procedimientos son justos e imparciales. En consecuencia es el contenido de las leyes el que ha de juzgarse a la luz del principio de justicia sustantiva o “concreta”.

Si bien hay acuerdo considerable acerca de las normas de la justicia procedimental no cabe decir lo mismo de la justicia sustantiva. La justicia legal se ha vinculado tradicionalmente a la idea de que la ley pretende tratar a la gente de acuerdo con sus “justos merecimientos” o, en las palabras del jurista romano Ulpiano, justicia es “dar a cada cual lo suyo”. La dificultad de conseguirlo quedó ilustrada con el debate precedente sobre teorías competitivas de la pena. Los partidarios de la retribución pueden sostener que, en principio, la justicia requiere que el asesino pierda la vida en castigo por su crimen. Quienes abogan por la disuasión pueden aceptar la pena de muerte pero sólo si hay pruebas empíricas que demuestren que reduce el número de asesinatos. Los teóricos de la rehabilitación rechazan la pena de muerte en todas circunstancias, considerando que no es otra cosa que un asesinato legalizado. No es previsible que estas posiciones vayan a cambiar a través del debate y el análisis debido a que están basadas en principios morales diferentes. Lo mismo sucede con el intento de distribuir recompensas materiales de modo justo. Mientras que unos sostienen que la justicia social exige un alto nivel de igualdad material dado que la riqueza debe distribuirse según las necesidades individuales, otros se conforman aceptando un nivel alto de desigualdad material mientras se origine en la desigualdad de talentos de la gente.

Al igual que todos los principios normativos la idea de la justicia sustantiva es subjetiva. En el fondo, es un asunto de opinión. En consecuencia, las nociones de justicia varían según los individuos, los grupos, las sociedades y las épocas. Es más, la decadencia de la religión y de los valores tradicionales y el crecimiento de la movilidad social y geográfica ha alentado la aparición del pluralismo moral. La diversidad ética y cultural hace imposible formular juicio de autoridad alguno acerca del contenido moral de la ley o establecer criterios fidedignos para distinguir las leyes justas de las injustas. En este sentido la justicia es un concepto relativo. Quizá sólo tenga significado para individuos y grupos particulares y no se pueda aplicar a la sociedad en su conjunto.

Un modo de resolver este problema consiste en vincular la justicia a un conjunto de valores dominantes o generalizados en una sociedad. Esto es pre-

cisamente lo que dice Patrick Devlin (1968) cuando señala que la ley “tiene que imponer la moral”. Desde el punto de vista de Devlin la ley se basa en los valores morales del ciudadano medio o, en sus palabras, “el hombre en el autobús de Clapham”. Así propone una distinción entre lo que llama “leyes por consenso” y leyes “sin consenso”. Las leyes por consenso son las que se ajustan a pautas de justicia comúnmente admitidas; son leyes que, según Devlin la gente “acepta”. Por otro lado las leyes sin consenso son las que se consideran generalmente como inaceptables o injustas, lo que se refleja en una desobediencia generalizada. Devlin no va tan lejos como justificar la desobediencia a las leyes sin consenso pero advierte de que su aplicación causará problemas al poder judicial y al procedimiento legal. Un ejemplo de ley sin consenso puede ser el “impuesto de capitación” (*poll tax*) en el Reino Unido. Cuando se aplicó en Inglaterra y Gales en 1990 originó una amplia campaña de protesta e impago en la creencia de que el impuesto quebranta opiniones generales acerca de la justicia social.

Devlin piensa que son los jueces estrictamente imparciales y apartados de la política quienes están en la mejor posición para aplicar la distinción entre ley por consenso y ley sin consenso. Después de todo los jueces tienen años de experiencia resolviendo disputas y arbitrando entre interpretaciones antagónicas de la ley. No obstante esta forma de activismo judicial ha sido muy controvertida pues permite que unos jueces a los que no ha elegido nadie tomen decisiones que tienen un claro alcance moral y político. Este asunto ha sido especialmente relevante en los Estados Unidos a la vista de la función ampliamente reconocida que cumple el Tribunal Supremo estableciendo la política pública. Durante el periodo del *New Deal* en el decenio de 1930, por ejemplo, el Tribunal rechazó importantes programas del bienestar. En los de 1950 y 1960, sin embargo, el Tribunal presidido por el juez Warren fue responsable del avance de los derechos civiles en una serie de frentes. El peligro de este activismo es que no hay modo de saber si las interpretaciones que los jueces hacen del derecho reflejan puntos de vista ampliamente compartidos acerca de lo que sea justo o aceptable o simplemente sus propias creencias personales. Es cierto que, al no ser elegidos, su definición de moral de consenso carece de fuerza electoral. Asimismo a la vista del carácter socialmente no representativo del poder judicial es dudoso que los jueces sepan mucho acerca de lo que Devlin llama “el hombre en el autobús de Clapham”.

Con independencia de quién tenga competencia para definir la moral por consenso hay razones para creer que la idea no resistiría un examen serio. En primer lugar presupone que pueda hacerse una distinción aceptable entre leyes de consenso y leyes sin consenso. En la práctica pocos asuntos, si es que hay alguno, provocan acuerdo generalizado y mucho menos unanimidad. Todos los Estados aprueban legislación políticamente controvertida por cuanto provoca protestas o, cuando menos, un grado significativo de crítica. Esto puede aplicarse a casi todos los ámbitos de la política, la gestión económica, la fiscalidad, las relaciones industriales, la educación, la salud, la vivienda, el orden público, las relaciones raciales, etc. El peligro del razonamiento de Devlin es que ame-

naza con clasificar casi todas las leyes como leyes sin consenso porque siempre habrá uno u otro que no las “acepte”. Esto plantea la difícil cuestión acerca de cuánta gente tiene que objetar y qué formas habrá de tomar su objeción para que quepa clasificar una ley como “sin consenso”. No obstante estas dificultades reflejan un problema más profundo. En muchos aspectos la idea de una moral de consenso es simplemente un remanente de los días de comunidades tradicionales y homogéneas. En las sociedades modernas, caracterizadas por el pluralismo religioso, racial, cultural y moral, cualquier intento de identificar creencias por consenso puede estar condenado al fracaso.

¿Puede justificarse el incumplimiento de la ley?

La cuestión de “¿Por qué debo obedecer la ley?” suscita en mucha gente la simple respuesta de “porque es la ley”. En otros términos, se suele reconocer la legitimidad de la ley en el sentido de que la mayoría de los ciudadanos acepta que hay obligación de cumplirla. En consecuencia se reconoce la ley como vinculante para aquellos a quienes afecta. En un sentido formal la ley es la ley únicamente porque es obedecida, al menos por la inmensa mayoría de la población. Por este motivo aquellas leyes que se mantienen en vigor pero ya no se obedecen o no se imponen, dejan de ser leyes. Así sucede, quizá, con las leyes de propiedad intelectual que prohíben que se copien audiocasetes o videocasetes y, en algunos países, con las leyes que prohíben el uso de las llamadas drogas “blandas”, como el cannabis. Es más, en lugares como los Países Bajos se ha hecho un intento de formalizar esta anomalía “despenalizando el consumo de drogas “blandas”. No obstante y a pesar del reconocimiento general de que la ley es legítima está claro que todas las leyes se incumplen en cierta medida pues de otro modo sobraría toda la maquinaria para obligar a su cumplimiento. Sin embargo es importante reconocer que los incidentes de incumplimiento de la ley forman dos categorías separadas.

En la mayoría de los casos quienes incumplen la ley son personas a las que se describe, con cierta imprecisión, como “delincuentes comunes”. Raramente presentan los delincuentes comunes una justificación moral para sus actos y raramente justifican su comportamiento de forma distinta que a través del egoísmo desnudo. El comportamiento delictivo de este tipo sin duda plantea algunas cuestiones interesantes, por ejemplo acerca de los factores psicológicos y sociales que ayudan a explicar el incumplimiento de la ley y los posibles medios por los que cabe disuadir a otros de tener el mismo comportamiento. No obstante estas son cuestiones acerca de porqué *se obedece* o *no se obedece* la ley. Por mucho que se resistan a que los detengan y procesen, los llamados delincuentes comunes generalmente admiten que hubieran *debido* obedecer la ley y, de este modo, la reconocen como vinculante. Por otro lado hay incidentes de incumplimiento de la ley por razones de principio y que pueden ser justifi-

cables desde un punto de vista moral o político. Es más, algunos ordenamientos jurídicos reconocen este hecho al clasificar a ciertos incumplidores de la ley como “presos políticos” y tratarlos de forma distinta que a los delincuentes comunes. No obstante la distinción entre ambos puede ser confusa y políticamente controvertida. Esto resulta evidente en el caso de grupos terroristas como el IRA en el Reino Unido o ETA en España que han aspirado a veces a que se les reconozca “estatus político” sobre la base de que no son criminales sino “luchadores por la libertad”. Algunos van más allá y amplían la noción de delitos “políticos” para que incluyan actos criminales que resultan de circunstancias sociales como la privación, la pobreza o la desigualdad, incluso aunque quienes los perpetran no invoquen motivación política consciente alguna. De hecho los anarquistas no están dispuestos a reconocer diferencia alguna entre los delitos comunes y los políticos porque consideran que todas las leyes son inmorales y, por lo tanto, tienden a ver una justificación moral en todos y cada uno de los casos de incumplimiento de la ley.

La justificación moral del incumplimiento de la ley puede considerarse de dos modos. Uno espreguntarse: “¿Por qué debo obedecer la ley?”. Se plantea así la cuestión de la obligación política, que se examina con mayor detalle en el capítulo 7. La alternativa es invertir la cuestión y preguntar: “¿Cabe justificar el incumplimiento de la ley?” Esto plantea la cuestión de lo que se llama desobediencia civil, es decir, el incumplimiento de la ley justificado por principios religiosos, morales o políticos. La desobediencia civil tiene una larga y respetable tradición que se remonta a las ideas de escritores como Henry David Thoreau (1817-1862) y al ejemplo de dirigentes políticos como Mahatma Gandhi y Martin Luther King (1929-1968). Bajo la influencia de Gandhi la no violencia y la desobediencia civil se convirtieron en armas poderosas en la campaña por la independencia de la India concedida finalmente en 1947. A primeros del decenio de 1960 Martin Luther King adoptó tácticas políticas análogas en la lucha en pro de los derechos civiles de los negros en el sur de los Estados Unidos.

La desobediencia civil es un acto público y abierto: pretende desobedecer la ley con el fin de “demostrar algo” antes que con el de beneficiarse de ello. Por tanto la desobediencia civil se distingue de otros actos delictivos por sus motivos que son conscientes y cuestión de principios en el sentido de que trata de conseguir algún tipo de cambio jurídico o político. El incumplimiento no se hace simplemente en interés del incumplidor. Es más, en muchos casos es precisamente la aceptación voluntaria del castigo que implica el incumplimiento de la ley la que da a la desobediencia civil su autoridad moral y su fuerza emocional. Por último, al menos en la tradición de Thoreau, Gandhi y King, la desobediencia civil es no violenta, un hecho que viene a subrayar el carácter moral del acto mismo. Gandhi insistió especialmente en ese punto, llamando *satyagraha* a su forma de no cooperación no violenta que significa literalmente defensa de y por la verdad. En consecuencia la desobediencia civil se distancia de una tradición muy distinta de incumplimiento de la ley que toma la forma de revuelta popular, terrorismo y revolución.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)

Dirigente espiritual y político indio llamado Mahatma (“Gran espíritu”). Abogado educado en Gran Bretaña, Gandhi formuló su filosofía política mientras trabajaba en Sudáfrica en donde organizaba protestas en contra de la discriminación. Al volver a la India en 1915 se convirtió en el dirigente del movimiento nacionalista haciendo una campaña incansable a favor de la independencia que finalmente consiguió en 1947. Gandhi murió en 1948, asesinado por un fanático hindú, víctima de la feroz violencia entre hindúes y musulmanes que se produjo después de la independencia.

La ética de resistencia no violenta de Gandhi, *Satyagraha*, reforzada con su estilo ascético de vida dio al movimiento en pro de la independencia de la India una enorme autoridad moral y fue el modelo para posteriores activistas en pro de los derechos civiles. Esbozado en primer lugar en *Hind Swaraj* (Autonomía) (1909) se basaba en una filosofía derivada en último término del hinduismo en la que el universo es regulado por la primacía de la verdad o *satya*. Dado que la humanidad es “una en último término”, la base natural de las relaciones humanas es el amor, el cuidado y la preocupación por los demás. Gandhi describe el amor como “la ley de nuestro ser”. La no-violencia no solamente expresa la relación moral adecuada entre la gente sino que, cuando se vincula con el autosacrificio o *tapasya* constituye un programa social y político. Gandhi condena la civilización occidental por su materialismo y su debilidad moral y la considera una fuente de violencia e injusticia. Gandhi estaba a favor de las pequeñas comunidades rurales autónomas y autárquicas y apoyaba la redistribución de la tierra y el fomento de la justicia social.

En algunos casos la desobediencia civil puede incluir el incumplimiento de leyes que en sí mismas se consideran perversas o injustas y su finalidad es protestar contra la ley en cuestión y conseguir su derogación. En otros casos, sin embargo, implica incumplir la ley con el fin de protestar contra una injusticia más generalizada incluso aunque no se objete a la ley que está incumpléndose. Un ejemplo de los primeros casos es la quema de las cartillas de reclutamiento o la negativa a pagar la parte de los impuestos que se destina a fines militares, formas de protesta adoptadas por los oponentes a la guerra del Vietnam en los Estados Unidos. De modo análogo los sijs en el Reino Unido desobedecieron abiertamente la ley que obligaba a los motoristas a llevar casco porque amenazaba el cumplimiento de su deber religioso de llevar turbantes. Un ejemplo de los otros es el caso de Thoreau quien se negó a pagar impuestos en un acto de protesta en contra de la guerra entre México y los Estados Unidos en los años 1840 y de la continuación de la esclavitud en los estados del Sur. En algunas ocasiones Gandhi combinó los dos objetivos. En su famosa “marcha hacia el mar” en 1930, por ejemplo, trataba de protestar contra la ley que prohibía a los indios fabricar sal haciendo una cantidad simbólica de sal de agua marina

y arriesgándose así a que lo arrestaran pero sólo como parte de una campaña más amplia en pro de la independencia nacional.

Tanto si se piensa para atacar una ley en concreto como para alentar una causa más amplia, todos los actos de desobediencia civil se justifican estableciendo una distinción entre la ley y la justicia. En el centro de la desobediencia civil se encuentra la creencia de que la autoridad moral definitiva es el individuo antes que el Estado. Creer algo distinto es dar por supuesto que todas las leyes son justas y reducir la justicia a la mera legalidad. La distinción entre la ley y la justicia se ha basado frecuentemente en el mundo moderno en la doctrina de los derechos humanos al afirmar que hay un conjunto de principios morales con arreglo a los cuales se puede juzgar la ley humana y a los que ésta debe ajustarse. Por lo tanto los individuos están justificados al incumplir la ley con el fin de poner en evidencia violaciones de los derechos humanos o al cuestionar aquellas leyes que amenazan los derechos humanos. En el próximo capítulo se pasa revista a los argumentos acerca de la existencia de tales derechos y acerca de cómo puedan ser definidos.

Otras justificaciones de la desobediencia civil se concentran en la naturaleza del proceso político y en la falta de oportunidades alternativas legales para expresar puntos de vista y ejercer presión. Por ejemplo, pocas personas dejarán de simpatizar con los actos de quienes en la Alemania nazi incumplieron la ley dando albergue a judíos o ayudándolos a salir del país. Esto es así no sólo a causa del carácter moralmente repulsivo de las leyes en cuestión sino también porque en una dictadura fascista no es posible forma alguna de protesta legal o constitucional. De igual modo el empleo de la desobediencia civil que hicieron las mujeres a últimos del siglo XIX y primeros del XX con el fin de alcanzar el derecho de sufragio se justifica por el simple hecho de que, desposeídas del derecho de voto, no tenían ninguna otra forma de hacerse oír. Las campañas de desobediencia civil también se emplearon para conseguir el derecho de sufragio para los negros en el Sur de los Estados Unidos y en Sudáfrica. Incluso aunque exista el sufragio universal cabe argumentar que el solo derecho de voto no garantiza que se respeten los derechos del individuo ni los de la minoría. Una minoría permanente, como la comunidad de católicos en Irlanda del Norte, puede recurrir a la desobediencia civil y a veces apoyar la violencia política incluso aunque disfrute de derechos políticos formales. Por último, a veces se sostiene que la política democrática con elecciones libres puede ser demasiado lenta o no agotar los plazos que permitan medios de ejercer presión política cuando la misma vida humana se encuentra bajo amenaza inminente. Así razonaban por ejemplo quienes hacían campañas antinucleares o los activistas ecologistas quienes creen que la urgencia de su causa prevalece sobre lo que en comparación parece ser la casi trivial obligación de obedecer la ley.

A partir de 1960 la desobediencia civil se ha generalizado y se ha hecho políticamente aceptable. En algunos aspectos hoy se la considera como un acto constitucional que trata de corregir un mal específico y se ajusta a un conjunto de reglas establecidas en especial acerca de la no violencia. Por ejemplo muchos aceptan hoy la desobediencia pacífica como un arma legítima a disposición de los grupos de presión. Protestas como sentadas y ocupaciones ayudan a atraer

la atención, demuestran la fuerza de las convicciones de quienes protestan y pueden, a su vez, ayudar a mover la simpatía del público. Por supuesto, estos actos también pueden ser contraproducentes haciendo que los individuos y los grupos que los realizan aparezcan como irresponsables o extremistas. En estos casos la cuestión de la desobediencia civil pasa a ser un asunto táctico antes que uno moral. Los críticos con el principio mismo sostienen que acarrea una serie de peligrosos insidiosos. El primero de estos es que, a medida que la desobediencia civil se pone de moda amenaza con socavar el respeto por medios de ejercer influencia legales, democráticos y alternativos. En un nivel algo más profundo la difusión de la desobediencia civil puede amenazar en último término tanto el orden social como la estabilidad política a base de erosionar el miedo a la ilegalidad. Cuando la gente deja de obedecer la ley de modo automático y sólo lo hace por decisión personal, se pone en cuestión la propia autoridad de la ley. Como resultado los actos de desobediencia civil pueden debilitar gradualmente el principio sobre el que descansa un régimen y vincularse así a la rebelión e incluso a la revolución. Así quedó en evidencia en 1989 cuando una oleada creciente de manifestaciones ilegales pero habitualmente pacíficas en países como Alemania Oriental y lo que entonces era Checoslovaquia condujeron por fin al colapso de sus regímenes políticos.

Resumen

1. El derecho consiste en una serie de normas generales, públicas y obligatorias normalmente consideradas vinculantes en la sociedad a la que se aplican. Es valorado como el medio principal por el que se mantienen la libertad y el orden, cosa que se consigue mediante el imperio de la ley, esto es, la creencia de que todo comportamiento debe ajustarse a un marco jurídico, una doctrina estrechamente vinculada al constitucionalismo y al Estado limitado.
2. Así como el derecho es una forma específica de control social, la moral se refiere a cuestiones normativas o éticas, a lo que *debe ser*. Aunque estén analíticamente separadas, algunos autores creen que la ley y la moral coinciden y deben coincidir. Tal es el punto de vista de los teóricos del derecho natural que sostienen que la ley humana refleja principios morales superiores. La idea alternativa del derecho positivo sostiene que su rasgo definitorio es que es obedecido, dejando aparte las cuestiones morales.
3. El orden se puede considerar universalmente como una buena cosa que acarrea la promesa de la estabilidad y la seguridad personal pero las actitudes divergen acerca de cómo puede conseguirse. Unos sostienen que, como los seres humanos son imperfectos, el orden debe imponerse y sólo puede conseguirse mediante la disciplina y el control. Otros tienen fe en la razón y en la solidaridad social y creen que la relación natural entre la gente es de armonía.
4. La justicia consiste en dar a cada cual lo que "le corresponde". Puede entenderse en un sentido procedimental, referido a las normas que regulan los procesos legales o en un sentido sustantivo por referencia a los resultados o contenido de la ley. La cuestión de la justicia se encuentra en el centro de la legitimidad y de la existencia ordenada y determina si los ciudadanos están o no dispuestos a aceptar la ley como algo vinculante.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Campbell, T. *La justicia: los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Dworkin, R. *El imperio de la ley*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Harden, I. y Lewis, N. *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*, Londres: Hutchinson, 1986.
- Honderich, T. *Punishment: The Supposed Justifications*. Harmondsworth, Penguin, 1990.
- Hutchinson, A.C. y Monahan, P. (Eds.) *The Rule of Law: Ideal or Ideology?* Toronto: Carswell, 1987.
- Kamenka, E. y Erh-Soon Tay, A. (Eds.) *Law and Social Control*. Londres, Edward Arnold, 1980.
- Lee, S. *Law and Morals*. Oxford University Press, 1986.
- Matravers, M. (Ed.) *Punishment and Political Theory*. Oxford: Hart, 1999.
- Oakeshott, M. *On Human Conduct*. Londres: Oxford University Press, 1975.
- Perry, M. *Morality, Politics and Law*. Oxford University Press, 1988.
- Walzer, M. *Spheres of Justice*. Nueva York: Basic Books, 1983.

CAPÍTULO 7

LOS DERECHOS, LAS OBLIGACIONES Y LA CIUDADANÍA

Introducción.

Los derechos.

Las obligaciones.

La ciudadanía.

Resumen.

Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

Desde la antigüedad los pensadores políticos han debatido acerca de la relación adecuada entre el individuo y el Estado. En la Grecia clásica esta relación se comprendía en la noción de “ciudadano” que literalmente significaba miembro del Estado. En las ciudades-estado griegas la ciudadanía se reflejaba en el derecho a participar en la vida política de la comunidad y en la obligación, caso de ser elegido, de desempeñar cargos públicos. No obstante esta condición estaba reservada a una pequeña minoría de los habitantes de dichos Estados, estos, los varones nacidos libres y propietarios. El concepto moderno de ciudadanía, por el contrario, se funda en el principio de derechos y obligaciones universales. Sus raíces se encuentran en las ideas del siglo XVII sobre los derechos naturales, perfeccionadas en el siglo XX en la doctrina de los derechos humanos. Aunque estas ideas sean hoy día lugares comunes que aparecen en los debates cotidianos así como en las controversias políticas, no está nada claro a qué se refiera el término “derechos” y cómo debiera emplearse. Por ejemplo, ¿qué significa decir que alguien “tiene un derecho”? ¿Sobre qué bases se puede disfrutar de él? ¿Qué alcance tiene esta doctrina de los derechos: a qué derechos podemos aspirar?

Los ciudadanos no son, sin embargo, meros titulares de derechos y capaces de hacerlos valer frente al Estado; también tienen deberes y obligaciones respecto al Estado que los ha protegido, alimentado y cuidado. Estas obligaciones pueden incluir el servicio militar obligatorio que implica el deber de combatir, matar y quizá morir en defensa del Estado de uno. Una vez más esto plantea cuestiones difíciles. En concreto, ¿cuáles son los orígenes de estas obligaciones y qué tipo de exigencias plantean al ciudadano? Además ¿son absolutas estas exigencias o pueden los ciudadanos librarse de ellas en ciertas circunstancias? Todas estas cuestiones están vinculadas con la idea de la ciudadanía, la noción de un equilibrio adecuado entre lo derechos y los deberes del ciudadano. Sin embargo, si bien los políticos y los teóricos políticos se apresuran siempre a ensalzar las virtudes de la ciudadanía, el propio concepto lleva invariablemente una pesada carga ideológica. Por ejemplo, ¿es el “buen ciudadano” un individuo autónomo y trabajador que plantea escasas exigencias a su comunidad o se trata de una persona capaz de participar por entero en su vida pública y política? Asimismo ¿sigue siendo la idea de la ciudadanía universal aplicable a la luz de la creciente diversidad cultural y otras formas de diversidad?

LOS DERECHOS

El debate político está sembrado de referencias a los derechos: derecho al trabajo, derecho a la educación, derecho al aborto, derecho a la vida, derecho a la libertad de expresión, derecho a la propiedad privada, etc. La idea no es menos importante en el lenguaje cotidiano; los hijos pueden reivindicar el “derecho” a ir tarde a la cama o de escoger su vestimenta; los padres, por su lado pueden insistir en su “derecho” a fiscalizar lo que comen sus hijos o lo que ven en la televisión. En su significado original el término “derecho” implica un poder o un privilegio, como en el derecho de la nobleza, el derecho del clero y, por su-

puesto, el derecho divino de los reyes. Sin embargo en su sentido moderno se refiere a un título para actuar de cierta manera o recibir un determinado trato. Aunque sería erróneo suponer que la doctrina de los derechos esté aceptada universalmente, la mayor parte de los pensadores políticos expresa sus ideas en términos de derechos o títulos. En este sentido el concepto de derechos es menos contencioso políticamente que los de igualdad o justicia social. No obstante hay mucho menos acuerdo respecto a la base de dichos derechos, quiénes deben poseerlos y cuáles deben poseer.

En primer lugar se da una distinción entre derechos legales y derechos morales. Ciertos derechos se enuncian en la ley o en un sistema de normas formales que son de aplicación forzosa; otros, sin embargo existen únicamente como reclamaciones morales o filosóficas. Asimismo los derechos humanos presentan problemas particulares. Por ejemplo ¿quién debe considerarse “humano”? ¿Se extiende este concepto a los niños y a los embriones así como a los adultos? ¿Tienen ciertos grupos de personas, como las mujeres y las minorías étnicas títulos a derechos especiales en virtud de sus necesidades biológicas o de su posición social? Por último la idea convencional de derechos se ha visto cuestionada por el surgimiento de los movimientos ecologista y de liberación de los animales que han suscitado cuestiones acerca de los derechos de los no humanos, derechos de los animales o de otras especies. ¿Hay motivos racionales para negarse a extender los derechos a todas las especies o se trata tan sólo de un prejuicio irracional similar al sexismo y al racismo?

Los derechos legales y los morales

Los derechos legales son los que se consagran en la ley y se pueden hacer eficaces mediante los tribunales. Se los describe como derechos “positivos” por cuanto se disfrutan o se defienden con independencia de su contenido moral en paralelo con la idea del “derecho positivo” del que se hablaba en el capítulo anterior. Es más, algunos derechos legales se mantienen muchos años en vigor incluso aunque se los considere generalmente como inmorales. Tal cosa cabe decir, por ejemplo acerca del derecho legal de los maridos en el Reino Unido a violar a sus esposas, en vigor hasta 1992. Los derechos legales se extienden en una amplia gama de relaciones jurídicas. Un intento clásico de clasificar dichos derechos es el de Wesley Hohfeld en *Fundamental Legal Conceptions* (1923). Hohfeld identificaba cuatro tipos de derechos legales. En primer lugar los privilegios o derechos de libertad. Estos permiten a una persona hacer algo en el sencillo sentido de que no tiene obligación de *no* hacerlo sino que está en libertad para hacerlo, por ejemplo, para utilizar una carretera pública. En segundo lugar están los derechos-reclamación sobre la base de los cuales una persona tiene un deber hacia otra, por ejemplo, el derecho de una persona a no ser agredida por otra. En tercer lugar están los poderes legales. Estos son

capacidades legales que facultan a alguien para hacer algo, por ejemplo, el derecho a contraer matrimonio o el derecho de voto. En cuarto lugar están las inmunidades de acuerdo con las cuales una persona puede evitar quedar sometida al poder de otra, por ejemplo, el derecho de los jóvenes, los ancianos y los discapacitados a no ser reclutados para el ejército.

La posición de que gozan estos derechos legales dentro de los sistemas políticos varía mucho de país a país. En el Reino Unido el contenido de los derechos legales ha sido tradicionalmente impreciso y su condición, cuestionable. Con anterioridad a la Ley de Derechos Humanos de 1998 la mayor parte de los derechos individuales, como el derecho a la libertad de expresión, la libertad de circulación y la libertad de culto no figuraban en ninguna ley escrita. Es más, el derecho escrito del Reino Unido consistía en gran medida en prohibiciones que limitaban lo que un individuo podía decir o hacer. Por ejemplo, aunque no existía un derecho escrito a la libertad de expresión en el Reino Unido, había una serie de leyes que restringían lo que los ciudadanos podían decir por causa de injuria, calumnia, difamación, blasfemia, incitación a los desórdenes públicos, incitación al odio racial, etc. Los derechos legales en el Reino Unido solían así describirse como “residuales” en el sentido de que se basaban en la suposición de derecho consuetudinario de que “todo lo que no está prohibido está permitido”. El peligro que presenta esta situación es que, a falta de una clara definición legal puede ser difícil y hasta imposible hacer valer estos derechos ante los tribunales. Aunque la Ley de Derechos Humanos de 1998 fue más clara en la definición de los derechos, no les otorgó protección especial, permitiendo con ello que el Parlamento infringiera la ley si bien mediante un procedimiento especial.

Por el contrario en los Estados Unidos y en muchos otros Estados funciona una declaración de derechos. Una declaración de derechos es un conjunto de derechos y libertades codificados incluidos en la ley constitucional o una ley “superior”. Habitualmente esto supone “proteger” los derechos individuales dado que dichos documentos son de reforma complicada o difícil. Cabe decir que una declaración de derechos presenta una serie de claras ventajas. En primer lugar, a diferencia de los derechos tradicionalmente “residuales” en el Reino Unido, la declaración de derechos proporciona una clara definición legal de los derechos individuales. Además también cabe decir que tienen un valor educativo: al hacer a la gente más consciente de sus derechos, puede promover lo que se llama una “cultura de los derechos humanos”. De modo más significativo una declaración de derechos establece un mecanismo por el cual se pueden defender los derechos jurídicamente con lo que se protege al individuo frente a un Estado todopoderoso. Esto se consigue invistiendo a los tribunales del poder de “revisión judicial”, lo que les permite controlar los poderes de otros órganos públicos en el caso de que interfieran en los derechos individuales.

No obstante una declaración de derechos también puede acarrear desventajas. Los conservadores británicos, por ejemplo, han sostenido tradicionalmente que la mejor manera de proteger los derechos del individuo es mediante el derecho consuetudinario porque los derechos tienen sus raíces en las costumbres y las

tradiciones que se encuentran en el corazón mismo del ordenamiento jurídico. En comparación con esto una declaración de derechos puede parecer al tiempo inflexible y artificial. Por otro lado los socialistas han objetado con frecuencia a las declaraciones de derechos aduciendo que sirven para proteger los intereses de clase y preservar la desigualdad social por ejemplo mediante la protección de los derechos de propiedad, que imposibilita la nacionalización y bloquea toda reforma social radical. No obstante uno de los mayores inconvenientes de declaración de derechos es que aumenta en demasía la autoridad del poder judicial. Dado el carácter típicamente confuso o genérico de la formulación de los derechos, son los jueces quienes al final deciden cuál sea el alcance de estos lo que en realidad significa que las decisiones políticas las toman los jueces en vez de los políticos democráticamente elegidos. Por último es claro que la mera existencia de una declaración de derechos no garantiza por sí misma que se respete la libertad individual. Las Constituciones soviéticas de 1936 y 1977, por ejemplo, establecían un elenco impresionante de derechos individuales pero la subordinación del poder judicial soviético al Partido Comunista hacía que pocos de estos derechos se respetaran en la práctica. Análogamente, a pesar de la aprobación de la quinta enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que reconocía el derecho de sufragio con independencia de la raza, el color o la previa condición de servidumbre, en muchos Estados del Sur los negros no pudieron votar hasta el decenio de 1960.

Una gama distinta de derechos puede carecer de sustancia jurídica y existir únicamente como pretensiones morales. El ejemplo más claro de ello es una promesa. Una promesa, formulada de modo libre y racional impone a una apersona una obligación moral de cumplirla y otorga a la otra parte el derecho a que la promesa se cumpla. A menos que la promesa tome la forma de un contrato jurídicamente vinculante se cumple solamente por consideraciones morales. Es el hecho de haberse formulado libremente el que crea la expectativa de que una promesa deba cumplirse y de que se cumpla. En la mayoría de los casos, sin embargo, los derechos morales se basan en su contenido. En otras palabras, los derechos morales son por lo común derechos “ideales” que otorgan a una persona un beneficio que necesita o merece. Los derechos morales, por lo tanto reflejan lo que una persona *debe* tener desde la perspectiva de un sistema moral o religioso particular.

El peligro que presentan los derechos morales es que pueden acabar siendo imposiblemente vagos y degenerar en poco más que una expresión de lo que es moralmente deseable. Este es precisamente el punto de vista de Jeremy Bentham (véase pág. 403) el filósofo utilitarista británico que rechaza la idea misma de los derechos morales en la creencia de que no son otra cosa que una forma errónea de describir derechos legales que *debieran* existir. No obstante, a pesar del escepticismo de Bentham, la mayor parte de los sistemas de derechos morales se apoyan, al menos en teoría, en alguna forma de consideraciones morales. Por ejemplo, algunos documentos jurídicos como la Declaración de derechos de los Estados Unidos, la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas (1948) y la Convención europea para la protección de

los derechos humanos y las libertades fundamentales (1953) han suscitado intentos de los filósofos de definir los “derechos del hombre”. A fin de seguir investigando sobre los derechos morales es preciso examinar la forma más influyente de estos, los derechos humanos.

Los derechos humanos

La idea de los derechos humanos surgió de las teorías de “derechos naturales” del primer periodo moderno. Estas teorías emanaron, en primer término, del deseo de establecer ciertos límites al modo en que unas personas, especialmente quienes ostentan poder político, tratan a otras. Sin embargo si los derechos deben actuar como un control de la autoridad política, en cierto sentido tienen que ser “pre-legales” ya que la ley es meramente la creación de la autoridad política. En el siglo XVII John Locke (véase pág. 304) identificó como derechos naturales el derecho a “la vida, la libertad y la propiedad” y un siglo más tarde Thomas Jefferson los definió como el derecho a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Estos derechos se consideran “naturales” porque se piensa que son concedidos por Dios y por tanto constituyen parte del núcleo de la naturaleza humana. Los derechos naturales no existen como meras pretensiones morales sino que se considera que reflejan los impulsos humanos internos fundamentales; son las condiciones básicas que llevan a una verdadera existencia humana. Las teorías de los derechos naturales como tales son modelos psicológicos exactamente igual que son sistemas éticos.

En el siglo XX el descenso de las creencias religiosas condujo a la secularización de las teorías de los derechos naturales que han renacido como derechos “humanos”. Los derechos humanos son derechos a los que tienen acceso las personas por el hecho de ser seres humanos. Son “universales” en el sentido de que pertenecen a todos los seres humanos antes que a los miembros de una nación, raza, religión, género, clase social o lo que sea. Los derechos humanos además son “fundamentales” porque son inalienables: no pueden venderse ni revocarse. Así se expresa claramente en las palabras de la Declaración de independencia estadounidense (1776) escritas por Jefferson, que proclaman: “Sostenemos como evidentes las verdades siguientes: que todos los hombres son iguales; que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables”. Muchos autores han sostenido posteriormente que los derechos humanos son derechos “absolutos” puesto que deben respetarse en todo tiempo y circunstancias. Sin embargo es difícil aceptar este punto de vista puesto que en la práctica los derechos suelen equilibrarse unos con otros. Por ejemplo, ¿acaso la proclamación del derecho a la vida excluye la pena de muerte y toda forma de guerra con independencia de la provocación? El derecho a la vida no puede ser absoluto si también hay que reconocer un derecho a la defensa propia.

Thomas Jefferson (1743-1826)

Filósofo político y estadista estadounidense. Un próspero dueño de una plantación de Virginia que fue gobernador de Virginia de 1779 a 1881, Jefferson fue el primer ministro de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos de 1789 a 1794 y tercer presidente del país de 1801 a 1809. Jefferson fue el principal autor de la Declaración de independencia (1776) y escribió una gran cantidad de alocuciones y cartas.

Jefferson tenía una extraordinaria fe de ilustrado en la perfectibilidad de la especie humana y en la posibilidad de resolver problemas políticos mediante la aplicación del método científico. Se valió de las ideas de Locke (véase pág. 304) sobre los derechos naturales para elaborar una defensa clásica de la independencia nacional y del gobierno por consentimiento. El jeffersonianismo suele considerarse como una forma democrática de agrarismo que trataba de mezclar la creencia en el gobierno de una aristocracia natural con el compromiso a favor del Estado limitado y el *laissez faire*, reflejando así la creencia de que “el mejor gobierno es el que menos gobierna”. No obstante se manifiesta a favor de las reformas sociales y favorece la ampliación de la educación pública, la abolición de la esclavitud y mayor igualdad económica. Aunque se considere a Jefferson como uno de los fundadores de la coalición democrática era acerbamente crítico de los partidos y las facciones porque creía que alimentarían el conflicto y destruirían la unidad de la sociedad.

El concepto de derechos humanos plantea una serie de cuestiones muy diferentes acerca de quién pueda ser considerado “humano” y de qué derechos sean titulares los seres humanos. Por ejemplo, hay una intensa polémica acerca de en qué momento comienza la vida “humana” y, por lo tanto, también en qué momento adquieren las personas títulos o derechos. ¿Comienza la vida humana en el momento de la concepción o en el del nacimiento? Quienes sostienen el primer criterio apoyan lo que consideran que son los derechos de los no nacidos y rechazan de plano prácticas como el aborto o la investigación con embriones. Por otro lado, sin embargo, si se piensa que la vida humana comienza en el nacimiento el aborto es completamente aceptable porque refleja el derecho de la mujer a controlar su propio cuerpo. Estas posiciones enfrentadas no solamente reflejan concepciones diferentes de la vida sino que también asignan derechos a los seres humanos por razones muy distintas. Quienes consideran que los embriones son “humanos” en el mismo sentido que los adultos parten de la creencia de que la vida es sagrada. Según este punto de vista todos los seres vivos están legitimados para tener derechos, con independencia de la forma o calidad de vida que los caractericen. Sin embargo si es la propia vida la que se considera base para los derechos es difícil ver porqué los derechos deben reconocerse solamente a los humanos y no hacerlos extensibles a los animales y otras formas de vida. Sostener al contrario que la vida “humana” sólo comienza con el nacimiento es

establecer una base más estrecha para adjudicar derechos, como la capacidad de vivir autónomamente, tener cierto grado de conciencia o la capacidad de hacer elecciones racionales o morales. Si se emplean estos criterios, sin embargo, es difícil ver cómo puedan concederse derechos humanos a grupos de personas que no cumplen estos requisitos, como los niños o la gente con discapacidades mentales o físicas.

Otro problema se plantea con el hecho de que mientras los derechos son universales los seres humanos no son idénticos. Esto puede verse en la noción de que las mujeres en cierto sentido disfrutaban de derechos que son muy diferentes de los de los hombres. Para hacer que avance la causa de los “derechos de las mujeres” puede bastar con sostener que los derechos humanos, teorizados en un principio pensando en los hombres también se extiendan a la mujer. Esto sería así en el caso del derecho a la educación, el de ejercer determinadas profesiones o el derecho a igual remuneración, etc. Sin embargo la idea de los derechos de la mujer también puede basarse en el hecho de que las mujeres tienen necesidades y capacidades específicas que las hacen titulares de derechos que serían innecesarios o carentes de sentido en el caso de los hombres. Tales derechos pueden incluir los referentes al parto y al cuidado de los niños como el derecho al permiso perinatal. Más controvertida es la noción de que las mujeres estén facultadas para ejercitar un conjunto de derechos además de los de los hombres en un intento de compensarlas por el tratamiento desigual de que les ha hecho víctimas la sociedad. Por ejemplo las convenciones sociales que asimilan la procreación y la crianza de los niños y confinan a las mujeres al ámbito doméstico de la maternidad y el cuidado del hogar disminuye la capacidad de aquellas de educarse y emprender una carrera. En estas circunstancias los derechos de la mujer pueden extenderse a una forma de discriminación a la inversa que trata de rectificar injusticias pasadas. En la medida en que estos derechos se basan en un compromiso con la igualdad de trato puede argumentarse que arrancan de la noción de los derechos humanos. Sin embargo es difícil considerar que los derechos de la mujer en este sentido sean como otros derechos humanos fundamentales pues no se aplican a todos los seres humanos. Los derechos que surgen de un tratamiento desigual o injusto sólo tendrán sentido en tanto persista la desigualdad o injusticia que justifica su existencia.

Incluso aunque se dejen a un lado estas controversias hay discrepancias muy profundas acerca de qué derechos deben disfrutar los seres humanos. La idea de que las teorías basadas en los derechos están en cierto modo por encima de las diferencias políticas e ideológicas es claramente errónea. Desde el comienzo la idea de los derechos naturales estuvo estrechamente relacionada con la noción liberal del Estado limitado. La formulación tradicional de que los seres humanos tienen justos títulos al derecho a la vida, la libertad y la propiedad o la búsqueda de la felicidad considera los derechos como una esfera privada dentro de la cual puede el individuo disfrutar de independencia frente a las injerencias de otros individuos y muy especialmente frente a las injerencias del Estado. Estos derechos son, por tanto, derechos “negativos” o de “renuncia”. Sólo pueden disfrutarse si se ponen trabas al comportamiento de los demás.

Por ejemplo el derecho a la propiedad requiere que se limite la capacidad del Estado de establecer gravámenes, una idea claramente reflejada en el principio de “no imposición sin representación”.

Durante el siglo XX, sin embargo, otra serie de derechos vino a añadirse a los liberales tradicionales en reconocimiento de las crecientes responsabilidades del Estado en relación con la vida económica y social. Son los derechos del bienestar, esto es, derechos sociales y económicos que son “positivos” en el sentido de que no requieren renuncia sino una intervención activa del Estado. El derecho a la atención sanitaria, por ejemplo, requiere que se establezca alguna forma de seguro de salud, si no un sistema de atención sanitaria con financiación pública. La Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas no sólo incluye derechos clásicamente “negativos”, como el derecho a la “libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (artículo 18), sino también derechos “positivos” como el “derecho al trabajo” (artículo 23) y el “derecho a la educación” (artículo 26). No obstante estos derechos del bienestar han suscitado un profundo desacuerdo entre los socialistas y los conservadores y ha conducido al establecimiento de dos modelos de ciudadanía antagónicos. Esta controversia se estudia en la última parte del capítulo en relación con la ciudadanía social y las ciudadanía activas.

Por último la idea misma de derechos naturales o humanos está bajo ataque en especial de los utilitaristas (véase pág. 402), los marxistas (véase pág. 106) y los teóricos del multiculturalismo (véase pág. 267). Como se señaló más arriba Jeremy Bentham sólo acepta la existencia de derechos “positivos” o legales. Los derechos naturales son entidades subjetivas y metafísicas que Bentham rechaza como “tonterías en muletas”. Marx (véase pág. 417), por otro lado, consideraba la doctrina de los “derechos del hombre” como poco más que el medio para proteger los intereses de la propiedad privada. Desde su punto de vista todo derecho es un “derecho a la desigualdad” puesto que aplica una pauta de igualdad a individuos desiguales. Por ejemplo el derecho de propiedad puede considerarse como un derecho “burgués” porque tiene consecuencias muy distintas para el rico y para el pobre. Los teóricos del multiculturalismo cuestionan la relevancia y el valor de los derechos humanos en las sociedades pluralistas modernas. En concreto han llamado la atención acerca de en qué extensión refleja la idea de los derechos humanos una forma de etnocentrismo en la que las normas y valores de los grupos culturales dominantes tienen preferencia sobre los de los grupos minoritarios culturales. Las teorías anticoloniales y poscoloniales (véase pág. 127) a veces han presentado la doctrina de los derechos humanos como un ejemplo de imperialismo cultural.

¿Derechos de los animales o de otros sujetos?

Los últimos decenios del siglo XX presenciaron el surgimiento de los movimientos en pro del bienestar y la liberación de los animales como parte del auge del movimiento ecologista. Estos movimientos han hecho campañas a favor del vegetarianismo, por ejemplo, así como de la mejora de trato a los animales de granja o en contra del comercio de pieles y los experimentos con animales. Estas campañas se han llevado a cabo por lo general bajo la bandera de los “derechos de los animales”. Ello equivale a decir que los animales tienen derechos en el mismo sentido que lo hacen los seres humanos; es más, implica que una vez que los seres humanos son titulares de derechos es imposible no extenderlos a los animales. En efecto, la doctrina de los derechos humanos lleva irresistiblemente en dirección a los derechos de los animales. Sin embargo ¿sobre qué bases cabe decir que los animales tienen derechos y tiene significado y es coherente la noción de los derechos de los animales?

Las teorías de los derechos de los animales han crecido en popularidad a partir de 1960 como resultado del crecimiento de las teorías ecologistas que han tratado de redefinir la relación entre los seres humanos y el mundo natural. Las actitudes tradicionales en Occidente acerca de los animales y la naturaleza en su conjunto están conformadas por la creencia cristiana de que los seres humanos disfrutaban de un dominio sobre el mundo otorgado por Dios y reflejado en su superioridad sobre todas las demás especies. En la Europa medieval no era infrecuente que se juzgara a los animales por malhechores ante tribunales eclesiásticos con la justificación de que, en su condición de criaturas de Dios, estaban sujetos a la “ley natural” igual que los seres humanos. Al propio tiempo, sin embargo, el Cristianismo enseñaba que la humanidad es el centro de la creación y que los animales están sobre la tierra con el exclusivo propósito de proveer a las necesidades humanas. Dado que no poseen almas inmortales no puede considerarse a los animales en modo alguno como iguales a los seres humanos. Las teorías del medio ambiente, en cambio, sostienen que los seres humanos no están por encima ni más allá del mundo natural sino que son parte inseparable de él. Esta creencia es mucho más cercana a la noción pagana de una Tierra Madre y al énfasis que se encuentra en religiones orientales como el hinduismo o el budismo acerca de la unidad de todas las formas de vida. En este proceso la clara distinción que antaño se pensó que existía entre los seres humanos y los animales está sometida a revisión.

No obstante es importante distinguir entre la noción del “bienestar animal” y la idea más radical de los “derechos de los animales”. El bienestar animal refleja una preocupación altruista por el bienestar de otras especies pero no uno que los sitúe necesariamente en el mismo nivel de los humanos. Este es el punto de vista de Peter Singer (véase pág. 404) en *Liberación animal* (1999). Singer sostiene que la preocupación por el bienestar de los animales se basa en el hecho de que como seres sensibles son capaces de sufrir. Al igual que los seres humanos los animales quieren evitar el dolor físico. Para Singer los intereses

de los seres humanos y los animales son iguales y condena todo intento de situar los intereses de los seres humanos por encima de los de los animales como “especisismo”, un prejuicio arbitrario e irracional no muy diferente del sexismo y el racismo. El argumento a favor del bienestar animal subraya la necesidad de tratar a los animales con respeto y de tratar de minimizar su sufrimiento siempre que sea posible. Sin embargo puede reconocer que es natural e inevitable en los seres humanos, al igual que en todas las especies, preferir a los de la suya y poner los intereses humanos por encima de los de otras especies. En consecuencia el movimiento por el bienestar de los animales puede oponerse a la cría artificial porque es cruel con los animales pero no llegar tan lejos como para proponer el vegetarianismo. La preocupación altruista no implica igualdad de trato. El argumento de los derechos de los animales, por otro lado, tiene consecuencias más radicales precisamente porque deriva directamente de las teorías de los derechos humanos.

El ecologismo

El término ecología fue acuñado por el zoólogo alemán Ernst Haeckel en 1866 para referirse a “las investigaciones de las relaciones totales del animal con su medio orgánico e inorgánico”. Las ideas políticas ecológicas o verdes se retrotraen a la reacción del siglo XIX contra la extensión de la industrialización y la urbanización. El ecologismo moderno surge en el decenio de 1960 juntamente con una renovada preocupación acerca del daño que se hace al medio con la contaminación, el agotamiento de los recursos, el exceso de población, etc. Estas preocupaciones son parte de los programas políticos de una cantidad creciente de partidos verdes que actúan en la mayoría de las sociedades desarrolladas y, al menos en el caso de los verdes alemanes, han compartido poder de gobierno y también a través de la influencia de un poderoso grupo de presión en pro del medio ambiente cuyo lema es “piensa globalmente, actúa localmente”.

El rasgo central del ecologismo es que considera la naturaleza como un todo interconectado que abarca los seres humanos y los no humanos así como el mundo inanimado. Este punto de vista se expresa en la adopción de una perspectiva ecocéntrica o biocéntrica que da prioridad a la naturaleza o al planeta y, por tanto, difiere de la perspectiva antropocéntrica o centrada en los seres humanos propias del pensamiento político convencional. Normalmente se identifican dos corrientes en el ecologismo. El “ecologismo estricto” rechaza por entero toda creencia de que la especie humana sea en forma alguna superior a cualquier otra especie o más importante que ella o que la misma naturaleza. Por el contrario, el “ecologismo lato” acepta las lecciones de la ecología pero las vincula con las necesidades y fines humanos. En otras palabras este ecologismo predica que si podemos servir y cuidar el mundo natural, éste seguirá manteniéndonos.

El ecologismo lato o humanista es compatible con una serie de otros credos con lo que crea tradiciones políticas híbridas. El ecosocialismo, influido por el marxismo contemporáneo (véase pág. 106) explica la destrucción del medio ambiente en función de la demanda rapaz del capitalismo de conseguir beneficios. El ecoanarquismo encuentra paralelismos entre el natural equilibrio en la naturaleza y en comunidades humanas empleando la idea de la ecología social. El ecofeminismo responsabiliza al patriarcado de la crisis ecológica. Por otro lado el ecologismo estricto supera la perspectiva de los credos políticos convencionales. Tiende a considerar el capitalismo y el socialismo como ejemplos de la “superideología” del industrialismo, caracterizada por la producción a gran escala, la acumulación de capital y el crecimiento incesante. Esta corriente del ecologismo apoya la igualdad biocéntrica sosteniendo que los derechos de los animales tienen la misma condición moral que la de los seres humanos y representando la naturaleza como una comunidad ética dentro de la cual los seres humanos son “meros ciudadanos”.

Sin embargo, una serie de factores ha obstaculizado la difusión del pensamiento ecologista. Entre estos se cuenta el limitado atractivo de su modelo económico anticrecimiento o, cuando menos, de crecimiento sostenido y el hecho de que su crítica de la sociedad industrial se haga a veces desde una perspectiva pastoral y antitecnológica desacompañada de la marcha del mundo contemporáneo. Algunos autores rechazan el ecologismo como una moda urbana pasajera, una forma de romanticismo industrial. El ecologismo, sin embargo tiene cuando menos dos puntos fuertes. En primer lugar pone de manifiesto un desequilibrio en las relaciones entre los seres humanos y el mundo natural que se evidencia en la cantidad creciente de amenazas al bienestar de ambos. En segundo lugar el ecologismo ha ido más allá que cualquier otra tradición en la tarea de cuestionar y trascender el enfoque limitado del pensamiento político occidental. En paralelo con la globalización es lo más cercano que ha producido la teoría política a una filosofía del mundo y ha posibilitado que el pensamiento político se enriquezca con las visiones de religiones paganas y culturas nativas así como algunas religiones orientales, como el budismo, el hinduismo y el taoísmo.

Autores clave

Ernst Friedrich Schumacher (1911-1977). Economista y teórico británico del medio ambiente nacido en Alemania. “Fritz” Schumacher abanderó la causa de la producción a escala humana y ayudó a elaborar una filosofía ecologista. Su idea de la economía “budista” (“economía como si la gente importara”) subraya la importancia de la moral y de la “forma buena de vida” y previene contra el agotamiento de los recursos energéticos limitados. Aunque se opone al industrialismo a gran escala Schumacher cree en la producción a escala “adecuada” y aboga decididamente por una tecnología “intermedia”. Su obra pionera es *Lo pequeño es hermoso* (1973).

James Lovelock (1919-). Químico atmosférico, inventor y teórico del medio ambiente canadiense. Lovelock es conocido sobre todo por haber elaborado la hipótesis Gaia. Esta hipótesis considera la biosfera de la tierra como un “ser” complejo y autorregulado llamado “Gaia”, el nombre de la diosa griega de la tierra. Aunque la hipótesis de Gaia amplía la idea ecologista aplicándola al planeta considerado como un ecosistema y ofrece un enfoque holista de la naturaleza, Lovelock apoya la tecnología y la industrialización y es un oponente del misticismo de “vuelta a la naturaleza” y de ideas como el culto a la Tierra. Sus escritos más importantes incluyen *Gaia* (1979) y *The Ages of Gaia* (1989).

Murray Bookchin (1921-2006). Filósofo social anarquista y medioambientalista estadounidense. Bookchin es el principal proponente del “ecologismo social”. En su condición de anarquista, Bookchin subraya el potencial de cooperación no-jerárquica en condiciones de post-escasez y promueve la descentralización y la comunidad en las sociedades contemporáneas. Su principio del ecologismo social propone el punto de vista de que los principios ecológicos pueden aplicarse a la organización social y sostiene que la crisis del medio ambiente es resultado del hundimiento de la estructura de la sociedad y de la naturaleza. Las obras principales de Bookchin incluyen *Post-Scarcity Anarchism* (1971), *The Ecology of Freedom* (1982) y *Remaking Society* (1989).

Rudolph Bahro (1936-1998). Escritor y activista verde alemán. Bahro intentó conciliar el socialismo con las teorías ecologistas. Su teoría de que el capitalismo es la causa de los problemas medioambientales lo lleva a afirmar que quienes se ocupan de la supervivencia humana deben convertirse al socialismo y que la gente que apoya la justicia social debe tomar en cuenta la sostenibilidad ecológica. Posteriormente Bahro superó el ecosocialismo convencional al llegar a la conclusión de que la crisis ecológica es tan urgente que tiene que prevalecer sobre la lucha de clases. Las obras principales de Bahro incluyen *Socialismo y supervivencia* (1982), *De Rojo a verde* (1984) y *La construcción del movimiento verde* (1986).

Carolyn Merchant (1936-). Académica y feminista estadounidense. El trabajo de Merchant ha puesto de relieve los lazos entre la opresión de género y la “muerte de la naturaleza”. Formula una crítica feminista socialista de la revolución científica que explica en último término la destrucción del medio a causa del hecho de que los hombres aplican una concepción mecanicista de la naturaleza. Según su criterio una revolución ecológica global reconstruiría las relaciones de género así como las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Sus ideas han ejercido gran influencia sobre la historia y la filosofía del medio ambiente así como sobre el ecofeminismo. Las obras principales de Merchant incluyen *La muerte de la naturaleza* (1980) y *Ecología radical* (1991).

Bibliografía complementaria.

Dobson, A. *Pensamiento político verde: una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

Eckersley, R. *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. Londres: UCL Press, 2000.

Hayward, T. *Ecological Thought: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Las teorías de los derechos de los animales comienzan examinando sobre qué fundamentos se adjudican derechos a los seres humanos. Una explicación es que los derechos surgen de la existencia de la vida misma: los seres humanos tienen derechos porque son individuos vivos. Si esto es cierto, sin embargo, se sigue naturalmente que hay que conceder los mismos derechos a otras criaturas vivas. Por ejemplo el filósofo estadounidense Tom Regan sostiene en *The Case for Animal Rights (En defensa de los derechos de los animales)* (1983) que todas las criaturas que son “sujetos de la vida” pueden ser titulares de derechos. Sostiene en consecuencia que, como el derecho a la vida es el más fundamental de todos los derechos, matar a un animal, por indolora que sea su muerte, es tan inadmisible moralmente como matar a un ser humano. No obstante Regan reconoce que en ciertos casos se otorgan derechos a los seres humanos por razones muy distintas, en especial porque, a diferencia de los animales, son capaces de pensamiento racional y de autonomía moral. El derecho a la libertad de expresión, la libertad de culto y el acceso a la educación pueden parecer absurdos si se conceden a los animales. Sin embargo Regan señala que tal forma de razonar no consigue trazar una distinción clara entre el mundo animal y el humano. Por ejemplo hay lo que Regan llama “casos marginales”, esto es, seres humanos que a causa de una discapacidad mental tienen poca posibilidad de ejercer la razón o disfrutar de autonomía. Si los derechos se adjudican en virtud de la capacidad racional y moral antes que por el mero hecho de estar vivos sin duda tales seres humanos se pueden tratar como se ha tratado tradicionalmente a los animales: se les puede emplear de alimentación, para vestimenta, para experimentos científicos, etc.. Al propio tiempo hay evidentemente animales que poseen capacidades mentales normalmente asociadas con los seres humanos. Por ejemplo las investigaciones han demostrado que los sistemas de comunicación de los delfines son tan complejos como el lenguaje humano. En consecuencia lógica este razonamiento puede justificar que se adjudiquen a algunos animales derechos que sin embargo se niegan a seres humanos “marginales”.

Además, es difícil ver cómo estas ideas puedan confinarse solamente a los animales. Si se cuestiona la distinción entre seres humanos y animales, ¿son adecuadas las distinciones entre mamíferos y peces o entre animales y plantas? Según concluyen los biólogos, por ejemplo Lyall Watson (1973) y contrariamente

a las suposiciones convencionales, la vida de las plantas puede poseer la capacidad de experimentar el dolor físico. Lo que está claro es que si los derechos pertenecen a los seres humanos y a los animales es absurdo negárselos a los peces con el motivo de que viven en el agua o a las plantas simplemente porque no caminan sobre dos o cuatro patas. Aunque estas ideas parezcan extrañas desde un punto de vista occidental convencional, se limitan a reformular una creencia en el carácter interconectado de todas las formas de vida que expresan desde antiguo las religiones orientales y reconocen los credos “paganos” precristianos. Por otro lado es razonable recordar que el progreso material y social que ha hecho la especie humana se ha conseguido en parte a causa de la disposición a tratar a las otras especies y, por supuesto, al mundo natural como un recurso a disposición de los seres humanos. Alterar esta relación a base de reconocer los derechos de otras especies tiene consecuencias de largo alcance no solo para el comportamiento moral sino también para la organización material y social de la vida humana.

LAS OBLIGACIONES

Una obligación es un requerimiento o un deber de actuar de una forma determinada. H.L.A. Hart (1961) distingue entre “estar obligado” a hacer algo, que presupone un elemento de coacción y “tener una obligación” de hacer algo que presupone tan solo un deber moral. Aunque un cajero en un banco pueda sentirse obligado a entregar el dinero a un atracador no tiene obligación de hacerlo en el segundo sentido. Esto puede verse también en la distinción entre obligaciones morales y legales. Las obligaciones legales, como el deber de pagar impuestos y observar las leyes pueden imponerse mediante los tribunales de justicia y están respaldadas por un sistema de castigos. Estas obligaciones pueden cumplirse por razones de simple prudencia: tanto si las leyes son justas como si no, se obedecen por miedo al castigo. Las obligaciones morales, de las que se ocupa este capítulo, se cumplen no porque sea conveniente hacerlo sino porque tal comportamiento se considera justo y moralmente correcto. Formular una promesa, por ejemplo, es ponerse bajo la obligación moral de cumplirla con independencia de las consecuencias que el incumplimiento pudiera acarrear.

En cierto sentido los derechos y las obligaciones son las dos caras de la misma moneda. Poseer un derecho suele situar a algún otro bajo la obligación de sostenerlo o respetarlo. En este sentido los derechos individuales considerados en la sección anterior imponen pesadas obligaciones sobre el Estado. Si el derecho a la vida tiene sentido, por ejemplo, el Estado está sometido a la obligación de mantener el orden público y garantizar la seguridad pública. Los derechos “negativos” implican la obligación del Estado de limitar o reducir su poder. Los derechos “positivos” obligan al Estado a administrar la vida económica, prestar una serie de servicios de bienestar, etc. Sin embargo si sólo los individuos

son titulares de derechos y todas las obligaciones recaen sobre el Estado la vida ordenada y civilizada sería imposible: los individuos que poseen derechos pero no reconocen obligaciones estarán fuera de la ley y carecerán de restricciones. La ciudadanía, por lo tanto, implica una mezcla de derechos y obligaciones la más básica de las cuales es la que se ha llamado tradicionalmente “obligación política”, esto es, el deber del ciudadano de reconocer la autoridad del Estado y obedecer sus leyes.

Los únicos pensadores políticos dispuestos a rechazar la obligación política sin más son los anarquistas filosóficos como Robert Paul Wolff (1970), quien insiste en que haya un respeto absoluto a la autonomía individual. Otros, no obstante, se han interesado más en debatir no si existe la obligación política sino acerca de los fundamentos que la justifican. La explicación clásica de la obligación política se encuentra en la idea del “contrato social”, la creencia de que hay razones claramente racionales y morales para respetar la autoridad del Estado. Otros pensadores, con todo van más allá y sostienen que las obligaciones, responsabilidades y deberes no son meramente contractuales sino que constituyen un rasgo intrínseco de cualquier sociedad estable. No obstante son pocos los pensadores que consideran que la obligación política sea absoluta. Su discrepancia se centra en los límites que quepa trazar a la obligación política. ¿En qué momento cabe liberar al ciudadano obediente de su obligación de obedecer al Estado y permitirle en cambio ejercer el derecho a la rebelión?

Obligaciones contractuales

La teoría del contrato social es tan antigua como la misma filosofía política. En los escritos de Platón (véase pág. 42) ya puede encontrarse alguna forma de contrato social. La teoría fue el punto central de los pensadores de los siglos XVII y XVIII como Hobbes (véase pág. 150), Locke y Rousseau (véase pág. 276) y resurge en los tiempos contemporáneos en los escritos de teóricos como John Rawls (véase pág. 336). Un “contrato” es un acuerdo formal entre dos o más partes. Los contratos, sin embargo, son una especie concreta de acuerdo del que se forma parte voluntariamente y en términos mutuamente acordados. Ser parte en un contrato, en efecto, es hacer una promesa de cumplir sus estipulaciones; en consecuencia suele incorporar una obligación moral así como una legal a veces. Un “contrato social” es un acuerdo entre los ciudadanos o entre los ciudadanos y el Estado. Sin embargo la base de este contrato y de la obligación que implica ha sido origen de profundos desacuerdos.

La primera forma de la teoría del contrato social se bosqueja claramente en el *Critón* de Platón. Luego de su proceso por corromper a la juventud de Atenas y enfrentado a una muerte cierta Sócrates explica su negativa a escapar de la prisión a su viejo amigo Critón. Sócrates señala que, al escoger vivir en Atenas y disfrutar de las ventajas de ser un ciudadano ateniense, ha prometido en efecto

obedecer la ley de Atenas y que tiene intención de cumplir su promesa incluso al coste de su propia vida. Desde este punto de vista la obligación política surge de las ventajas derivadas de vivir en una comunidad organizada. La obligación de obedecer al Estado se basa en una promesa implícita hecha por el simple hecho de que los ciudadanos eligen mantenerse dentro de su seno. Este razonamiento, sin embargo, presenta algunas dificultades. En primer lugar no es fácil demostrar que los ciudadanos nativos hayan hecho alguna promesa o cerrado algún acuerdo, aunque sean implícitos. Los únicos ciudadanos que han hecho una promesa clara y cerrado un “contrato de ciudadanía” son los ciudadanos naturalizados que incluso hasta pueden haber prestado un juramento formal a tal efecto. Además los ciudadanos que viven en un Estado pueden sostener bien que no reciben ventaja alguna de él y que, por lo tanto, tampoco tienen obligación, bien que la influencia del Estado sobre sus vidas es enteramente brutal y represiva. La idea socrática de la obligación política es incondicional en el sentido de que no toma en consideración cómo se forma el Estado o cómo se comporta. Por último Sócrates parece suponer que los ciudadanos insatisfechos con un Estado podrán pasar a residir en otro fácilmente. En la práctica esto puede ser difícil y hasta imposible: la emigración puede contenerse mediante el uso de la fuerza, como sucedía con los judíos soviéticos, por circunstancias económicas y, desde luego, por las normativas de inmigración impuestas por otros Estados.

Las teorías del contrato social, examinadas en mayor profundidad en el capítulo 3 presentan por el contrario una base más condicional de la obligación política. Pensadores como Hobbes y Locke se preocupan por explicar cómo surge la autoridad política entre los seres humanos que son moralmente libres e iguales. Desde su punto de vista el derecho a gobernar tiene que basarse en el consentimiento de los gobernados. Esto lo explican analizando la naturaleza de una hipotética sociedad sin Estado, un llamado “estado de naturaleza”. Su descripción del estado de naturaleza era claramente repulsiva: una bárbara guerra civil de todos contra todos producida por el ansia ilimitada de poder y riqueza. Estos autores, por tanto sostienen que los individuos racionales estarán dispuestos a llegar a un acuerdo, un contrato social por el que quepa establecer una autoridad política común y garantizar el orden. Este contrato es claramente la base de la obligación política que implica el deber de respetar la ley y el Estado. En muy pocos casos sin embargo creen los teóricos contractualistas que el contrato social sea un hecho histórico cuyos elementos puedan observarse y examinarse; antes bien, se trata de un artilugio filosófico por el que los teóricos pueden debatir sobre las razones por las que las personas deben obedecer al Estado. Las conclusiones a las que llegan, con todo, varían significativamente.

En el *Leviatán* ([1651] 1996) Thomas Hobbes sostiene que los ciudadanos tienen una obligación absoluta de obedecer a la autoridad política con independencia de su comportamiento. Efectivamente Hobbes cree que, aunque los ciudadanos estén obligados a obedecer a su Estado, el propio Estado no está sometido a obligaciones recíprocas. Hobbes piensa que la existencia de cual-

quier Estado, por opresivo que sea, es preferible a la no existencia de Estado alguno, lo que llevaría al hundimiento en el caos y la barbarie. Está claro que las opiniones de Hobbes reflejan una preocupación aguda por los peligros de la inestabilidad y el desorden quizá como resultado del miedo y la inseguridad que él mismo padeció durante la guerra civil inglesa. Sin embargo es difícil de admitir su creencia de que toda forma de protesta, todo límite impuesto a la obligación política, ocasionarán el colapso de la autoridad y el restablecimiento del estado de naturaleza. Para Hobbes los ciudadanos se enfrentan a una dura elección entre el absolutismo y la anarquía.

En los escritos de John Locke se encuentra un punto de vista alternativo y más equilibrado de la obligación política. La explicación de Locke ([1690] 1997) de los orígenes de la obligación política presupone el establecimiento de dos contratos. El primero, el contrato social propiamente hablando, es el que establecen todos los individuos que forman una sociedad. Todos ellos sacrifican voluntariamente una parte de su libertad con el fin de garantizar el orden y la estabilidad que sólo una comunidad política puede ofrecer. El segundo contrato o “delegación” es el que se establece entre una sociedad y su Estado por el que se autoriza al último a proteger los derechos naturales de sus ciudadanos. Esto implica que la obediencia al Estado está condicionada al hecho de que éste cumpla su parte del contrato. Si el Estado se convierte en una tiranía en contra del individuo el individuo puede ejercer el derecho de rebelión que es precisamente lo que Locke pensaba que había ocurrido durante la “Revolución gloriosa” de 1688 que destruyó a la dinastía Estuardo. Con todo, desde el punto de vista de Locke, una rebelión consiste en el hecho de que una sociedad derroque a su gobierno antes que en una disolución del contrato social y un retorno al estado de naturaleza.

Jean Jacques Rousseau elaboró una forma muy distinta de la teoría del contrato social en su *El contrato social* ([1762] 2008). Así como Hobbes y Locke habían supuesto que los seres humanos anhelan el poder y son egoístas, Rousseau sostiene un punto de vista mucho más optimista de la naturaleza humana. Se siente atraído por la idea del “noble salvaje” y cree que la raíz de la injusticia reside no en el individuo humano sino en la propia sociedad. Desde el punto de vista de Rousseau el Estado debe basarse en lo que llama la “voluntad general”, que refleja los intereses comunes de la sociedad en oposición a la “voluntad privada” o deseos egoístas de cada miembro de la sociedad. En cierto sentido Rousseau comparte una teoría ortodoxa del contrato social al decir que el individuo está obligado por las normas de la sociedad, incluida su voluntad general solamente si ha consentido ser miembro de tal sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, sólo la voluntad general puede verse como base de la obligación política. Al articular la voluntad general el Estado está actuando, en efecto, en defensa de los intereses “reales” de cada uno de sus miembros. De este modo la obligación política puede interpretarse como un medio de obedecer el más elevado y “verdadero” y de cada cual. Esta teoría de la obligación política sin embargo se aleja de la idea del gobierno por consentimiento. Cegados por la ignorancia y el egoísmo es posible que los ciudadanos no reconozcan que

la voluntad general incorpora sus intereses “reales”. En tales circunstancias Rousseau reconoce que hay que “obligar a los ciudadanos a ser libres”, en otras palabras, que hay que obligarlos a obedecer a sus “verdaderos” yoes.

El deber natural

Las teorías del contrato social del tipo que sean comparten la creencia común de que hay motivos racionales o morales para obedecer a la autoridad del Estado. Estas teorías sostienen, por tanto, que la obligación política se basa en la elección y decisión del individuo como un acto específico de compromiso voluntario. No obstante estas teorías voluntaristas no gozan en modo alguno de aceptación universal. Algunos autores señalan, por ejemplo, que muchas de las obligaciones a que está sujeto el individuo no surgen y muchas veces no pueden surgir de acuerdos contractuales. Esto no solamente reza en la mayoría de los casos con la obligación política sino que está más claro en relación con los deberes sociales como los de los hijos respecto a los padres, que surgen mucho antes de que los niños tengan capacidad alguna de establecer un contrato. Además de esto las teorías del contrato social se basan en presunciones individualistas que suponen que la sociedad es una creación o artefacto humano conformado por las empresas racionales de individuos independientes. Esto puede hacer que no se entienda la naturaleza de la sociedad y que se fracase en el reconocimiento del grado en que la sociedad ayuda a conformar a sus miembros y a investirlos de deberes y responsabilidades.

Hay dos alternativas principales a la teoría contractualista como fundamento de la obligación política. La primera de éstas comprende teorías que se describen habitualmente como teleológicas, del griego *telos* que significa propósito u objetivo. Estas teorías sostienen que el deber de los ciudadanos de respetar el Estado y obedecer sus mandatos se basa en los beneficios o bienes que el Estado proporciona. Así se deduce de las propuestas de que la obligación política surge del hecho de que el Estado actúa en pro del bien común o del interés público quizá presentado en los términos de la voluntad general de Rousseau. La teoría teleológica más influyente es el utilitarismo (véase pág. 402) que supone, en términos simples, que los ciudadanos deben obedecer al Estado porque éste trata de conseguir “la mayor felicidad para el mayor número”.

El segundo conjunto de teorías, sin embargo, se relaciona con la idea de que el hecho de ser miembro de una sociedad concreta es algo “natural” en cuyo caso cabe pensar en la obligación política como un deber natural. Entender la obligación política de este modo equivale a alejarse de la idea del comportamiento voluntario. Un deber es una tarea o acción que una persona *debe* realizar por razones morales. Así, el deber de gratitud que Sócrates sostenía que debía a Atenas no le permitía cuestionar o resistir sus leyes, incluso a costa de su vida. La idea del deber natural ha sido especialmente atractiva para los

pensadores conservadores (véase pág. 165) que subrayan el hecho de que todos los grupos sociales, incluidas las comunidades políticas, se mantienen unidos por el reconocimiento de obligaciones y responsabilidades mutuas.

Los conservadores se han distanciado tradicionalmente de doctrinas como los “derechos del hombre” no sólo porque se piense que sean abstractas y carentes de valor sino porque tratan a los individuos como seres presociales, suponiendo que se pueden concebir seres humanos fuera de la sociedad o más allá de ella. Antes al contrario los conservadores prefieren comprender la sociedad como algo orgánico y reconocer que está configurada por fuerzas internas que superan la capacidad de control de los individuos. Las instituciones humanas, como la familia, la iglesia o el gobierno, no se han construido de acuerdo con los deseos y necesidades de los individuos sino gracias a las fuerzas de la necesidad natural que ayudan a sostener a la propia sociedad. Los individuos, por tanto, están apoyados, educados, criados y moldeados por la sociedad y, como resultado, heredan una amplia gama de responsabilidades, obligaciones y deberes. Estos incluyen no solamente la obligación de obedecer la ley y respetar las libertades de los demás sino también deberes sociales más amplios como apoyar la autoridad establecida y, si es necesario, compartir el peso de los cargos públicos. De este modo los conservadores sostienen que la obligación de los ciudadanos frente al Estado tiene el mismo carácter que el deber de respeto de los niños hacia sus padres.

También los teóricos socialistas y socialdemócratas (véase pág. 346) han argumentado la causa del deber social. Los socialistas han subrayado siempre la necesidad de comunidad y cooperación, poniendo de relieve que los seres humanos son criaturas esencialmente sociables y gregarias. El deber social puede entenderse por tanto como la expresión práctica de la comunidad pues refleja la responsabilidad de cada ser humano hacia los demás miembros de la sociedad. Este criterio hace que los socialistas impongan mayores responsabilidades al individuo de lo que hacen los liberales. Tales responsabilidades pueden incluir la obligación de trabajar para la comunidad, quizá por medio de algún tipo de servicio público y el deber de proporcionar apoyo de bienestar para quienes no están en situación de valerse por sí mismos. En una sociedad en la que los individuos sólo tengan derechos pero no reconozcan deberes u obligaciones los fuertes prosperarían pero los débiles perecerían. Esta forma de razonar se observa también entre los anarquistas comunitaristas. Aunque los anarquistas clásicos como Proudhon (véase pág. 412), Bakunin (1814-1876) y Kropotkin (véase pág. 46) rechazan las pretensiones de la autoridad política, reconocen que una sociedad saludable requiere un comportamiento sociable, cooperativo y respetuoso por parte de sus miembros. Este punto de vista equivale a una teoría de la obligación “social” que, en cierto modo, es similar a la idea más tradicional de la obligación política.

Los límites de la obligación política

La obligación política no implica un deber de obediencia a una ley concreta sino el deber del ciudadano de respetar y obedecer al Estado mismo. Cuando se alcanzan los límites de la obligación política no sólo se libera al ciudadano del deber de obedecer al Estado sino que, en efecto, aquel adquiere un título nuevo, el derecho a la rebelión. Una rebelión es un intento de derribar el poder del Estado por lo general realizado por un número substancial de ciudadanos y que, en la mayoría de los casos implica el uso de la violencia. Aunque cualquier sublevación importante en contra del Estado puede describirse como una rebelión, el término suele emplearse en contraste con el de revolución para describir el intento de derribar un gobierno antes que de sustituir a todo un régimen político. La rebelión puede justificarse de distintas formas. En algunos casos el acto de la rebelión refleja la creencia de que el gobierno no ejerce una autoridad legítima ni lo ha hecho nunca. Así sucede, por ejemplo, en el caso del régimen colonial en donde el Estado supone poco más que mera dominación: se impone por la fuerza y se mantiene por la coacción sistemática. La rebelión en la India en contra de la dominación británica y, desde luego, las luchas de liberación nacional que tuvieron lugar en Asia y el África no trataron de justificarse en función de la obligación política. En términos simples: jamás se reconoció un deber de obediencia a un gobernante colonial de forma que no se alcanzó límite alguno a la obligación. No obstante en el caso de la Revolución americana de 1776 la rebelión de las trece colonias británicas se justificó explícitamente como un derecho a la rebelión enraizada en la obligación política.

Los revolucionarios norteamericanos se inspiraron mucho en las ideas que John Locke había expuesto en *Dos ensayos sobre el gobierno civil* ([1690] 1997). Locke subraya que la obligación política depende del respeto a los derechos naturales. Sobre esta base apoyó la “Gloriosa revolución” inglesa que destronó el dominio de los Estuardos y estableció una monarquía constitucional bajo Guillermo y María. La declaración norteamericana de independencia está imbuida de los principios clásicos del contrato social. En primer lugar presenta al Estado como un artefacto humano creado por los hombres para servir a sus propósitos. En consecuencia los poderes del Estado se derivan del “consentimiento de los gobernados”. Sin embargo el contrato sobre el que se basa el Estado es muy específico: los seres humanos están dotados de ciertos “derechos inalienables”, incluyendo el derecho a la “vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” y el objeto del Estado es garantizar y proteger estos derechos. En consecuencia es claro que la obligación política no es absoluta. Los ciudadanos tienen la obligación de obedecer al Estado sólo en la medida en que éste respeta los derechos fundamentales. Cuando el Estado se convierte en un “despotismo absoluto” la Declaración de independencia señala que “es derecho del pueblo alterarlo o abolirlo e instituir un Estado nuevo”. En otras palabras, se han alcanzado los límites de la obligación política y los ciudadanos tienen el derecho y hasta el

deber de rebelarse contra tal Estado y “proveerse de nuevos guardianes para su seguridad futura”.

Estos principios lockeanos tienen raíces muy profundas en las ideas y presupuestos liberales. Las teorías del contrato social suponen que, dado que el Estado se ha creado por un acuerdo entre individuos racionales, tiene que servir a los intereses de todos los ciudadanos y por tanto ser neutral e imparcial. Por el mismo motivo si el Estado fracasa en su tarea fundamental de proteger los derechos individuales, fracasa para todos sus ciudadanos y no solamente para ciertos grupos o secciones. Por el contrario los conservadores están mucho menos dispuestos a reconocer que la obligación política esté condicionada. Los conservadores autoritarios, en la estela de Hobbes, avisan de que cualquier reto a la autoridad establecida amenaza con un colapso completo de la existencia ordenada. Esto es lo que indujo a Joseph de Maistre (véase pág. 193), un crítico furibundo de la Revolución francesa, a sostener que la política se basa en la subordinación voluntaria y completa a la voluntad del “Señor”. Según este punto de vista la noción misma de un límite a la obligación política es peligrosa e insidiosa. Aunque los conservadores contemporáneos acepten el constitucionalismo y la democracia a menudo temen que haya protestas, rebeliones y revoluciones y no dejan de pensar en los beneficios que acarrea un gobierno fuerte.

Sin embargo los marxistas y los anarquistas tienen una actitud muy distinta respecto a la obligación política. Los marxistas clásicos rechazan toda idea de contrato social y creen que el Estado es un instrumento de opresión de clase, que es un “Estado burgués”. La función del Estado por ello no es tanto proteger los derechos del individuo como defender o mejorar los intereses de la “clase dominante”. Es más, los marxistas siempre han considerado que las teorías del contrato social son “ideológicas” en el sentido de que sirven a los intereses de clase ocultando las contradicciones sobre las que se erige el capitalismo y todas las sociedades de clase. En este sentido la noción de obligación política es un mito o una ilusión cuyo único objetivo es que el proletariado se reconcilie con la explotación continua a la que está sometido. Aunque los anarquistas puedan aceptar la idea de la obligación “social”, la de la obligación “política” es totalmente infundada a su juicio. Si el Estado es un órgano opresor, explotador y coercitivo la idea de que los individuos puedan tener una obligación política de aceptar su autoridad es completamente absurda. En otras palabras, la obligación política no es nada más que servidumbre.

LA CIUDADANÍA

Como ya se ha dicho el concepto de ciudadanía echa sus raíces en el pensamiento político de la antigua Grecia. La ciudadanía ha sido también uno de los temas centrales de la tradición política republicana. En su sentido más simple un “ciudadano” es un miembro de la comunidad política dotado de un conjunto de derechos y de obligaciones. La ciudadanía por lo tanto representa una relación entre el individuo y el Estado en la que los dos están unidos por derechos y deberes recíprocos. Sin embargo la naturaleza exacta de esa relación es objeto de considerable controversia. Por ejemplo algunos autores ven la ciudadanía como una condición legal que puede definirse objetivamente mientras que otros la ven como una identidad, un sentido de lealtad y pertenencia. La cuestión más contenciosa, sin embargo, se refiere a la naturaleza concreta de los derechos y obligaciones de los ciudadanos y al equilibrio entre los dos. Aunque la ciudadanía suele parecer que está “por encima de la política” en el sentido de que la mayoría de los teóricos, si no todos ellos, la respaldan, en la práctica hay concepciones distintas de la ciudadanía. Las más importantes de éstas han sido la ciudadanía social y la ciudadanía activa. Por último el surgimiento de las sociedades multiculturales contemporáneas ha llevado a algunos a cuestionar si la doctrina de la ciudadanía universal sigue ayudando a emancipar a los grupos en mayor desventaja.

Los elementos de la ciudadanía

Definir al ciudadano simplemente como “un miembro de una comunidad política” es algo irremediabilmente confuso. Un intento de refinar la noción de ciudadanía es definir su substancia legal por referencia a los derechos y obligaciones específicos que un Estado atribuye a sus miembros. Los “ciudadanos”, por tanto, pueden distinguirse de los “extranjeros”. El derecho de ciudadanía más importante es así el derecho a vivir y trabajar en un país, algo que a los extraños o “ciudadanos extranjeros” puede estarles permitido o no y si lo está, únicamente en ciertas condiciones y por un periodo limitado. Los ciudadanos pueden votar y ser votados, ocupar ciertos puestos, especialmente en el ejército y el servicio del Estado que quizá no sean accesibles a los no ciudadanos. Sin embargo la ciudadanía legal sólo determina una condición formal sin indicar en modo alguno que el ciudadano *sienta* que es miembro de una comunidad política. En este sentido la ciudadanía tiene que tener siempre un componente subjetivo o psicológico: el ciudadano se distingue por una mentalidad, un sentido de lealtad hacia su Estado e incluso la voluntad de actuar en su defensa. La mera posesión de derechos legales no garantiza en sí misma que los individuos vayan a sentirse ciudadanos de un país. Los miembros de grupos

que se sienten alienados de su Estado quizá a causa de una desventaja social o una discriminación racial no pueden considerarse como “ciudadanos de pleno derecho” incluso aunque disfruten de una serie de títulos formales. No es infrecuente que estas personas se consideren a sí mismas como “ciudadanos de segunda clase” y hasta “de tercera clase”. Indudablemente, sin embargo, la ciudadanía depende de la capacidad para disfrutar de un conjunto de derechos. La contribución clásica al estudio de los derechos de ciudadanía la hizo T. H. Marshall en “Ciudadanía y clase social” (1963). Marshall define la ciudadanía como la “plena pertenencia a una comunidad” e intenta describir el proceso a través del que se logra. Aunque está basado exclusivamente en la experiencia británica el análisis de Marshall ha tenido una amplia influencia a la hora de distinguir entre los varios derechos de ciudadanía. Desde el punto de vista de Marshall los primeros derechos que se implantaron fueron los “derechos civiles”, latamente definidos como “derechos necesarios para asegurar la libertad individual”. Estos derechos comprenden la libertad de expresión, de reunión, de circulación, de conciencia, el derecho a la igualdad ante la ley, a la propiedad privada, a contratar, etc. Los derechos civiles, por tanto, son derechos ejercidos en la sociedad civil y su existencia depende de la de un Estado limitado, un Estado que respete la autonomía del individuo. En segundo lugar están los “derechos políticos”, que otorgan al individuo la oportunidad de participar en la vida política. Los derechos políticos esenciales, obviamente son el derecho de sufragio activo, el de sufragio pasivo y el derecho a ocupar cargos públicos. La existencia de derechos políticos requiere el desarrollo del sufragio universal, la igualdad política y el Estado democrático. Por último Marshall identifica una serie de “derechos sociales” que garantizan al ciudadano un mínimo de estatus social. Estos derechos son muy variados pero, en opinión de Marshall, incluyen el derecho a un bienestar económico básico, a la seguridad social y a lo que describe, de modo más bien vagaroso, como el derecho “a vivir la vida de un ser civilizado según las pautas prevalentes en la sociedad”. La provisión de derechos sociales requiere el desarrollo del Estado del bienestar y una ampliación de las competencias estatales en la vida económica y social.

El republicanismo

El pensamiento político republicano se retrotrae a la antigua República romana y su primera versión es la defensa del Estado mixto que hace Cicerón en *La República*. Revive en la Italia del Renacimiento como un modelo para la organización de las ciudades-Estado italianas que se suponía equilibraban la libertad cívica con la estabilidad política. Otras formas del republicanismo nacieron de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa. Aunque las ideas republicanas pasaron de moda como resultado de la difusión del liberalismo (véase pág. 50) y la importancia que se dio a la libertad como privacidad y no interferencia, ha habido un interés creciente en el “republicanismo cívico” desde el decenio de 1960, especialmente entre los pensadores comunitaristas (véase pág. 56).

La definición más sencilla del republicanismo lo contrapone a la monarquía. Sin embargo el término república no solamente supone la ausencia de un monarca sino, a la luz de la raíz latina del término, una *res publica*, esto es, una arena claramente pública y el gobierno popular. El tema central de la teoría política republicana es una preocupación con una forma especial de libertad. Desde el punto de vista de Pettit (2009) la libertad republicana combina la libertad en el sentido de la protección contra el Estado arbitrario o tiránico con una participación plena y activa en la vida pública y política. Los pensadores republicanos han debatido esta idea de la libertad en relación con los preceptos morales y con las estructuras institucionales. La preocupación moral del republicanismo se expresa en una creencia en la virtud cívica que comprende espíritu público, honor y patriotismo. Sobre todo está vinculada a un interés en la actividad pública por encima de la privada como se expresa en el siglo XX en la obra de Hannah Arendt (véase pág. 81). El foco institucional del republicanismo ha cambiado de interés a lo largo del tiempo. Mientras que el republicanismo clásico se asocia habitualmente con el Estado que mezcla elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, las revoluciones norteamericana y francesa lo reformularon aplicándolo a naciones enteras antes que a pequeñas comunidades e incluyendo las características del moderno Estado democrático.

La teoría política republicana presenta el atractivo de que ofrece una alternativa al liberalismo individualista. Al incluir una forma de humanismo cívico, intenta reestablecer el dominio público como fuente de realización personal y resistir así la privatización y mercantilización de la política alentada, por ejemplo, por la teoría de la decisión racional (véase pág. 280). Sin embargo la debilidad del republicanismo es que puede ser teóricamente impreciso y sus prescripciones políticas inciertas. La teoría republicana ha recibido críticas bien porque suscribe una teoría de la libertad esencialmente “positiva” (que es la posición característica del “republicanismo cívico”) o porque intenta, quizá incoherentemente, superar la divisoria de la libertad “negativa/positiva”. Políticamente el republicanismo puede asociarse con una amplia variedad de formas políticas, incluido el gobierno parlamentario con monarquía constitucional, la democracia radical y el gobierno dividido merced al federalismo y la separación de poderes.

Autores clave

Nicolás Maquiavelo (véase pág. 78). Maquiavelo ayudó a resucitar una forma de republicanismo que se basaba en una admiración acrítica de la República romana. No solamente sostiene que la república es la mejor manera de reconciliar las tensiones entre los patricios y el pueblo sino que también subraya la importancia de la virtud patriótica en el mantenimiento de la estabilidad política. Maquiavelo identifica la libertad con el autogobierno y ve la participación en los asuntos militares y políticos como un medio importante de asegurar la realización humana.

Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755). Filósofo político francés. Montesquieu aboga por una forma de liberalismo parlamentario que se basa en los escritos de Locke (véase pág. 304) y, hasta cierto punto, en una interpretación errónea de la experiencia política británica. Montesquieu subraya la necesidad de resistir a la tiranía a base de fragmentar el poder, especialmente a través del mecanismo de la separación de poderes. La separación de poderes prevé que los poderes del Estado se dividan en tres ramas distintas: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. La obra más importante de Montesquieu es *El espíritu de las leyes* (1748).

Thomas Paine (1737-1809). Escritor y revolucionario británico. Paine es un fiero opositor al sistema monárquico y un fervoroso partidario de la causa republicana. Formula una corriente radical dentro del pensamiento liberal que mezcla el énfasis en los derechos individuales con su creencia en la soberanía popular. También ataca a la religión establecida y defiende un igualitarismo que echa las bases de un modelo temprano del Estado del bienestar y la redistribución de la riqueza. Los escritos más importantes de Paine incluyen *El sentido común* (1776), *Los derechos del hombre* (1791-92) y *La edad de la razón* (1794).

Benjamín Constant (1767-1830). Político y escritor francés. Constant es conocido como defensor del constitucionalismo y por sus análisis de la libertad. Distingue entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos” identificando la primera con las ideas de participación directa y autogobierno y la segunda con la no interferencia y los derechos privados. Así como Rousseau (véase pág. 276) y los jacobinos dan la máxima importancia a la libertad antigua Constant recomienda un equilibrio entre la libertad antigua y la moderna conseguido mediante la representación y los controles constitucionales. La obra más importante de Constant es *Principios de política* (1815).

James Madison (véase pág. 266). Madison es un importante exponente del republicanismo constitucional. Su preocupación principal es idear instituciones mediante las cuales pueda contenerse la rivalidad faccional y garantizarse la libertad política. El rasgo central de este empeño es un intento por asegurar que el “poder es un freno al poder”. Sobre esta base Madison elaboró una poderosa defensa del pluralismo y del gobierno dividido, apoyando que en la Constitución de los Estados Unidos se recogieran principios como el federalismo, el bicameralismo y la separación de poderes.

Bibliografía complementaria.

Lerner, R. *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1987.

Oldfield, A. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. Londres: Routledge, 1990.

Pettit, P. *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.

No obstante el intento de Marshall de dividir la ciudadanía en tres “grupos de derechos” —civiles, políticos y sociales— no se ha visto libre de crítica. La idea de los derechos sociales, por ejemplo, levanta las furias de la nueva derecha, un asunto que se considerará con mayor detalle en conexión con la ciudadanía social. Además, cabe añadir otros derechos a la lista de Marshall. Aunque incluye el derecho a la propiedad privada entre los derechos civiles, Marshall no reconoce una amplia gama de derechos económicos reclamados en especial por el movimiento sindical, como el derecho de sindicación, el derecho de huelga y de formar piquetes y quizá el derecho a ejercer alguna forma de control en el puesto de trabajo. Las teóricas feministas (véase pág. 85) sostienen que la ciudadanía de pleno derecho debe también tomar en consideración la desigualdad de género y otorgar un conjunto adicional de derechos a las mujeres, específicamente, derechos de reproducción, el derecho a la contracepción, el derecho al aborto, etc. Asimismo como el trabajo de Marshall se realizó en el horizonte del Estado-nación no toma en consideración la creciente importancia de la dimensión internacional de la ciudadanía. Uno de los rasgos del Tratado de la

Unión Europea (tratado de Maastricht) es que establece una ciudadanía común a los quince Estados miembros. Otorga el derecho de libertad de circulación dentro de la UE. Del mismo modo los intentos de consagrar la doctrina de los derechos humanos en el derecho internacional, como sucede en la Declaración de las Naciones Unidas han comenzado a hacer que la noción de ciudadanía global sea una idea con sentido.

Sin embargo la ciudadanía no puede entenderse estrechamente como una “ciudadanía de títulos”, con independencia de cómo se definan dichos títulos. La ciudadanía también plantea exigencias al individuo en términos de deberes y responsabilidades. Hasta cierto punto se puede decir que las obligaciones del ciudadano se corresponden e incluso se compensan con los derechos de ciudadanía. Por ejemplo el derecho de los ciudadanos a disfrutar de una esfera de intimidad y autonomía personal supone sin duda una obligación de respetar la intimidad de los demás ciudadanos. De igual modo cabe decir que los derechos políticos no solamente comprenden el derecho a participar en la vida política sino también el deber de hacerlo. En la antigua Grecia esto se reflejaba en la disposición de los ciudadanos a ejercer funciones públicas si eran seleccionados para ello por sorteo o rotación. En las sociedades contemporáneas puede verse en la obligación de prestar servicio como jurado y, en países como Australia, Bélgica e Italia, en la obligación legal de votar. A su vez puede decirse que los derechos sociales implican la obligación de pagar los impuestos que financian la provisión de educación, asistencia sanitaria, pensiones y otros beneficios. Estos deberes y obligaciones han estar respaldados por lo que Derek Heater (1990) llama la “virtud cívica”, esto es, un sentido de lealtad hacia el Estado propio y una aceptación voluntaria de las responsabilidades que acarrea el vivir en comunidad. Tal es la razón por la que la ciudadanía suele vincularse con la educación: la virtud cívica no se desarrolla de modo natural sino que, igual que la comprensión de los derechos de ciudadanía, se debe inculcar y fomentar. En una amplia serie de países la “educación para la ciudadanía” es un rasgo significativo de la provisión pública de educación en tanto que en otros se deja en manos de organizaciones de voluntarios. En el Reino Unido, por ejemplo, el fomento de la virtud cívica es en gran medida tarea de organizaciones privadas como el *Prince of Wales Trust* (Fundación Príncipe de Gales)¹ y la *Speaker's Comisión on Citizenship* (Comisión de la ciudadanía de la presidencia de la Cámara)².

Por último hay que reconocer que la ciudadanía es una de una serie de identidades que poseen los individuos. Esto es lo que Heater llama “ciudadanía múltiple”, esto es, una idea que reconoce que los ciudadanos profesan una

¹ La Fundación del Príncipe de Gales es una organización benéfica creada en 1976 y destinada a ayudar a los jóvenes “desfavorecidos”, los desempleados, los exdelincuentes, los que hayan fracasado en la escuela o hayan sido internados.

² La comisión de la presidencia de la Cámara se fundó en 1988 con el fin de fomentar la ciudadanía activa en una serie de grupos de la comunidad en el orden local y nacional, incluidos escolares, adultos, empleados y voluntarios.

serie de lealtades y responsabilidades más amplia que la que corresponde simplemente a su Estado-nación. Aquí se toma en consideración la dimensión geográfica de la ciudadanía lo que permite que los ciudadanos se identifiquen con organismos supranacionales e incluso con la comunidad global, así como con su región o localidad particulares. Además la ciudadanía puede que no coincida siempre con la identidad nacional. En Estados multinacionales, como el Reino Unido es posible que cada nación constituyente fomente un sentido de lealtad patriótica y, al mismo tiempo, una identidad cívica unificadora para sobrevivir. Del mismo modo los grupos raciales, étnicos y culturales poseen sus propias identidades y plantean demandas específicas a sus miembros. Al reconocer que la relación del individuo con el Estado no es más que una de una serie de identidades significativas, puede decirse que las democracias liberales suscriben la noción de la “ciudadanía limitada”. Esos otros ámbitos de la vida son y deben seguir siendo en este sentido “no políticos”. Por el contrario, puede decirse que los Estados totalitarios como la Alemania nazi en la que las responsabilidades del individuo hacia el Estado son absolutas e ilimitadas, practican la “ciudadanía total”.

¿Ciudadanía social o activa?

La idea de la ciudadanía social surge de los escritos de T. H. Marshall y de la importancia que éste da a los derechos sociales. Para Marshall la ciudadanía es una cualidad universal de la que disfrutaran todos los miembros de la comunidad y que, en consecuencia, requiere iguales derechos y títulos. Hacía tiempo que se había aceptado el principio de igualdad con respecto a los derechos civiles y políticos. Pocos negarán que la ciudadanía verdadera exige igualdad política en la forma de una persona un voto y todos los votos con el mismo peso. El rasgo característico de la obra de Marshall, con todo, consiste en la importancia que concede a la relación entre ciudadanía y el logro de la igualdad social. Desde el punto de vista de Marshall la ciudadanía es, en último término, una condición social. Los ciudadanos tienen que verse libres de la pobreza, la ignorancia y la desesperación si han de participar plenamente en los asuntos de su comunidad, una idea incorporada en el concepto de derechos sociales. Marshall cree por tanto que la ciudadanía es incompatible con las desigualdades de clase que se dan habitualmente en un sistema capitalista. Ciudadanía y clase social son “principios opuestos”. Esto no es decir que Marshall crea que la ciudadanía sea irreconciliable con todas las formas de la desigualdad social sino solamente con aquella producidas directamente por el mercado capitalista. Por este motivo la idea de la ciudadanía social no se asocia con la abolición del capitalismo sino con el desarrollo del Estado del bienestar para mitigar la pobreza y las dificultades de la vida y garantizar a los ciudadanos un mínimo ingreso social.

Durante el siglo XX se fue aceptando cada vez más la ciudadanía social y se creó la noción de derechos sociales como parte de la controversia y el debate políticos ordinarios. Los movimientos por los derechos civiles dejaron de limitarse a las reivindicaciones jurídicas o políticas y se orientaron también a los aspectos sociales. Los movimientos estadounidenses por los derechos civiles en el decenio de 1960 hicieron campaña a favor del desarrollo urbano y de mejores oportunidades para los negros en aspectos laborales y educativos así como por su derecho a votar y a ocupar cargos públicos. Grupos como las mujeres, las minorías étnicas, los pobres y los parados se consideraban a sí mismos "ciudadanos de segunda clase" porque las desventajas sociales impedían su participación plena en la vida de la comunidad. Además, la inclusión de una batería de derechos sociales en la Declaración universal de derechos humanos de las Naciones Unidas investía a la idea de la ciudadanía social de la autoridad del Derecho internacional. No obstante apenas hay duda de que el medio principal a través del cual se estableció la ciudadanía social fue la expansión progresiva del Estado del bienestar. Desde el punto de vista de Marshall los derechos sociales están inextricablemente vinculados a la provisión del bienestar y la capacidad del Estado del bienestar de asegurar que todos los ciudadanos disfruten de un "mínimo de bienestar económico y de seguridad".

Los principales abogados de la ciudadanía social han sido los socialdemócratas (véase pág. 346), los socialistas y los liberales modernos (véase pág. 50). Todos ellos hacen hincapié en la necesidad vital de los derechos "positivos" garantizados mediante la intervención del Estado además de los clásicos derechos "negativos" como la libertad de expresión y la de reunión. La defensa de los derechos sociales se basa en la creencia de que la desigualdad económica es un producto de la economía capitalista antes que un reflejo de las diferencias naturales entre los seres humanos. Para los liberales modernos las desventajas sociales como la carencia de vivienda, el paro y la enfermedad no sólo impiden el desarrollo personal sino que también socavan el sentido de ciudadanía. La plena ciudadanía, por lo tanto requiere igualdad de oportunidades, esto es, el hecho de que cada ciudadano pueda ascender o descender socialmente de acuerdo con sus talentos y su trabajo. Los socialdemócratas consideran los derechos económicos y sociales no solamente como derechos legítimos de ciudadanía sino como los fundamentos mismos de una vida civilizada. Las personas en necesidad de alimentación, albergue o medios de subsistencia materiales tendrán en poca estima el derecho a disfrutar de la libertad de expresión o el ejercicio de la libertad de culto religioso. Los socialdemócratas se sienten atraídos por la idea de la ciudadanía social porque da a todos los ciudadanos una participación significativa en la sociedad. Además, al enarbolar el derecho al trabajo, a la atención sanitaria, a la educación, etc la ciudadanía social impulsa la causa de la igualdad material.

Los críticos más duros de la ciudadanía social se cuentan en la derecha política. Los libertarios de derecha (véase pág. 380) se oponen decididamente a la idea de los derechos sociales y creen que el bienestar social es un error fundamental. Algunos sostienen que la doctrina de los derechos y los títulos y en especial de los derechos sociales ha inducido a los ciudadanos a albergar una idea irreal de

las capacidades del Estado. Resultado de ello ha sido un crecimiento imparable de las competencias del Estado que, al subir los impuestos y ampliar los déficit presupuestarios, ha dañado gravemente las perspectivas económicas. Además también se afirma que la noción de derechos de ciudadanía social socava la iniciativa empresarial e individual y da pie a la impresión de que el Estado acabará siempre “pagando la factura”. Este punto de vista se ha formulado como un modelo alternativo de ciudadanía, a veces llamada “ciudadanía activa”. La idea del “ciudadano activo” surge de un modelo de ciudadanía sostenido por una nueva derecha emergente, propuesto en principio en los Estados Unidos pero adoptado luego por políticos en Europa y otros lugares. No obstante como la nueva derecha mezcla dos tradiciones opuestas —el liberalismo económico y el conservadurismo social— la ciudadanía activa presenta dos caras. De un lado representa la insistencia clásica liberal en la autoconfianza y en el de “valerse por sí mismo”; por otro lado subraya la importancia que los conservadores han otorgado siempre al deber y la responsabilidad.

La nueva derecha liberal o neoliberalismo profesa un riguroso individualismo; su objetivo supremo es el “retroceso de las fronteras del Estado”. Como se dijo con anterioridad, desde este punto de vista la relación entre el individuo y el Estado está peligrosamente desequilibrada. La intervención del Estado en la vida económica y social ha llevado a que el Estado empequeñezca e incluso domine al ciudadano, despojándolo de su libertad y autorrespeto. La esencia de la ciudadanía activa, desde este punto de vista es empresa, trabajo duro y autoconfianza. Este ideal está firmemente enraizado en el liberalismo decimonónico, expresado del modo más claro en el concepto de “autoayuda” por el que abogan escritores como Samuel Smiles ([1859] 1986). Los neoliberales creen que la responsabilidad individual trae cuenta en sentido económico y moral. En términos económicos la ciudadanía activa aligera el peso que el bienestar social impone sobre las finanzas públicas y los recursos de la comunidad. Los individuos autosuficientes trabajarán duramente porque saben que, a fin de cuentas, no hay Estado del bienestar para pagar la factura. En términos morales la ciudadanía activa fomenta la dignidad y el autorrespeto porque se obliga a los individuos a mantenerse a sí mismos y a sus familias. No obstante cabe preguntar hasta qué punto puede convertirse la autoayuda en una teoría de la ciudadanía. El “buen ciudadano” puede sin duda ser un hombre independiente y que trabaja duro pero ¿cabe admitir que estas dos cualidades sean aquellas en las que se basa la ciudadanía?

La otra cara de la nueva derecha, la nueva derecha conservadora o el neoconservadurismo aboga por una relación estrecha entre el Estado y el ciudadano individual. Lo que singulariza el concepto neoconservador de ciudadanía es su hincapié en las obligaciones civiles y su rechazo de los conceptos de ciudadanía basados en títulos. La mayoría de los neoconservadores aplaude las palabras de John F. Kennedy en su discurso de toma de posesión en enero de 1961: “No preguntéis que puede hacer vuestro país por vosotros; preguntáos qué podéis hacer vosotros por vuestro país”. Los neoconservadores creen que la “ciudadanía por derecho” de Marshall ha creado una sociedad en la que los individuos sólo conocen sus derechos pero no reconocen sus deberes o responsabilidades. Esta

sociedad está amenazada por los riesgos de la permisividad y la fragmentación social. La libertad irrestricta llevará al egoísmo, la codicia y la falta de respeto tanto hacia las instituciones sociales como hacia los demás seres humanos.

Esta preocupación por la erosión del compromiso cívico a causa de la importancia que se concede a los derechos antes que a las obligaciones ha atraído un apoyo creciente y más amplio desde el decenio de 1980. Lo han adoptado los pensadores comunitaristas (véase pág. 56) y ha alentado a los políticos de la llamada “tercera vía” a adoptar una agenda hecha de “derechos y responsabilidades”. Por este motivo se han sustituido las subvenciones de la educación superior con un sistema de préstamos a estudiantes que ahora se emplea en un número creciente de países, incluidos los Estados Unidos, Australia y el Reino Unido y la implantación de costes de docencia también demuestra el deseo de fortalecer las obligaciones civiles. Los estudiantes tienen el deber de pagar por su educación; no se limitan a tener el derecho de acceso a ella. No obstante esta versión de la ciudadanía activa tiene sus críticos. Algunos de ellos sostienen que presenta el riesgo de sustituir un desequilibrio con otro de nuevo tipo: el énfasis sobre el deber cívico puede llegar a desplazar la preocupación por los derechos y los títulos. Otros señalan que, así como la ciudadanía social está ligada al intento de modificar las desigualdades de clase, la ciudadanía activa puede acabar siendo una filosofía de “ábrete camino pagando” que simplemente refuerza las desigualdades existentes.

La ciudadanía universal y la diversidad

Las concepciones clásicas de la ciudadanía, con independencia de los derechos en que hagan hincapié o del equilibrio que representen entre los derechos y los deberes, coinciden en subrayar la universalidad de la ciudadanía. En la medida en que el pueblo se compone de ciudadanos cada persona tiene los mismos derechos que las demás y se espera que haga frente también a las mismas obligaciones. Esta noción de la ciudadanía universal enraiza en la idea liberal de la distinción entre vida “privada” y “pública” en la que las diferencias entre personas ligadas por ejemplo a factores como el género, la etnia y la religión se consideran asuntos “privados” y por lo tanto son irrelevantes respecto al estatus y posición públicos de cada cual. Como resultado a veces se presenta al liberalismo como “ciego a las diferencias” puesto que considera secundarios aquellos factores que distinguen a unas personas de otras ya que todos compartimos el mismo núcleo de identidad en cuanto individuos y ciudadanos. Es más, es este énfasis en la universalidad lo que ha dado a la idea de la ciudadanía su carácter radical y emancipatorio. Por ejemplo, los movimientos de los derechos civiles que surgieron en el decenio de 1960 para articular los intereses de grupos en desventaja como las mujeres, las minorías étnicas y religiosas, los gays y las lesbianas así como las personas discapacitadas formularon sus demandas en el lenguaje de la ciudadanía uni-

versal. Si estos grupos eran o pensaban que eran “ciudadanos de segunda clase”, la solución era establecer la ciudadanía de pleno derecho con especial atención a los derechos de igualdad de trato e igualdad de participación.

No obstante, una creciente conciencia acerca de la naturaleza diversa y pluralista de las sociedades contemporáneas ha alentado a algunos autores a cuestionar e, incluso, a rechazar la idea de la ciudadanía universal. Iris Marion Young (2000) defiende la noción de ciudadanía “diferenciada” como medio de tomar en consideración las diferencias de grupo. Desde este punto de vista la concepción clásica de ciudadanía presenta sus inconvenientes. Entre estos se cuenta que el lazo entre ciudadanía e inclusión puede presuponer homogeneidad, en especial cuando se ve a los ciudadanos unidos por una “voluntad general” indiferenciada o un interés colectivo cada vez más difícil de identificar en las sociedades pluralistas contemporáneas. Además, la “ceguera” de las sociedades respecto a la raza, el género y otras diferencias de grupo quizá no impidan que la igualdad de trato se construya según las normas y valores de los grupos dominantes lo que significa que es posible que las actitudes racistas, sexistas, homofóbicas, etc que impiden que los grupos menos favorecidos puedan beneficiarse por entero de su igualdad formal de condición, sigan actuando sin contención alguna. La ciudadanía universal puede así ayudar a ocultar o perpetuar la desventaja y la participación desigual antes que a remediarlas. En consecuencia Young aboga por el reconocimiento de “derechos especiales”, junto a los universales, esto es, derechos que son especiales porque sólo los tienen grupos específicos de personas. Un fundamento para los derechos especiales cada vez más ampliamente aceptado en las sociedades contemporáneas está ligado a factores biológicos o corporales, como en el caso de los derechos de las mujeres, considerados en la parte anterior del capítulo y los derechos de personas con discapacidades físicas o psíquicas y de los ancianos. Más controvertida es la idea de que los derechos especiales estén justificados bien por la necesidad de proteger las identidades distintivas de determinados grupos o con el fin de eliminar obstáculos culturales o actitudinales a su participación plena en la sociedad. Esta última es la posición que suelen adoptar los partidarios del multiculturalismo.

Los teóricos multiculturales se ocupan de las consecuencias políticas, sociales y culturales que surgen de la naturaleza pluralista de muchas sociedades contemporáneas y que se refleja en una diversidad comunal y una diferencia de carácter identitario evidentemente crecientes. Aunque esta diversidad pueda tener aspectos de edad, clase social, género u opción sexual, el multiculturalismo suele quedar asociado a la diferenciación cultural que se basa en la raza, la etnia o el lenguaje. El multiculturalismo no sólo reconoce el hecho de la diversidad cultural sino que también sostiene que esa diversidad debe respetarse y afirmarse públicamente. El multiculturalismo practica la política del reconocimiento. Aunque, como sociedad de inmigrantes, los Estados Unidos hace tiempo que son una sociedad multicultural, la causa del multiculturalismo no empezó a arraigar hasta el ascenso del movimiento de toma de conciencia de los negros en el decenio de 1960. Australia está oficialmente comprometida con el multiculturalismo desde 1970 en reconocimiento de su creciente “asiati-

zación”. En Nueva Zelanda está vinculado al reconocimiento de la importancia de la cultura maorí al forjar una identidad nacional distintiva. En el Canadá el multiculturalismo se asocia con los intentos de conseguir la reconciliación entre el Québec franco-hablante y la mayoría de la población anglo-hablante así como el reconocimiento de los derechos de los pueblos Inuit, autóctonos. En el Reino Unido y en gran parte de Europa occidental el multiculturalismo reconoce la existencia de comunidades negras y asiáticas significativas y ha tratado de derribar los muros que impiden su plena participación en la sociedad.

Los intentos de reconciliar la ciudadanía con la diversidad cultural se han centrado generalmente en la cuestión de los derechos de las minorías, las medidas especiales para determinados grupos con el fin de acomodar diferencias nacionales y étnicas. Will Kymlicka (1995) identifica tres tipos de derechos de las minorías, derechos al autogobierno, derechos poliétnicos y derechos de representación. Los derechos de autogobierno pertenecen a los que Kymlicka llama minorías nacionales, pueblos concentrados territorialmente, que poseen un lenguaje común y se caracterizan por “una forma especial de vida en relación con una serie de actividades humanas”. Los posibles ejemplos podrían incluir a los nativos norteamericanos, los inuit en el Canadá, los maoríes en Nueva Zelanda y los aborígenes en Australia. En estos casos, el derecho al autogobierno presupone la devolución de poder político, normalmente mediante el federalismo, a unidades políticas generalmente controladas por los miembros de la minoría nacional, aunque puede llegar al derecho de secesión y, en consecuencia, a la soberanía y la independencia. Los derechos poliétnicos son derechos que ayudan a grupos étnicos y minorías religiosas que se han formado por medio de la inmigración a expresar y mantener su carácter cultural específico. Tales derechos serían la base para establecer exenciones legales a favor de los judíos y los musulmanes, por ejemplo, en materia de leyes sobre sacrificio de animales, a favor de los sijos para que no tengan que llevar el casco de la moto o de las muchachas musulmanas respecto a las normas indumentarias en las escuelas. Los derechos especiales de representación tratan de compensar la infrarrepresentación de los grupos minoritarios o menos favorecidos en la educación y en posiciones de importancia en la vida política y pública. Estos derechos presuponen una forma de discriminación a la inversa o “positiva” que intenta compensar por las discriminaciones pasadas o la subordinación cultural continuada. Su justificación no es solamente que aseguren participación plena e igual sino que son el único medio de garantizar que la política pública refleje los intereses de todos los grupos y personas y no solamente de los grupos dominantes clásicos.

El multiculturalismo

El multiculturalismo aparece como formulación teórica en el momento de las actividades del movimiento de conciencia negra del decenio de 1960 sobre todo en los Estados Unidos. Durante esta época se ocupa sobre todo de afirmar el orgullo negro a menudo reestableciendo una identidad africana y solapado luego en muchos casos con el postcolonialismo (véase pág. 127). También se ha basado en el creciente afirmativismo, a veces expresado mediante nacionalismo etnocultural, de grupos culturales establecidos en varias partes del mundo y en la creciente diversidad cultural y étnica de muchas sociedades occidentales.

El multiculturalismo refleja, en lo esencial, un espaldarazo a la diversidad comunal que surge generalmente de diferencias raciales, étnicas y lingüísticas. Como tal el multiculturalismo es más una actitud política distintiva que una doctrina política coherente y programática. Los teóricos multiculturales defienden dos grupos de argumentos a favor de la diversidad comunal, el uno basado en los beneficios para el individuo y el otro en los beneficios para la sociedad. En cuanto al individuo el multiculturalismo reconoce que los seres humanos están constituidos culturalmente en el sentido de que gran parte de su comprensión del mundo y su marco de creencias morales y sentido de la identidad personal procede de la cultura en la que viven y han crecido. En consecuencia hay que proteger y fortalecer las culturas distintivas, especialmente cuando pertenecen a grupos minoritarios o vulnerables. Esto conduce a la idea de los derechos de minorías o multiculturales, derechos que pueden incluir el de la representación (y en ciertos casos el derecho a la autodeterminación nacional), el derecho al respeto para las prácticas culturales y generalmente religiosas que pudieran por otra parte prohibirse por vía legal o reglamentaria y el derecho al reconocimiento por medio de la preservación de símbolos que ayuden a fomentar la estima colectiva. Para la sociedad el multiculturalismo acarrea los beneficios de la diversidad, una energía y una riqueza que procede de la interacción cultural y fomenta la tolerancia y el respeto por otras culturas y religiones al tiempo que fortalece la comprensión de la cultura propia.

Las teorías multiculturales proceden del liberalismo (véase pág. 50) y han intentado superarlo. El multiculturalismo liberal arranca del compromiso con la libertad y la tolerancia: la capacidad de elegir las creencias morales propias, las prácticas culturales y el modo de vida con independencia de que gocen de la aprobación de los demás o no. Esta tolerancia “negativa” justifica cuando menos un multiculturalismo de vivir y dejar vivir o la política de la *indiferencia*. Esta posición se basa en la creencia en el valor del pluralismo, la idea de que no hay una única concepción dominante de la “vida buena” sino una serie de concepciones en competencia según Isaiah Berlín (véase pág. 297). Algunos teóricos multiculturalistas, sin embargo, rechazan el liberalismo y sostienen que sólo tiene una capacidad limitada de respaldar la diversidad cultural. Por ejemplo puede que los liberales sólo acepten la diversidad cultural en la medida en que las prácticas culturales y religiosas estén confinadas a la esfera “privada” y únicamente si tales prácticas son compatibles con la creencia liberal básica en la autonomía y la tolerancia. Los liberales, en consecuencia, no tolerarán lo que consideran que son prácticas intolerantes y antiliberales. Las teorías no liberales multiculturalistas han surgido de la crítica comunitaria (véase pág. 56) al liberalismo que subraya la noción cultural del yo. Versiones más radicales del multiculturalismo apoyan la tolerancia “positiva” lo que significa reconocimiento pleno y público de las culturas específicas y no su mera aceptación e insisten en que los parámetros de la diversidad deben también comprender creencias y prácticas no liberales y no occidentales. Esta forma de multiculturalismo a menudo vincula la doctrina de los derechos de la minoría con la promoción de la justicia social por parte de grupos a los que se ha marginado o desfavorecido en la sociedad convencional.

El atractivo del multiculturalismo es que trata de ofrecer soluciones a cuestiones de diversidad cultural que no se pueden tratar de otra forma. Únicamente la asimilación forzosa o la expulsión de minorías culturales o étnicas reestablecerán los Estados-nación monoculturales. Es más, en algunos aspectos el multiculturalismo ha avanzado codo con codo con las fuerzas aparentemente irresistibles de la globalización. Sin embargo el multiculturalismo no goza en modo alguno de aceptación universal. Sus críticos sostienen que, al considerar aceptables los valores y las prácticas en tanto generen un sentido de identidad de grupo, el multiculturalismo no liberal puede verse forzado a sancionar prácticas reaccionarias e incluso opresivas, especialmente las que supeditan a las mujeres. Además el modelo de identidad de grupo del multiculturalismo no presta suficiente atención a la diversidad dentro de los grupos religiosos y culturales y amenaza con definir a la gente sólo sobre la base de pertenencia al grupo. Por más que la diversidad cultural sea inevitable en las sociedades contemporáneas el multiculturalismo parecería promover la inestabilidad política al subrayar la importancia del particularismo en lugar de la cohesión nacional. Por último el multiculturalismo puede ser incoherente por cuanto por un lado proclama las ventajas de la formación cultural y por otro que la sociedad se beneficia de los intercambios entre culturas que tenderá a debilitar su carácter particular.

Autores clave

Charles Taylor (1931-). Filósofo político canadiense. Taylor se ha preocupado especialmente del asunto de la construcción del yo. Su representación comunitarista de las personas como “individuos incorporados” le ha permitido defender las políticas del reconocimiento basadas en la creencia de que los individuos necesitan ser el objeto de las actitudes positivas de los otros y que las culturas tienen sus propias esencias, únicas y auténticas. Taylor acepta que las sociedades liberales se basen en libertades fundamentales garantizadas. Sus escritos más conocidos son *Sources of the self* (1989) y *The Politics of Recognition* (1994).

Will Kymlicka (1962-). Teórico político canadiense. Kymlicka ha buscado formas de conciliar el liberalismo con las ideas de comunidad y pertenencia a una cultura. Ha propuesto la idea de la ciudadanía multicultural, basada en la creencia de que las culturas son valiosas y distintas y proporcionan el contexto en el que se provee a los individuos de sentido, orientación, identidad y pertenencia. No obstante Kymlicka distingue entre los derechos de las minorías nacionales, que pueden disfrutar de derechos de representación, hasta los de autogobierno y los de los grupos étnicos formados mediante la inmigración y que solamente pueden alcanzar los “derechos poliétnicos”. Las principales obras de Kymlicka incluyen *Liberalism, Community and Culture* (1989) y *Multicultural Citizenship* (1995).

Bhikhu Parekh (1935-). Teórico político británico y expresidente de la Comisión de Igualdad Racial. Parekh defiende una perspectiva pluralista de la diversidad cultural y subraya la inadecuación del multiculturalismo liberal. El multiculturalismo de Parekh se basa en un intercambio dialéctico entre la naturaleza humana y la cultura en la que se constituye culturalmente a los seres humanos en el sentido de que sus actitudes, comportamientos y formas de vida están determinados por los grupos a los que pertenecen. La complejidad de la naturaleza humana se refleja en la diversidad de culturas. Las obras de Parekh incluyen *Gandhi* (1997) y *Rethinking Multiculturalism* (2000).

Bibliografía complementaria

Gutmann, A. (Ed.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, 1995.

Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

No obstante también el multiculturalismo y la doctrina de los derechos de las minorías se enfrentan a algunas críticas. El meollo de éstas es la preocupación porque el multiculturalismo hace hincapié en las divisiones entre la gente en lugar de en aquello que las une: el particularismo desplaza el universalismo;

los derechos de las minorías prevalecen sobre los intereses de las mayorías y la importancia que se concede a la etnia debilita la unidad nacional o cívica. Los conservadores formulan esta crítica con especial intensidad. Desde su punto de vista las sociedades multiculturales están fracturadas por su propia naturaleza y plagadas de conflictos. Como quiera que la sociedad es una entidad frágil y orgánica, las sociedades sólidas y estables deben apoyarse en valores compartidos y una cultura común. Una visión izquierdista de la idea de la tensión entre la diversidad y la solidaridad pone de relieve el impacto que tiene sobre la responsabilidad social un mayor pluralismo ético y cultural lo que supone que las sociedades multiculturales están destinadas a tener débiles Estados del bienestar y baja participación política.

Los teóricos liberales han sido ambivalentes respecto al multiculturalismo. Así como muchos lo consideran una expresión de la tolerancia liberal, otros han cuestionado el hecho de si la “profunda diversidad” a la que conduciría un reconocimiento de los derechos especiales y minoritarios sería compatible con la supervivencia de una comunidad política liberal (Barry, 2001). Como el liberalismo está basado en el respeto a la autonomía individual los liberales encuentran dificultades en ampliar la tolerancia a prácticas culturales como la circuncisión femenina que son antiliberales o intolerantes en sí mismas. En estas circunstancias los liberales ponen el respeto por los derechos humanos y las libertades cívicas por encima de la preocupación acerca de la identidad del grupo y los valores tradicionales. Esto puede observarse asimismo en el reconocimiento selectivo de los derechos de las minorías. Los liberales tienden a apoyar los derechos de representación y autogobierno porque se basan en su compromiso con la autodeterminación. Los derechos poliétnicos, sin embargo, tienen la desventaja de que quizá requieran ajustes jurídicos o cívicos a fin de tomar en consideración los rasgos culturales distintivos como pueda suceder con las exenciones de leyes o reglamentos. Si bien dichas exenciones pueden ayudar a preservar la identidad de los grupos culturales lo hacen a expensas del carácter unificador de un conjunto de valores cívicos y políticos que se supone que todos los miembros de la sociedad deben respetar. En Francia no se pueden llevar en las escuelas vestidos ni símbolos religiosos tanto para preservar la separación entre la Iglesia y el Estado, que es la base del secularismo liberal, como para luchar contra la desigualdad de género, especialmente asociada con el *hajib* o velo de las muchachas musulmanas.

Resumen

1. La relación entre los individuos y el Estado —la ciudadanía— se regula mediante la adjudicación de derechos y obligaciones a cada uno de ellos. En la política contemporánea se hace especial hincapié en la doctrina de los derechos humanos, esto es, derechos fundamentales y universales que se consideran aplicables a todas las personas en todas las sociedades. Aunque se supone que los derechos humanos trascienden las divisiones ideológicas existe un fuerte debate acerca de quiénes están legitimados para disfrutar de esos derechos y cuáles sean estos.
2. La obligación política se refiere al deber de los ciudadanos de reconocer la autoridad del Estado y obedecer sus leyes. Algunos autores piensan que surge de un acuerdo voluntario o contrato del que los ciudadanos pueden desvincularse; otros creen que refleja las ventajas que aporta el Estado; y otros por fin la consideran como algo similar al respeto a los padres o a los mayores.
3. La ciudadanía social se basa en la creencia de que los ciudadanos están legitimados para tener derechos sociales y no solamente cívicos y políticos. Se considera que la base para tener una participación plena en la vida de la comunidad es un estatus social mínimo. La idea rival de la ciudadanía activa tiene dos rasgos. De un lado presupone que los ciudadanos deben ser autosuficientes en la medida de lo posible y evitar ser dependientes del Estado; de otro lado subraya la importancia de las obligaciones con el argumento de que los derechos deben ganarse.
4. La concepción tradicional de la ciudadanía se basa en la idea de la universalidad y deriva su carácter emancipatorio de la noción de que los grupos más desfavorecidos puedan aspirar a tener plenos derechos de ciudadanía. No obstante los multiculturalistas sostienen que, a la vista de la profunda diversidad cultural y moral de las sociedades contemporáneas, la ciudadanía debería “diferenciarse” a fin de tomar en consideración los derechos especiales de los grupos culturales particulares.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Barbalet, J. M. *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press, 1988.
- Barry, B. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Freedman, M. *Rights*. Milton Keynes: Open University Press, 1991.
- Heater, D. *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*. Londres y Nueva York: Longman, 1990.
- Horton, J. *Political Obligation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1992.
- Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, 1995.
- Lessnoff, M. *Social Contract*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 1986.

- Martin, R. *A System of Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Midgley, M. *Animals and why they Matter*, Nueva York: Penguin, 1983.
- Pateman, C. *The problem of Marathon*. Nueva York, John Wiley, 1979
- Waldron, J. (Ed.) *Theories of Rights*. Oxford University Press, 1984.
- Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.

CAPÍTULO 8

LA DEMOCRACIA, LA REPRESENTACIÓN Y EL INTERÉS PÚBLICO

Introducción.
La democracia.
La representación.
El interés público.
Resumen.
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

Desde el amanecer del pensamiento político la cuestión de “quién deba gobernar” ha sido objeto de debate y polémica recurrentes. Sin embargo desde el siglo XX la pregunta ha venido teniendo una única respuesta casi universalmente aceptada: debe gobernar el pueblo. Quizá ningún otro ideal haya gozado de la aprobación incuestionable, casi la reverencia de que disfruta en la actualidad la democracia. Ya sean liberales, conservadores, socialistas, comunistas e incluso fascistas, los políticos se apresuran por doquiera a proclamar sus credenciales democráticas y a comprometerse con el ideal democrático. Y con todo es esa misma popularidad la que hace que la democracia sea un concepto difícil de entender. Cuando un mismo término significa cualquier cosa para cada cual está en peligro de convertirse en algo enteramente carente de significado. Puede que la democracia no sea ya más que un grito de “¡bravo!”, repetido sin cesar por los políticos pero que tiene poca substancia.

En realidad distintos modelos concurrentes de democracia han venido dándose en diferentes periodos históricos y en diversas partes del mundo. Entre ellos se cuentan la democracia directa y la indirecta, la democracia política y la social, la democracia pluralista y totalitaria, etc. ¿Qué formas de Estado pueden describirse razonablemente como “democráticas” y porqué? Además ¿por qué se valora tan ampliamente la democracia? y ¿cabe considerarla como un bien sin reservas? Las ideas contemporáneas sobre la democracia raramente se basan hoy en la idea clásica de autogobierno popular. Antes bien, se basan en la creencia de que, de algún modo, los políticos “representan” al pueblo y actúan en su nombre. Así se plantean cuestiones respecto a qué sea la representación y cómo se consigue. Por ejemplo, ¿qué es lo que se representa: las opiniones de la gente, sus mejores intereses o los diversos grupos que componen el pueblo? ¿Es la representación un rasgo esencial de la democracia o no es más que un sustituto de ella? Por último los gobiernos democráticos sostienen que gobiernan en el interés público nacional. Sin embargo, ¿qué quiere decir “interés público”? ¿Se puede decir que el pueblo tenga un único interés colectivo? Y, en caso de que exista dicho interés ¿cómo cabe definirlo en la práctica?

LA DEMOCRACIA

El término democracia y la clásica concepción del Estado democrático tienen profundas raíces en la Grecia clásica. Al igual que otros términos que terminan en “cracia”, como autocracia, aristocracia y burocracia, “democracia” proviene de la antigua palabra griega *kratos* que significa “poder” o “gobierno”. Por lo tanto democracia significa el “gobierno del demos” y demos es “los muchos” o “el pueblo”. A diferencia del uso contemporáneo originariamente democracia era un término negativo o peyorativo porque suponía que se trataba no tanto del gobierno de todos como del gobierno de las masas desposeídas e ineducadas. Por ello se pensaba que la democracia era la enemiga de la libertad y la sabiduría. Si bien algunos autores como Aristóteles (véase pág. 93) reconocían las virtudes de la participación popular, temían que una democracia sin restricciones degeneraría en una forma del “gobierno de la plebe”. Es más, tales connotaciones peyorativas continuaron adheridas a la democracia hasta bien entrado el siglo XX.

No obstante el Estado democrático ha sufrido muchas transformaciones a lo largo de los siglos. Quizá la distinción fundamental sea la que se da entre los sistemas democráticos como los de la antigua Grecia, basados en la participación directa de la población en el Estado y los que actúan a través de algún tipo de mecanismo representativo. Se trata de dos modelos opuestos de democracia: la democracia directa y la representativa. Además la idea contemporánea de democracia está dominada por la forma de la democracia electoral que se ha impuesto en el Occidente industrializado, a menudo llamada democracia liberal. A pesar de su indudable éxito la democracia liberal es únicamente uno en una serie de modelos posibles y uno cuyos créditos democráticos se han puesto en duda de vez en cuando. Por último la casi universal aprobación de que disfruta actualmente la democracia no debe ocultar el hecho de que sus méritos se han debatido desde hace siglos y que este debate se ha intensificado a fines de siglo XX. En otras palabras, la democracia puede tener sus vicios y sus virtudes.

La democracia directa y la indirecta

En la alocución de Gettysburg que Abraham Lincoln pronunció durante la guerra civil ensalzaba las virtudes de lo que llamó “el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo”. Al hacerlo decidió la cuestión entre los dos sentidos opuestos de democracia. Según el primero, el gobierno *por* el pueblo se basa en la idea de que el pueblo participa en el gobierno y de que hasta gobierna él mismo: el autogobierno popular. El segundo sentido, gobierno *para* el pueblo se liga a la noción del interés público y la idea de que el gobierno beneficia al pueblo, tanto si gobierna por sí mismo como si no. La concepción clásica de

democracia que perduró hasta bien avanzado el siglo XIX, estaba firmemente enraizada en el ideal de la participación popular y se inspiró mucho en el ejemplo de la democracia ateniense. El fundamento de la democracia ateniense era la participación directa y permanente de todos los ciudadanos en la vida de su *polis* o ciudad-Estado. Como se vio en el capítulo 3 esto equivalía a una forma de gobierno mediante asamblea y todo ciudadano estaba capacitado para desempeñar cargos públicos si era designado para ello por sorteo o rotación. En consecuencia la democracia ateniense era un sistema de “democracia directa” o lo que a veces se conoce como “democracia participativa”. Al suprimir la necesidad de una clase aparte de políticos profesionales los propios ciudadanos son competentes para gobernar directamente eliminando la distinción entre gobernantes y gobernados y entre el Estado y la sociedad civil. Sistemas análogos de “asamblea local” siguen practicándose en el orden municipal en algunos lugares de los Estados Unidos, especialmente en Nueva Inglaterra así como en las asambleas comunales que se celebran en Suiza.

La democracia

Aunque la tradición política democrática se remonta a la antigua Grecia, los pensadores políticos no se ocuparon de la causa democrática hasta el siglo XIX. Hasta entonces venía desechándose la democracia como el gobierno de las masas ignorantes y sin luces. Hoy parece que todos nos hemos vuelto demócratas. Los liberales, los conservadores, los socialistas, los comunistas, los anarquistas y hasta los fascistas se han apresurado a proclamar las virtudes de la democracia y a mostrar sus credenciales demócratas.

La tradición democrática no sostiene una idea única y acordada de gobierno popular sino que es un terreno de discusión en el que se debaten la noción del gobierno popular y las formas en que puede conseguirse. En este sentido el pensamiento político democrático se plantea tres grandes cuestiones. En primer lugar, ¿quién es el pueblo? Como nadie está pensando en la participación política de *todo* el pueblo la cuestión es: ¿sobre qué base se limita? ¿En relación con la edad, la educación, el género, la procedencia social etc? En segundo lugar, ¿cómo debe gobernar el pueblo? Esta cuestión no sólo se refiere a la distinción entre democracia directa e indirecta sino también a las formas de representación y los diferentes sistemas electorales. En tercer lugar, ¿hasta dónde debe llegar el gobierno popular? ¿Debe la democracia reducirse a la vida política o debe aplicarse también, digamos, a la familia, al lugar del trabajo, a toda la economía?

La democracia no es un fenómeno único y claro. En realidad hay una serie de teorías o modelos de democracia cada una de ellas con su propia versión del gobierno popular. No solamente hay una serie de mecanismos y fórmulas sino también fundamentos muy distintos para legitimar el gobierno democrático. La democracia clásica, basada en el modelo ateniense se caracteriza por la participación directa de los ciudadanos en el proceso del gobierno. La democracia protectora es una forma de gobierno democrático limitado e indirecto pensado para proveer a los individuos de los medios de defensa en contra del gobierno. Como tal se vincula a la teoría de los derechos naturales y el utilitarismo (véase pág. 402). La democracia desarrollista se asocia con los intentos de ampliar la participación política con el razonamiento de que aumenta la libertad y la realización de los individuos. Estas fueron las ideas que recogieron los pensadores de la nueva izquierda en los decenios de 1960 y 1970 bajo la forma de democracia radical y participativa. Por último la democracia deliberativa subraya la importancia del debate y discusión públicos a la hora de condicionar las identidades e intereses de ciudadanos y de fortalecer el sentimiento del “bien común”.

Los críticos de la democracia han adoptado varias posiciones. Han advertido con razones variadas que la democracia ignora que las opiniones de unas personas valen más que las de otras, que hace valer el punto de vista de la mayoría a expensas de las opiniones e intereses de la minorías, que el Estado democrático tiende a amenazar los derechos individuales, al incitar al crecimiento del Estado y que la democracia se basa en la noción mentirosa de un interés público o bien común debilitados por la naturaleza pluralista de la sociedad contemporánea.

Autores clave

Jean-Jacques Rousseau (véase pág. 276). Rousseau ve la democracia como el medio más importante por el que los seres humanos pueden conseguir la libertad o la autonomía en el sentido de la “obediencia a una ley que uno se prescribe a sí mismo”. Rousseau critica con dureza la práctica de las elecciones e insiste en que los ciudadanos sólo son libres cuando participan de modo directo y continuo en la vida de su comunidad. En último término para Rousseau esto significa obediencia a la voluntad general si bien es mucho menos claro acerca de los mecanismos precisos por los que ésta se manifiesta.

Joseph Schumpeter (1883-1950). Economista y sociólogo estadounidense nacido en Moravia. Schumpeter elabora un análisis del capitalismo que hace hincapié en su carácter burocrático y su tendencia creciente a parecerse al socialismo. Su teoría de la democracia ofrece una alternativa a la “doctrina clásica” que se basa en la idea de una noción compartida del bien común. La concepción de Schumpeter presenta el proceso democrático como un terreno de lucha entre políticos que anhelan el poder y se concentran en ganar el voto de la gente. Su punto de vista de que la democracia es análoga a un mercado económico ha ejercido mucha influencia en las concepciones posteriores de las teorías de la decisión racional. La obra política más importante de Schumpeter es *Capitalismo, socialismo y democracia* ([1942] 1988).

Crawford Brough Macpherson (1911-1987). Teórico político canadiense. Macpherson elabora una forma izquierdista del liberalismo que refleja la influencia del marxismo. Presenta el liberalismo temprano como una forma de individualismo posesivo intrínsecamente vinculado a la sociedad de mercado. Su crítica de la democracia liberal subraya los rasgos predemocráticos del liberalismo y reconoce su sesgo a favor del capitalismo. No obstante sostiene que el principio liberal básico de la libertad igual para todos puede realizarse en último término pero sólo en las condiciones de la democracia participativa y en un medio social no mercantil. Las obras principales de Macpherson comprenden *La teoría política del individualismo posesivo* (1962), *Democratic Theory* (1973) *The Life and Times of Liberal Democracy* (1977).

Robert Dahl (1915-). Politólogo estadounidense. Dahl es uno de los principales exponentes de la teoría pluralista. Compara los sistemas democráticos contemporáneos con la democracia clásica de la antigua Grecia y utiliza el término “poliarquía” para referirse al gobierno de los muchos en contraste con el gobierno de todos los ciudadanos. Sus estudios empíricos lo han llevado a concluir que el sistema de elecciones competitivas impide que se consolide una élite permanente y asegura que haya un amplio, aunque imperfecto, acceso al proceso político. Sus escritos más recientes reflejan una conciencia creciente de la tensión entre la democracia y el poder de las grandes empresas capitalistas. Las principales obras de Dahl comprenden: *A Preface to a Democratic Theory* (1956), *Who Governs?* (1963), *Dilemmas of Pluralist Democracy* (1982) y *A Preface to Economic Democracy* (1985).

Bibliografía complementaria

- Dahl, R. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002.
 Harrison, R. *Democracy*. Londres: Routledge, 1993.
 Weale, A. *Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

La asamblea local, sin embargo, no es el único medio por el que actúa la democracia directa. El más evidente de estos medios es el plebiscito o referéndum, esto es, una votación popular sobre un asunto específico que permite a los electores tomar decisiones de modo directo en lugar de elegir a políticos para que lo hagan en su nombre. Los referéndums se emplean frecuentemente en todos los niveles en Suiza al igual que en otros países como Irlanda para ratificar enmiendas a la Constitución. El Reino Unido celebró un referéndum en 1975 sobre la continuación de la pertenencia del país a lo que entonces era la Comunidad Europea y otro en 1979 sobre el restablecimiento de asambleas legislativas en Escocia y Gales. Desde la elección del gobierno de Blair en 1997 se han celebrado referéndums sobre la devolución de poderes a Escocia y Gales, sobre el tratado de paz de Irlanda del Norte y sobre la creación del cargo

de alcalde de Londres¹. En los Estados Unidos cada vez se emplean más los referéndums en la política local bajo la forma de “proposiciones” o iniciativas populares. También ha sobrevivido una forma de democracia directa en las sociedades contemporáneas en la práctica de seleccionar jurados por sorteo o rotación al igual que ocupaban los cargos públicos en tiempos de la democracia ateniense. Los partidarios de la democracia directa señalan asimismo que el desarrollo de la tecnología contemporánea ha abierto posibilidades más amplias para la participación popular en el gobierno. En especial la llamada televisión interactiva permite que los ciudadanos vean debates públicos y procedan a votar sin salir de sus domicilios. Ya están realizándose experimentos con estas tecnologías en algunas comunidades locales de los Estados Unidos.

Es innecesario decir que el Estado contemporáneo guarda escaso parecido con el modelo ateniense de democracia directa. El Estado está en manos de políticos profesionales que tienen la responsabilidad de tomar decisiones en nombre del pueblo. La democracia representativa, en el mejor de los casos, es una forma limitada e indirecta de democracia. Es limitada en el sentido de que la participación popular es infrecuente y breve, reducida al acto de la votación cada cierto número de años, según la duración de las legislaturas. Es indirecta en el sentido de que se mantiene al público al margen del gobierno. El público participa exclusivamente mediante la elección de quien deba gobernar y nunca o sólo raramente ejerce él mismo el poder. No obstante la democracia representativa puede considerarse como una forma de democracia por la razón de que, por limitado y ritualizado que parezca ser, el acto de la votación es una fuente vital de poder popular. En breve, el público conserva la capacidad de “echar a los granujas”, un hecho que garantiza la rendición pública de cuentas. Aunque la democracia representativa puede no alcanzar por entero el objetivo básico del “gobierno *por* el pueblo” sí puede hacer posible una forma de “gobierno *para* el pueblo”.

Algunos partidarios de la democracia representativa reconocen sus limitaciones pero sostienen que es la única forma practicable de democracia en las condiciones actuales. En las comunidades pequeñas, como las ciudades-Estado griegas o las pequeñas ciudades es posible que se den niveles elevados de participación popular porque entre los ciudadanos puede haber una comunicación cara a cara. Sin embargo la idea del gobierno asambleario en los Estados nacionales contemporáneos que cuentan con decenas y hasta centenares de millones de habitantes es francamente absurda. Además consultar al público en general

¹ Este referéndum creó el primer alcalde de elección directa en el Reino Unido que ejerce su cargo conjuntamente con una Asamblea de Londres compuesta por veinticinco miembros. Ambos, Alcalde y Asamblea, constituyen la *Greater London Authority* (Autoridad del Gran Londres), también creada en dicho referéndum y sucesora del *Greater London Council* (Consejo del Gran Londres), creado a su vez por ley de 1963 y que había sido suprimido por el Gobierno de Margaret Thatcher en 1986. El Consejo tenía una estructura parlamentaria por lo que el alcalde no era de elección directa sino el líder de la mayoría.

en todos y cada uno de los asuntos y permitir un debate y discusión amplios supone paralizar el proceso de adopción de decisiones y hacer virtualmente ingobernable un país. La objeción fundamental a la democracia directa es que la gente ordinaria carece del tiempo, la madurez y el conocimiento especializado necesarios para gobernar sabiamente en su propio beneficio. En este sentido la democracia representativa se limita a aplicar las ventajas de la división del trabajo a la política: unos políticos especializados, capaces de dedicar todo su tiempo y energías a la actividad del gobierno pueden funcionar mejor de lo que lo haría el público en general. Sin embargo desde el decenio de 1960 se ha producido un renacimiento del interés por la democracia clásica y, en especial, por la idea de la participación. Este interés refleja el desencanto creciente con el carácter burocrático e irresponsable de los gobiernos contemporáneos así como el descenso del respeto por los políticos profesionales a los que cada vez se considera más como personas sólo interesadas en sus propias carreras. Además de ello el acto de la votación cada vez se considera más como un ritual carente de sentido que tiene escasa influencia sobre el proceso de formulación de políticas, lo que convierte el ideal democrático en una burla. La desafección cívica y el descenso en la participación electoral en muchas partes del mundo suelen considerarse como síntomas del malestar de la democracia representativa.

La democracia liberal

Bernard Crick (2001) ha señalado que el de democracia es el más promiscuo de los términos políticos. Dado que la palabra significa cosas distintas para gente distinta, la democracia es un ejemplo de un concepto “esencialmente discutible”. No existe un modelo determinado de democracia sino una serie de modelos en competencia. No obstante un modelo o forma de democracia ha llegado a dominar de tal modo el pensamiento sobre este asunto que muchos lo tratan en Occidente como la única forma factible o significativa de democracia. Es la democracia liberal. Se encuentra en casi todas las sociedades capitalistas avanzadas y actualmente se extiende de una forma u otra a partes del antiguo mundo comunista y al mundo en desarrollo. A raíz del colapso del comunismo, el teórico estadounidense de la nueva derecha Francis Fukuyama (1996) proclamó el triunfo mundial de la democracia liberal describiéndolo como el “fin de la historia”, refiriéndose a la lucha de las ideas políticas. Semejante triunfalismo, sin embargo, no debe oscurecer el hecho de que, a pesar de su atractivo, la democracia liberal no es la única forma de Estado democrático y que, como todos los conceptos de democracia, tiene sus críticos y detractores.

El elemento “liberal” en la democracia liberal surgió históricamente algún tiempo antes de que estos Estados pudieran considerarse como genuinas democracias. Muchos Estados occidentales pusieron en práctica formas de Estado constitucional en el siglo XIX en una época en que el derecho de sufragio se

reconocía solamente a los varones con propiedades. En verdad las mujeres no consiguieron el derecho de voto en Suiza hasta 1971. Un Estado liberal se basa en el principio del Estado limitado, esto es, la idea de que el individuo debe contar con cierta protección frente al Estado. Desde la perspectiva liberal el Estado es un mal necesario que siempre puede convertirse en una tiranía en contra del individuo si no se contrarresta el poder del gobierno. Todo ello conduce a apoyar mecanismos pensados para contrarrestar al gobierno como una Constitución, una declaración de derechos, un poder judicial independiente y una red de frenos y contrapesos entre las instituciones del Estado. Además las sociedades democrático-liberales respetan la existencia de una sociedad civil vigorosa y saludable, basada en el respeto a las libertades civiles y los derechos de propiedad. Es normal, por tanto, que el Estado democrático liberal coexista con el orden económico capitalista.

Sin embargo, aunque los rasgos anteriores pueden ser una condición necesaria para la democracia no deben confundirse con la misma democracia. El elemento “democrático” en la democracia liberal es la idea del consentimiento popular expresado en la práctica mediante el acto del voto. La democracia liberal es así una forma de democracia electoral por cuanto la elección popular se considera la única fuente legítima de autoridad política. Dichas elecciones sin embargo deben respetar el principio de la igualdad política, tienen que basarse en el sufragio universal y en la idea de “una persona, un voto”. Por este motivo todo sistema que restrinja el derecho de sufragio por razón de género, raza, religión, situación económica o cualquiera otra no pasa el examen democrático. Por último, con el fin de ser completamente democráticas, las elecciones deben ser periódicas, abiertas y, sobre todo, competitivas. El meollo del proceso democrático es la capacidad del pueblo de obligar a los políticos a rendir cuentas. En consecuencia el pluralismo político, la competencia abierta entre filosofías, movimientos y partidos políticos, etc se considera que es la esencia de la democracia.

El atractivo de la democracia liberal reside en su capacidad de combinar el gobierno de una elite con una medida significativa de participación popular. El gobierno se confía a políticos profesionales pero estos políticos están obligados a responder a las presiones populares por el simple hecho de que es el público el que los ha puesto en donde están y el que puede destituirlos luego. Joseph Schumpeter lo resume en *Capitalismo, socialismo y democracia* ([1942] 1988) al describir el método democrático como “aquel arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de la lucha competitiva por el voto del pueblo”. De este modo las virtudes del gobierno elitista —gobierno de expertos, de los educados y los bien informados— se compensan con la necesidad de la rendición pública de cuentas. Este punto de vista presupone que en las democracias liberales el poder político es ejercido en último término por los votantes el día de la elección. El elector ejerce en el mercado político el mismo poder que el consumidor en los mercados económicos. Este proceso de rendición de cuentas se fortalece por la capacidad que tienen los ciudadanos de ejercer influencia directa sobre el

gobierno mediante la formación de asociaciones con un fin concreto o grupos de interés. En consecuencia se considera que las democracias liberales son democracias pluralistas; en su interior el poder político se distribuye ampliamente entre una serie de grupos e intereses en competencia cada uno de los cuales tiene acceso al gobierno.

Con todo la democracia liberal no suscita aprobación o respeto universales. Sus críticos principales son los elitistas, los marxistas (véase pág. 106) y los demócratas radicales. Son elitistas quienes creen que el poder político se concentra en manos de unos pocos, la élite. Así como los elitistas clásicos creían que esta situación era un rasgo necesario y en muchos casos deseable de la vida política, los elitistas contemporáneos se basan en un análisis esencialmente empírico y habitualmente lamentan la concentración de poder político. En cierto modo Schumpeter formula una forma de elitismo democrático al entender que, aunque el poder lo ejerza siempre una élite la competencia entre una serie de élites garantiza que se escuche la voz del pueblo. Desde el punto de vista de C. Wright Mills (1987), sin embargo, las sociedades industrializadas, como los Estados Unidos, están dominadas por una “élite del poder”, un pequeño grupo cohesionado que “domina las mayores jerarquías y organizaciones de la sociedad contemporánea”. Esta teoría sostiene que el poder es de carácter institucional y en gran medida adjudicado a los órganos no electos del sistema estatal, incluido el ejército, la burocracia, el poder judicial y la policía. Mills sostiene de hecho que los medios de ejercicio del poder están hoy más concentrados en unas pocas manos en estas sociedades que en ningún otro momento de la historia. Desde esta perspectiva el principio de la igualdad política y el proceso de la competencia electoral sobre los que se erige la democracia liberal no son más que una farsa.

La crítica marxista tradicional de la democracia liberal se concentra en la tensión inherente entre la democracia y el capitalismo. Para los liberales y los conservadores el derecho a la propiedad privada es casi el fundamento del Estado democrático puesto que proporciona una garantía esencial de libertad individual. La democracia sólo puede existir allí donde los ciudadanos se valen por sí mismos y toman sus propias decisiones. En otras palabras el capitalismo es una condición necesaria para que haya democracia. Los marxistas ortodoxos discrepan radicalmente sosteniendo que hay una tensión inherente entre la igualdad política que proclama la democracia liberal y la desigualdad social que una economía capitalista produce inevitablemente. Las democracias liberales, por tanto, son democracias “capitalistas” o “burguesas” manipuladas y controladas por el poder afianzado de la propiedad privada. Este análisis indujo a algunos marxistas revolucionarios como Lenin (véase pág. 108) y Rosa Luxemburg (1871-1919) a rechazar la idea de que pueda haber un “camino democrático” al socialismo. Sin embargo una tradición distinta reconoce que la democracia electoral da voz a las clases trabajadoras y hasta puede ser un vehículo para implantar cambios sociales profundos. El dirigente socialista alemán Karl Kautsky (1854-1938) es un exponente de esta idea, como lo han

sido los eurocomunistas europeos². Con todo hasta los socialistas que aceptan las urnas son críticos con la estrecha concepción de la igualdad política que se limita a ser igualdad de derecho de voto. Si el poder político refleja la distribución de la riqueza, la democracia genuina sólo puede alcanzarse mediante la implantación de la igualdad social o lo que los primeros marxistas llamaban la “socialdemocracia”.

Por último los demócratas radicales acusan a la democracia liberal de ser sólo la fachada de una democracia. Han regresado a la concepción clásica de la democracia como autogobierno popular y subrayan la necesidad de participación política. El ideal de la democracia directa o participativa suscita el apoyo de Karl Marx (véase pág. 417), los pensadores anarquistas y los teóricos de élites como Tom Bottomore (1993) y Peter Bachrach (1967). La esencia de la crítica de la democracia radical es que la democracia liberal ha reducido la participación a un ritual sin sentido: votar cada pocos años por políticos a los que no se puede reemplazar salvo votando a otro grupo de políticos que van a lo suyo. En resumen el pueblo no gobierna jamás y el abismo creciente entre el gobierno y el pueblo se refleja en la extensión de la inercia, la apatía y la ruptura de la comunidad. Los demócratas radicales por tanto subrayan los beneficios que aporta la participación política a menudo en referencia a los escritos de Rousseau (véase pág. 276) y J. S. Mill (véase pág. 292). Si bien no apuntan a ninguna alternativa concreta a la democracia liberal por lo general respaldan cualesquiera reformas que apunten en la dirección de la democracia radical. Tales reformas comprenden no solamente el empleo de referéndums y de la tecnología de la información, de que ya hemos tratado, sino también la descentralización radical del poder político y el recurso al activismo y de los grupos de presión para hacer campaña con preferencia sobre los partidos políticos burocráticos y jerárquicos.

Las virtudes y los vicios de la democracia

En la política contemporánea hay un silencio extraño y quizá insano a propósito de la democracia. El respeto por la democracia es tan extenso que se da por supuesto. Raramente se cuestionan sus virtudes o se exponen sus vicios. Es una situación muy distinta de las épocas de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa que presenciaron un debate prolongado y apasionado acerca de los méritos de la democracia. Hasta en el siglo XIX cuando la democracia se consi-

² El “eurocomunismo” fue una corriente que se abrió paso en algunos partidos comunistas, singularmente en Europa y en concreto en Italia, Francia y España a partir de 1970 que reivindicaba la vía democrática de acceso al socialismo y, en consecuencia, aunque sin decirlo claramente, renunciaba a la vía revolucionaria, característica del leninismo.

deraba un credo radical, igualitario y hasta revolucionario ningún otro asunto polarizó tan dramáticamente la opinión política. La unanimidad actual sobre la democracia no debe ocultar el hecho de que los demócratas han defendido sus puntos de vista de formas muy diferentes en momentos distintos.

Hasta el siglo XIX la democracia o, cuando menos, el derecho de sufragio se consideraba por lo general como un medio de proteger al individuo frente a la omnipotencia estatal. Quizá el poeta romano Juvenal haya dado expresión a los sentimientos democráticos más básicos al preguntar “*Quis custodiet ipsos custodes?* (¿quién vigilará a los vigilantes?). Los teóricos contractualistas del siglo XVII también consideraban la democracia como una forma en que los ciudadanos podían tener a raya el poder del Estado. A ojos de John Locke (véase pág. 304), por ejemplo, el derecho de sufragio está basado en los derechos naturales y, en especial, en el derecho a la propiedad. Si, a través de la imposición de tributos el Estado tiene el poder de expropiar, los ciudadanos están legitimados para protegerse, cosa que hacen controlando la composición del órgano tributario. En otras palabras, “*no taxation without representation*” (no a los impuestos sin representación). Sin embargo reducir el derecho de sufragio a los propietarios no se consideraría democrático a la altura del siglo XX. La noción más radical del sufragio universal la proponen los teóricos utilitaristas como Jeremy Bentham (véase pág. 403). En sus escritos primeros Bentham aboga por un despotismo ilustrado en la creencia de que sería lo mejor para conseguir “la mayor felicidad”. Sin embargo acaba apoyando el sufragio universal en la creencia de que los intereses de cada persona son iguales a los de cualquier otra y que son ellas quienes mejor pueden defender sus intereses.

Una defensa más radical de la democracia es la que proponen los teóricos que consideran la participación política como algo bueno en sí mismo. Como se decía más arriba normalmente se ha considerado a Jean-Jacques Rousseau y John Stuart Mill como los dos exponentes principales de esta posición. Para Rousseau la democracia es un medio por el cual los seres humanos consiguen la libertad o la autonomía. Según este punto de vista los individuos sólo son libres cuando obedecen las leyes que ellos mismos han hecho. Rousseau, por tanto, ensalza las ventajas de una participación activa y continua en la vida de la comunidad. Sin embargo esta idea supera la noción convencional de democracia electoral y viene a apoyar una más radical de democracia directa. Rousseau ridiculiza la práctica de las elecciones en Inglaterra sosteniendo que “el pueblo de Inglaterra sólo es libre cuando elige a sus diputados; en cuanto estos están elegidos, el pueblo es esclavo, no es nada”. Aunque Mill no llega tan lejos sino que sigue abogando por la democracia electoral, cree que la participación política es benéfica para el individuo y la sociedad. Mill propone la concesión del derecho de voto a las mujeres y la ampliación del sufragio para incluir a todos excepto los analfabetos por razones educativas y sostiene que esa ampliación fomentaría el desarrollo intelectual, la virtud moral y la comprensión práctica de los individuos. Esta mejora, a su vez, crearía una sociedad más equilibrada y armoniosa y promovería “el progreso mental general de la comunidad”.

Los demás argumentos a favor de la democracia se basan más claramente en las ventajas para la comunidad que para el individuo. Por ejemplo, la democracia puede crear un sentido de solidaridad social al dar a todos los miembros un interés en la comunidad por el hecho de tener voz en el proceso de adopción de decisiones. Rousseau expresa esta misma idea en su creencia de que el Estado debe basarse en la “voluntad general” o en el bien común antes que en la voluntad privada y egoísta de cada ciudadano. La participación política aumenta el sentimiento que tienen los ciudadanos individuales de que “pertenecen” a su comunidad. Consideraciones muy similares han llevado a los socialistas y a los marxistas a apoyar la democracia si bien bajo la forma de la “socialdemocracia” y no como mera democracia política. Desde este punto de vista puede considerarse la democracia como una fuerza igualitaria que se opone a toda forma de privilegio o jerarquía. La democracia representa la comunidad antes que el individuo, el interés colectivo antes que el particular.

Incluso mientras se libraba la batalla a favor de la democracia ya se alzaban voces estridentes en contra de ella. El argumento fundamental es que los miembros ordinarios del público carecen de competencia para gobernar sabiamente en su propio interés. La primera versión de este argumento se debe a Platón (véase pág. 42) que defiende la idea de que gobiernen los virtuosos, una clase de filósofos reyes, los Guardianes. En agudo contraste con los teóricos de la democracia Platón creía en una forma radical de la desigualdad natural: los seres humanos nacen con almas de oro, plata y bronce, lo que los lleva a ocupar lugares muy distintos en la vida.. Así como Platón sostiene que la democracia producirá una mala forma de gobierno, los elitistas clásicos como Pareto (1848-1923), Mosca (1857-1941) y Michels (1876-1936) afirman que es simplemente imposible. La democracia no es más que una necia ilusión porque el poder político es ejercido siempre por una minoría privilegiada, una élite. En *La clase política* ([1896] 2000) Mosca proclama que en todas las sociedades “aparecen dos clases de personas: una clase que gobierna y otra que es gobernada”. Desde su punto de vista los recursos y atributos que se necesitan para gobernar están siempre desigualmente repartidos y, además, una minoría cohesionada será siempre capaz de manipular y controlar a las masas, incluso en una democracia parlamentaria. Pareto sostiene que las cualidades que se necesitan para gobernar se ajustan a uno de los dos tipos psicológicos: los “zorros”, que gobiernan mediante la astucia y son capaces de manipular el consentimiento de las masas y los “leones”, cuya dominación se basa en la coacción y la violencia. Michels cree que el gobierno de la élite se sigue de lo que llamaba la “ley de hierro de la oligarquía”. Esta ley dice que está en la naturaleza de todas las organizaciones, por democráticas que puedan parecer que el poder se concentre en manos de un pequeño grupo de figuras dominantes que pueden organizarse y tomar decisiones antes que en manos de los apáticos asociados de base.

Otro argumento en contra de la democracia la considera como la enemiga de la libertad individual. Este miedo se origina en el hecho de que “el pueblo” no es una entidad única sino un agregado de individuos y grupos con diferentes opiniones e intereses opuestos. La “solución democrática” al conflicto es

un recurso al número y la aplicación de la regla de la mayoría; la regla de la mayoría o el mayor número debe prevalecer sobre la minoría. En otras palabras la democracia acaba siendo la regla del 51 por ciento, una perspectiva que Alexis de Tocqueville (véase pág. 167) describió con la famosa expresión de la “tiranía de la mayoría”. En nombre del pueblo se pueden aplastar la libertad individual y los derechos de las minorías. Un análisis análogo es el que hace J. S. Mill. Mill cree que no solamente la elección democrática no es una forma de determinar la verdad —la sabiduría no puede alcanzarse viendo quién tiene más votos— sino que el principio mayoritario también dañará la vida intelectual a base de fomentar la uniformidad y el conformismo átono. Un punto de vista similar es el que expresa James Madison (véase pág. 266) en la Convención Constitucional de los Estados Unidos en Filadelfia en 1787. Madison sostiene que la mejor defensa contra esta tiranía es una red de frenos y contrapesos que cree un sistema de gobierno muy fragmentado y al que a menudo se conoce como el “sistema madisoniano”.

En otros casos el miedo a la democracia proviene no tanto del peligro de la regla de la mayoría como de la naturaleza de la mayoría en casi todas las sociedades si no en todas. Haciéndose eco de reservas antiguas acerca del gobierno popular estas teorías sostienen que la democracia pone el poder en manos de los menos calificados para dirigirlo, las masas sin educación, aquellos que probablemente se rigen por la pasión y el instinto antes que por la sabiduría. En *La rebelión de las masas* ([1930] 1961) Ortega y Gasset (1885-1974) advierte de que el advenimiento de la democracia de masas ha llevado al hundimiento de la sociedad civilizada y del orden moral, preparando el camino para los gobernantes autoritarios que apelan a los instintos más bajos de las masas. En tanto que los demócratas suscriben los principios igualitarios, los críticos como Ortega tienden a abrazar la noción más conservadora de la jerarquía natural. Para muchos esta crítica se dirige en particular a las formas participativas de democracia que ponen escaso o ningún freno a los apetitos de las masas. J. L. Talmon (1956) sostiene que en la Revolución francesa las teorías democráticas radicales de Rousseau hicieron posible la brutalidad sin límites del Terror, un fenómeno que Talmon llamó “democracia totalitaria”. Muchos autores han considerado que eran muy similares las experiencias de las formas plebiscitarias de democracia que se establecieron en los Estados fascistas del siglo XX que trataban de establecer una relación inmediata entre el caudillo y el pueblo mediante asambleas, marchas, manifestaciones y otras formas de agitación política.

James Madison (1751-1836)

Teórico político y estadista de los Estados Unidos. Madison era un virginiano que fue un decidido abogado del nacionalismo estadounidense en el Congreso continental de 1774 y 1775. Ayudó a establecer la Convención constitucional en 1787 y fue una influencia decisiva en la redacción de la Constitución. Madison fue ministro de Asuntos Exteriores de Jefferson entre 1801 y 1809 y cuarto presidente de los Estados Unidos de 1809 a 1817.

Los escritos políticos más conocidos de Madison son sus contribuciones a *El federalista* (1787-1788) que hizo campaña por la ratificación de la Constitución. Fue uno de los principales defensores del pluralismo y del gobierno dividido pues creía que hay que conseguir que “la ambición contrarreste la ambición”. En consecuencia propugnó la adopción del federalismo, el bicameralismo y la separación de poderes. El madisonianismo supone dar la máxima importancia a los frenos y contrapesos como medio principal de prevenir la tiranía. Sin embargo, una vez elegido presidente, Madison fortaleció los poderes del gobierno nacional. Sus puntos de vista sobre la democracia, que suelen conocerse como “democracia madisoniana” subrayan la necesidad de resistirse al principio mayoritario reconociendo que la sociedad es muy diversa y plural y pone de manifiesto la necesidad de que haya una élite desinteresada e informada, independiente de los intereses individuales y seccionales en competencia. Las ideas de Madison han influido en el pensamiento liberal, republicano y pluralista.

LA REPRESENTACIÓN

Las teorías democráticas contemporáneas están estrechamente unidas a la idea de la representación. Como se señala más arriba, cuando los ciudadanos no gobiernan directamente, la democracia se basa en la pretensión de que los políticos actúan como representantes del pueblo. Sin embargo, ¿qué significa el hecho de que una persona “represente” a otra? En el lenguaje ordinario representar significa retratar o hacer presente como cuando se dice que un cuadro representa un paisaje o una persona. En política la representación supone que un individuo o un grupo, de algún modo, actúa en lugar de o en nombre de una cantidad mayor de personas. La representación política por tanto, reconoce un vínculo entre dos entidades de otro modo separadas, el gobierno y los gobernados e implica que a través de este vínculo se articulan las opiniones del pueblo y se garantizan sus intereses. No obstante la naturaleza precisa de este vínculo es tema de profundas divergencias como lo es la capacidad de la representación de asegurar un Estado democrático.

En la práctica no hay un único modelo aceptado de representación sino una serie de teorías en competencia cada una basada sobre sus presupuestos políticos e ideológicos. A veces se ha considerado que los representantes son gente con “mayor competencia” que otros y que, por lo tanto, pueden actuar con sabiduría en defensa de sus intereses. Esto supone que los políticos no deben estar vinculados como delegados a los puntos de vista de sus electores sino que deben tener capacidad para pensar por sí mismos y emplear su juicio personal. Para muchos autores las elecciones son la base del mecanismo representativo y los políticos electos pueden llamarse a sí mismos representantes porque tienen el mandato del pueblo. Qué significa este mandato y cómo autoriza a los políticos a actuar, sin embargo, es asunto muy controvertido. Por último también está la idea completamente diferente de que un representante no es alguien que actúa en nombre de otro sino uno que es típico o característico de un grupo o sociedad. Los políticos son representantes si recuerdan a su sociedad con respecto a la edad, el género, la clase social, la procedencia étnica, etc. Insistir en que los políticos son el microcosmos de una sociedad equivale a propugnar cambios radicales en el personal de gobierno en cada país del mundo.

Representantes o delegados?

En su famosa alocución a los electores de Bristol en 1774 Edmund Burke (véase pág. 392) informaba a sus potenciales electores de que “vuestro representante os debe no solamente su trabajo sino su juicio y os traiciona en lugar de servirlos si lo sacrifica a vuestra opinión. Para Burke la esencia de la representación es servir a los electores mediante el ejercicio de un “juicio maduro” y una “conciencia ilustrada”. En resumen, la representación es un deber moral: quienes tienen la buena fortuna de poseer educación y entendimiento deben actuar en interés de quienes son menos afortunados. Desde el punto de vista de Burke esta posición se justifica por el miedo de que si los diputados actúan como embajadores que reciben instrucciones directamente de sus electores el Parlamento se convierta en un campo de batalla de los intereses locales opuestos sin que quede nadie para hablar en nombre de la nación. “El Parlamento”, insiste Burke, “es una asamblea deliberante de una nación, con un solo interés: el del conjunto”.

Posición similar adopta en el siglo XIX J. S. Mill, cuyas ideas constituyen la base de la teoría liberal de la representación. Aunque es firme partidario de extender el derecho de sufragio a los trabajadores y un defensor temprano del voto femenino, Mill rechaza la idea de que todas las opiniones políticas tengan el mismo peso. En concreto cree que las opiniones de las personas educadas valen más que las de las ineducadas o analfabetas. Esta idea le lleva a proponer un sistema de voto múltiple que concede cuatro o cinco votos a los titulares de diplomas o grados de estudios, dos o tres a los trabajadores cualificados o gestores, un único voto a los trabajadores ordinarios y ninguno

a los analfabetos. Además y al igual que Burke, insiste en que, una vez electos, los representantes deben pensar por sí mismos y no sacrificar su juicio al de sus electores. Es más, sostiene que los votantes racionales deben desear que haya candidatos con mayor entendimiento del que ellos poseen, que tengan conocimientos especializados, amplia educación y extensa experiencia. Querrán políticos que puedan actuar con sabiduría en su nombre no unos que se limiten a reflejar sus puntos de vista.

Esta teoría de la representación presenta a los políticos profesionales como representantes en cuanto constituyen una élite educada. Se basa en la creencia de que el conocimiento y el entendimiento están desigualmente repartidos en la sociedad en el sentido de que no todos los ciudadanos son capaces de averiguar cuáles sean sus intereses. Si los políticos actúan como delegados que, al igual que los embajadores, reciben instrucciones de una autoridad superior sin capacidad para cuestionarlas, pueden sucumbir a los prejuicios irracionales y los juicios erróneos de las masas. Por otro lado abogar por la representación en preferencia a la delegación también es exponerse a una crítica seria. En primer lugar los principios básicos de esta teoría tienen implicaciones antidemocráticas: si los políticos deben pensar por sí mismos antes que reflejar las opiniones de los electores porque el público es ignorante, mal educado o está engañado, sin duda es un error permitirle que escoja a sus representantes. Desde luego si la educación es la base de la representación podría sostenerse que debe encomendarse el gobierno a unos expertos no electos que, como los mandarines de la China imperial, fueran seleccionados por oposición. De hecho Mill aceptaba la necesidad de que hubiera un ejecutivo no electo por estos motivos. Además el vínculo entre representación y educación es cuestionable. Así como la educación puede ser muy necesaria para ayudar en el entendimiento de asuntos políticos y económicos complicados es mucho menos claro que ayude a los políticos a hacer juicios morales acerca de los intereses de terceros. En cambio hay pocas pruebas que permitan decir que el criterio que sostiene la teoría de J. S. Mill y, por implicación, la de Burke de que la educación da a la gente un mayor sentido de responsabilidad social y una mayor disposición a actuar altruistamente.

La crítica mas grave de la teoría de la representación es que concede a los representantes considerable latitud en la vida de terceros. En concreto se da el peligro de que, al pedir a los políticos que piensen por su cuenta estos puedan aislarse de las presiones populares y terminar actuando de acuerdo con sus intereses egoístas. De este modo la representación podría acabar suplantando la democracia. Este temor es el que expresan siempre los demócratas radicales al estilo de Tom Paine (véase pág. 238). Como defensor decidido de la doctrina democrática de la soberanía popular, Paine participó activamente en la dos revoluciones, la norteamericana y la francesa. A diferencia de Rousseau, reconocía la necesidad de alguna forma de representación. Sin embargo la teoría de la representación que presentó en *Common Sense* ([1776] 1987) se acercaba más al ideal de delegación. Paine propone “intercambios frecuentes” entre los representantes y sus electores en forma de elecciones regulares pensadas de

forma que “los electos no formen nunca un interés propio entre ellos mismos separado del de los electores”. Además de las elecciones frecuentes los demócratas radicales también apoyan la idea de iniciativas populares, un sistema por el que el público en general puede hacer propuestas legislativas y el derecho de revocación que capacita al electorado para exigir rendimiento de cuentas de los funcionarios electos y, en su caso deponerlos. Desde este punto de vista el ideal democrático sólo se realiza si los representantes están ligados tan estrechamente como sea posible a los puntos de vista de los representados.

Elecciones y mandatos

Para la mayoría de la gente la representación está íntimamente unida a las elecciones hasta el extremo de que suele llamarse a los políticos representantes sólo por el hecho de haber sido elegidos. No obstante esto no explica cómo las elecciones sirven como mecanismo de representación o cómo relacionan al electo con las opiniones de los electores. Una elección es un mecanismo para proveer a los cargos públicos por referencia a las preferencias populares. Los sistemas electorales a su vez son muy divergentes y algunos se consideran más democráticos y representativos que otros. Es difícil sostener que unas elecciones no competitivas, en las que sólo se presenta un candidato se puedan considerar democráticas puesto que no hay decisión electoral y tampoco la oportunidad de echar a los ocupantes de los cargos públicos. Sin embargo también hay diferencias entre los sistemas electorales competitivos. En países como el Reino Unido, los Estados Unidos, Nueva Zelanda y la India hay sistemas mayoritarios, basados en la regla de “el primero que llega se lo lleva”: el candidato victorioso sólo necesita reunir más votos que cualquier otro rival. Estos sistemas no tratan de ajustar la cantidad de escaños parlamentarios de cada partido con los votos que obtiene en la elección. Lo normal es que los sistemas mayoritarios “sobrerrepresenten” a los grandes partidos e “infrarrepresenten” a los pequeños. En las elecciones generales británicas de 1983, por ejemplo, la Alianza SDP-Liberales obtuvo el 26 por ciento del voto pero sólo 3,4 por ciento de escaños en la Cámara de los Comunes. Por el contrario los sistemas electorales proporcionales que se usan en toda la Europa continental y desde 1997 también para las elecciones de devolución de poderes y las europeas en el Reino Unido se valen de varios mecanismos para asegurar una relación directa o cuando menos cercana entre los votos de cada partido y los escaños que obtiene en la Cámara.

Independientemente del sistema empleado considerar cualquier forma de elección como la base de la representación siempre plantea problemas. Una elección sólo será representativa si sus resultados pueden interpretarse en el sentido de que proporcionan autoridad popular a ciertas formas de acción de gobierno. En otros términos: una elección tiene que tener un significado. La

forma más frecuente de encontrar el significado de un resultado electoral es interpretarlo como el otorgamiento de un “mandato” al candidato o partido ganador, una idea que se ha desarrollado hasta convertirla en una teoría de la representación, la llamada doctrina del mandato. Un mandato es una instrucción u orden impartida por quien tiene autoridad para ello. La doctrina del mandato se basa ante todo en la predisposición de los candidatos o partidos a exponer sus propuestas políticas mediante alocuciones o la publicación de manifiestos. Estas propuestas son efectivamente promesas electorales que indican lo que el candidato o partido se compromete a hacer en caso de ser elegido. Así el acto de la votación puede entenderse como la expresión de una preferencia entre los diversos programas políticos en oferta. La victoria en una elección por tanto es un reflejo de la popularidad de un conjunto de propuestas en relación con las de los rivales. A la vista de lo anterior cabe argumentar que el partido o candidato triunfador no solamente cuenta con un mandato popular para llevar adelante sus compromisos electorales sino que tiene el deber de hacerlo. El acto de la representación por tanto hace a los políticos fieles a las promesas por las que fueron elegidos lo que, a su vez, proporciona una justificación obvia para una disciplina de partido estricta.

El gran mérito de la doctrina del mandato es que parece imponer algún tipo de significado a la elección y ofrece así una guía popular a aquellos que ejercen el poder del gobierno. La doctrina sin embargo tiene también sus inconvenientes. Por ejemplo actúa como una camisa de fuerza al limitar las políticas del gobierno a aquellas posiciones y propuestas que el partido presentó durante la elección y no deja a los políticos capacidad para ajustar sus medidas a la luz de unas circunstancias siempre cambiantes. La doctrina por tanto carece de valor en relación con acontecimientos como las crisis internacionales y económicas que surgen inesperadamente. Como solución a veces se propone la doctrina más flexible del “mandato para gobernar” en lugar de la más popular del “mandato para tomar medidas políticas”. No obstante la idea de un mandato para gobernar es irremediabilmente vagarosa y se aproxima bastante al hecho de investir a los políticos con una autoridad sin límites simplemente porque han ganado una elección.

Por lo demás se ha dicho que la doctrina del mandato se basa en un modelo altamente cuestionable de comportamiento electoral. En concreto presenta a los electores como criaturas racionales cuyas preferencias políticas están determinadas por asuntos concretos y propuestas políticas. En realidad disponemos de abundantes pruebas que señalan que muchos votantes están escasamente informados acerca de los asuntos políticos y apenas conocen los contenidos de los manifiestos electorales. Hasta cierto punto los votantes están influidos por factores “irracionales” como la personalidad de los dirigentes de los partidos, la imagen de los partidos o los compromisos habituales resultado de las condiciones sociales. Las campañas electorales contemporáneas, que se realizan principalmente a través de la televisión, han fortalecido estas tendencias al concentrar la atención en las personalidades en vez de en las políticas, y en las imágenes antes que en los asuntos concretos. Por este motivo en modo alguno

cabe interpretar que un voto a un partido constituya un respaldo al contenido de su manifiesto electoral al de un conjunto de sus políticas. Es más, incluso si suponemos que los electores se dejan influir por las políticas es probable que se sientan atraídos por unos compromisos del manifiesto pero lo estén menos por otros y hasta se opongan a ellos. Un voto por un partido no puede pues entenderse como un respaldo a todo su programa electoral. Aparte de aquellas ocasiones infrecuentes en que una campaña electoral esté dominada por un solo tema omnipresente, las elecciones son inherentemente vagarosas y no proporcionan indicador alguno acerca de qué políticas condujeron a un partido a la victoria y a otros a la derrota.

Por último los países con sistemas electorales mayoritarios presentan el problema subsiguiente de que se pueden formar gobiernos sobre la base de una mayoría relativa en lugar de una absoluta. Por ejemplo Bill Clinton fue elegido presidente de los EEUU en 1992 con el 43 por ciento del voto popular y en 2001 el gobierno de Blair consiguió una mayoría absoluta de 167 escaños en la Cámara de los Comunes con sólo el 41 por ciento del voto. Cuando se cuentan más votantes opuestos al gobierno o administración electos que los que los apoyan parece francamente absurdo sostener que se dispone de un mandato del pueblo. Por otro lado los sistemas proporcionales que tienden a dar lugar a gobiernos de coalición también contrarían la democracia de mandato. En estos casos es frecuente que las políticas del gobierno se determinen mediante tratos postelectorales negociados por los socios de la coalición. A lo largo de este proceso pueden modificarse las políticas que obtuvieron más apoyo en un primer momento o quizá se negocien como parte de un paquete de políticas de compromiso. En consecuencia no es posible suponer que todos los que votaron por uno de los partidos de la coalición estén satisfechos con el posterior programa de gobierno. Es más cabe sostener que dicho paquete no cuenta con mandato alguno porque ningún conjunto de electores ha votado por él.

La representación característica

Una última teoría de la representación parte no tanto del modo en que se selecciona a los representantes como del hecho de si son típicos o se parecen al grupo que pretenden representar. Esta noción de representación es la que se contiene en la idea de la “muestra representativa” que emplean los investigadores de mercados y los encuestadores. Para ser “representativo” en este sentido es necesario haber sido escogido en un determinado grupo y compartir sus características. Un gobierno representativo en este sentido será un microcosmos de una sociedad mayor en cuanto a clases sociales, género, religión, etnia, edad, etc y en cantidades proporcionales a la respectiva fuerza de cada uno de ellos en la sociedad en su conjunto.

Esta teoría de la representación cuenta con apoyo entre una amplia gama de teóricos y activistas políticos. Por ejemplo, la han aceptado muchos socialistas que piensan que las creencias, actitudes y valores del individuo están condicionados por su procedencia social. Así las opiniones de la gente pueden explicarse en la mayoría de los casos por su origen de clase, las circunstancias familiares, la educación, la ocupación, etc. Esta es la razón por la que los socialistas creen desde hace mucho que el hecho de que la élite política (ministros, funcionarios públicos, jueces y jefes de la policía y del ejército) proceda mayoritariamente de las clases privilegiadas y prósperas es un obstáculo a la democracia. Como quiera que las clases trabajadoras, los pobres y los desfavorecidos están infrarrepresentados en los pasillos del poder sus intereses resultan marginados o ignorados por entero. Las teóricas feministas (véase pág. 85) también muestran su simpatía por esta noción de la representación y sostienen que el patriarcado, esto es, la dominación del sexo masculino funciona en parte mediante la exclusión de las mujeres de las filas de los poderosos e influyentes en todos los sectores de la vida. En consecuencia algunos grupos como la National Organization of Women (NOW) (Organización Nacional de Mujeres, ONM) en los Estados Unidos han realizado campañas para aumentar la cantidad de mujeres en la vida política y profesional. Los miembros de organizaciones antirracistas sostienen también que los prejuicios y la hipocresía se mantienen debido a la infrarrepresentación de las minorías raciales en el gobierno y en todas partes. Los grupos a favor de los derechos civiles, especialmente en los Estados Unidos tienen como uno de sus objetivos principales un incremento en la representación de las minorías en la vida pública.

Esta teoría de la representación se basa en la creencia de que sólo las personas extraídas de un grupo concreto pueden en verdad articular los intereses de éste. Representar significa hablar por otros o en nombre de ellos, algo imposible si los representantes no tienen un conocimiento íntimo y personal de la gente a la que representan. En su forma más pobre esta teoría sostiene que la gente está condicionada por su procedencia social y no es capaz o no quiere comprender los puntos de vista de personas diferentes. En su forma más elaborada, si embargo, la teoría establece una distinción entre la capacidad de simpatizar o de “ponerse uno en los zapatos de otro” por medio de un acto de imaginación y, por otro lado, experiencia directa y personal sobre lo que les sucede a los demás, algo que requiere un nivel más profundo de respuesta emocional. Esto implica, por ejemplo, que aunque el llamado “hombre nuevo” u hombre “pro-feminista” pueda simpatizar con los intereses de las mujeres y apoyar el principio de la igualdad de sexos, nunca será capaz de tomar los problemas de las mujeres tan en serio como lo hacen ellas mismas. Los hombres no considerarán nunca que el delito de violación tenga la gravedad que creen las mujeres porque es mucho menos probable que ellos sean víctimas de una violación. De igual modo los blancos progresistas pueden mostrar una encomiable preocupación por la condición de las minorías étnicas pero, no habiendo experimentado nunca el racismo, es poco probable que su actitud hacia él iguale la pasión y el compromiso que muestran muchos miembros de

las comunidades minoritarias. Asimismo quienes vienen de ambientes donde reina la abundancia y la seguridad quizá no valoren nunca por entero qué se siente cuando se es pobre o desfavorecido.

Por lo demás la creencia de que los representantes deben parecerse a los representados y que el gobierno debe ser un microcosmos del pueblo no goza de universal aceptación. Es más, muchos la consideran como una amenaza cierta a la democracia antes que una condición necesaria de ésta. En primer lugar puede argumentarse que la gente simplemente no quiere que la gobiernen políticos como ella misma. En ninguna parte del mundo cabe describir el gobierno como una muestra representativa de los gobernados e, irónicamente, los países que más se acercaron a este ideal, los regímenes comunistas ortodoxos, eran Estados monopartidistas. Además si se selecciona a los políticos sobre la base de que sean típicos o característicos de la sociedad en su conjunto, el propio gobierno puede reflejar las limitaciones de dicha sociedad. ¿Cuál es la ventaja de que un gobierno se parezca a la sociedad cuando la mayoría de la población es apática, mal informada y escasamente educada? Los críticos de esta idea de representación señalan, como subrayaba J. S. Mill, que el buen gobierno requiere que los políticos procedan de las filas de los educados, capaces y triunfadores.

Otro peligro es que esta teoría ve la representación en términos excluyentes o muy estrechos. Sólo una mujer puede representar a las mujeres; sólo un negro puede representar a otros negros; sólo un miembro de la clase trabajadora puede representar a las clases trabajadoras, etc. Si todos los representantes se interesan por mejorar los intereses de los grupos sectoriales de los que proceden, ¿quién defenderá el bien común o mejorará los intereses nacionales? Es más, esta forma de representación puede no ser más que una receta para la división y el conflicto sociales. Además de ello la representación característica tiene que encarar el problema de cómo logra su objetivo. Si la finalidad es conseguir un gobierno que sea un microcosmos de los gobernados la única manera de conseguirlo es imponer restricciones poderosas en la decisión electoral y la libertad individual. Por ejemplo los partidos políticos pueden verse obligados a seleccionar una cuota de mujeres o candidatos minoritarios; o ciertas circunscripciones se reservan para candidatos con orígenes especiales; o, lo que es más grave, quizá haya que dividir al electorado por razón de la clase, el género, la raza, etc y no autorizarlo a votar más que por candidatos de su propio grupo.

EL INTERÉS PÚBLICO

Cuando la oportunidad para la participación popular directa es limitada, como sucede en cualquier sistema representativo, el requisito de gobernar democráticamente se basa en la idea de que, de algún modo, el gobierno sirve al pueblo o actúa en su interés. Los políticos de casi todos los sistemas se apresuran a asegurar que trabajan por el “bien común” o en el “interés público”. La repetición

constante de estas expresiones las ha devaluado haciéndolas casi carentes de significado. Con harta frecuencia la noción del interés público sirve tan sólo para dar un manto de respetabilidad moral a las opiniones o actos de un político. Con todo la noción del interés colectivo o público ha cumplido una función esencial en la teoría política y constituye un elemento fundamental del ideal democrático en la forma de “gobierno *para* el pueblo”. No obstante la idea del interés público se ha visto sometida a un duro y a menudo hostil escrutinio especialmente a fines del siglo XX. Se ha señalado, por ejemplo, que es difícil, si no imposible, distinguir entre los intereses privados de cada ciudadano y lo que cabe presentar como sus intereses colectivos o públicos. Desde el punto de vista de algunos comentaristas el mismo concepto es equívoco o simplemente incoherente. Asimismo se ha prestado atención al modo en que se pueda definir el interés público en la práctica. Esto ha suscitado el debate sobre lo que se ha llamado el “dilema de la democracia” y ha conducido a la suposición de que, aunque el Estado democrático sea deseable, no existe mecanismo constitucional o electoral con los que pueda establecerse.

Los intereses privados y los públicos

Es frecuente que el debate político verse sobre si una acción o política determinados pueda considerarse en interés de alguien sin que se preste gran atención (si es que se presta alguna) a cuál pueda ser ese interés o porqué haya que considerarlo importante. En su sentido más amplio un “interés” denota algún tipo de beneficio o ventaja. El interés público es, pues, lo que es “bueno” para el pueblo. Sin embargo, ¿en qué consiste este ser “bueno” y quién puede definirlo? Los intereses pueden no ser más que deseos definidos subjetivamente por cada individuo. Si esto es así los intereses tendrán que reconocerse conscientemente o manifestarse en alguna forma de comportamiento. Los sociólogos, por ejemplo, identifican los intereses como las “preferencias *reveladas*” de los individuos. Por otro lado también cabe pensar que un interés sea una carencia, una petición, incluso una necesidad de la que el individuo quizá sea personalmente inconsciente. Esto nos lleva a la distinción que se vio en el capítulo 5 entre los intereses subjetivos “sentidos” y los intereses genuinos o “reales” que tienen algún tipo de base objetiva.

El problema de cómo definir los intereses caracteriza todo el debate acerca del interés público envolviendo el asunto en un velo de debate y desacuerdo ideológico. Quienes insisten en que todos los intereses son intereses “percibidos” o preferencias reveladas sostienen que los individuos son los únicos o los mejores jueces de lo que sea bueno para ellos. Por el contrario los teóricos que emplean la noción de los intereses “reales” pueden sostener que el público es incapaz de saber cuáles sean sus verdaderos intereses porque es ignorante o está engañado o manipulado de algún modo. En *Political Argument* (1990) Brian Barry

intenta mediar entre ambas posiciones definiendo el interés de una persona como “aquello que aumenta sus oportunidades de obtener lo que desea”. Esta posición presupone que los intereses son “deseos” que sólo pueden ser definidos subjetivamente por el individuo pero viene a decir que aquellos individuos que no consiguen seleccionar los medios racionales o adecuados para conseguir sus objetivos no son capaces de reconocer sus verdaderos intereses.

Lo que se llama intereses “privados” son los que habitualmente se entienden como intereses egoístas y materialistas de individuos o grupos concretos. Esta idea se basa en creencias liberales de larga data acerca de la naturaleza humana: los individuos son agentes separados e independientes, concentrados en la tarea de hacer avanzar lo que perciben que son sus intereses. En resumen, los individuos son egoístas volcados en sus propios intereses. Esta noción de intereses privados está inevitablemente ligada al conflicto o, cuando menos, a la competición. Si los individuos privados actúan racionalmente cabe asumir que prefieran sus propios intereses a los de otros, que trabajen sobre todo por su propio “bien”. No obstante los socialistas han tendido a rechazar esta noción. Los socialistas creen que, antes que estar centrados estrechamente en sus propios intereses, los seres humanos son sociables y gregarios, unidos unos a otros por la existencia de una humanidad común. La creencia en que la naturaleza humana es esencialmente social tiene consecuencias profundas para cualquier noción de los intereses privados. En la medida en que los individuos se preocupan por el “bien” de sus semejantes sus intereses privados no resultan distinguibles de los intereses colectivos de todos. En otras palabras, los socialistas cuestionan la distinción misma entre intereses privados y públicos, una posición que los inclina hacia una creencia en la armonía social natural antes que hacia el conflicto y la competencia.

La mayoría de los teóricos políticos, sin embargo, acepta que cabe trazar una distinción entre los intereses privados y los públicos. Todo concepto de interés público tiene que basarse en primer lugar en una comprensión clara de qué signifique “público”. “Lo público” se refiere a *todos* los miembros de la comunidad no sólo a su mayor número ni tampoco a una mayoría cualificada. Así como los intereses privados son múltiples y están en competencia unos con otros, el interés público es indivisible, es aquello que beneficia a todos y cada uno de los miembros del público. Sin embargo hay dos concepciones bastante diferentes de lo que pueda constituir el interés público la primera de las cuales se basa en la idea de los intereses compartidos o comunes. Desde este punto de vista puede decirse que los individuos comparten un interés si perciben que una misma acción o política beneficiará a cada uno de ellos en el sentido de que sus intereses se solapan. El interés público por lo tanto constituye aquellos intereses privados que todos los miembros de la comunidad tienen en común. Un ejemplo obvio de este caso es la defensa en contra de la agresión externa, un objetivo que cabe esperar razonablemente que todos los individuos reconozcan como beneficioso para todos ellos.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Filósofo moral y político francés nacido en Ginebra, quizá quien ha ejercido más influencia sobre la Revolución francesa. Rousseau fue un autodidacta completo. Pasó a vivir en París en 1742 y se convirtió en amigo íntimo de los principales miembros de la Ilustración francesa, en especial de Diderot. Su autobiografía, *Confesiones* (1770) expone su vida con notable sinceridad y demuestra una voluntad de declarar sus faltas y debilidades.

Los escritos de Rousseau, que versan sobre educación, las artes, ciencia, literatura y filosofía, reflejan una profunda creencia en la bondad del “hombre natural” y en la corrupción del “hombre social”. Su doctrina política, resumida en el *Emilio* ([1762]1978) y elaborada en *El contrato social* ([1762] 2008) propugna una forma radical de democracia que ha influido en el pensamiento liberal, socialista, anarquista y, según algunos, fascista. Rousseau se distancia de los teóricos anteriores del contrato social al no querer separar a los individuos libres del proceso de gobierno. Trata de imaginar una forma de autoridad a la que pueda someterse la gente sin perder su libertad. Propone que el Estado se base en la “voluntad general”, que refleja el bien de la comunidad en oposición a la voluntad “particular” y egoísta de cada ciudadano. Rousseau cree que la libertad consiste en la participación política, la obediencia a la voluntad general, lo que significa que estaba dispuesto a argumentar que se puede “obligar” a los individuos “a ser libres”. Rousseau veía este sistema político en funcionamiento en pequeñas comunidades relativamente igualitarias unidas por una religión civil compartida.

La noción de interés público alternativa y más radical se basa no tanto en los intereses privados compartidos como en los intereses del público en cuanto órgano colectivo. En lugar de ver lo público como un conjunto de individuos cuyos intereses pueden solaparse o no, esta posición considera lo público como una entidad colectiva caracterizada por intereses comunes diferenciados. El defensor clásico de esta idea es Rousseau, quien la propone bajo la forma de la “voluntad general”. En *El contrato social* ([1762]2008) Rousseau define la voluntad general como aquello “que tiende siempre a la preservación y bienestar del conjunto”. Por lo tanto la voluntad general representa los intereses colectivos de la sociedad. Beneficiará a todos los ciudadanos antes que sólo a los individuos privados. De este modo Rousseau traza una clara distinción entre la voluntad general y la voluntad egoísta, privada, de cada ciudadano. En efecto la voluntad general es lo que la gente desearía si actuara altruistamente. El problema que plantea esta noción del interés público es que, en la medida en que los ciudadanos persistan en ser egoístas, no se puede construir sobre la base de sus preferencias reveladas. En otras palabras, es posible que los ciudadanos no reconozcan la voluntad general como algo propio suyo aun-

que Rousseau creía claramente que refleja los intereses “superiores” de todos y cada miembro de la sociedad.

¿Existe el interés público?

A pesar de la permanente popularidad de términos como el “bien común” y el “interés nacional”, la idea del interés público está sometida a crítica creciente. Los críticos sostienen no solamente que los políticos sean proclives a usar estos términos de modo cínico sino también que el propio concepto no se tiene de pie, que puede que el público no tenga un interés colectivo. Los principales partidarios de este punto de vista sostienen credos individualistas o del liberalismo clásico. Jeremy Bentham (véase pág. 403) por ejemplo elaboró una filosofía moral y política sobre la base de la idea de que los individuos tratan de maximizar lo que él llamaba su “utilidad”, calculada en función de la cantidad de placer en relación con el dolor que experimenta cada persona. En otras palabras, sólo las personas tienen intereses y cada persona aislada es capaz de determinar cuáles sean sus intereses. Desde esta perspectiva toda noción del interés público es una engañifa. En el mejor de los casos el interés de la comunidad es lo que Bentham llama “la suma de los intereses de los diversos miembros que la integran”. La noción del interés público como intereses privados compartidos por tanto carece de sentido porque cada miembro de la comunidad tratará de conseguir algo diferente: una suma de intereses privados no constituye un “interés público” coherente.

Los individualistas sostienen que los asuntos en los que coincidirían todos los ciudadanos o, cuando menos la mayoría de ellos, como la necesidad del orden público o la defensa contra agresiones exteriores, son pocos y muy distantes. Incluso cuando existe un acuerdo general acerca de una finalidad amplia, como el mantenimiento del orden interno, habrá diferencias profundas acerca de cómo cabe alcanzar tal objetivo. Por ejemplo, ¿se alcanza mejor el orden mediante la igualdad social y el respeto por las libertades civiles o mediante penas severas y estricta vigilancia policial? Los puntos de vista de Bentham contrastan agudamente con la noción alternativa de Rousseau del interés público como interés colectivo de la comunidad. La idea de la voluntad general carece de sentido simplemente porque las entidades colectivas como la “sociedad”, la “comunidad” y el “público” no existen. Lo más próximo que anduvo Bentham a reconocer el interés público fue con su noción de la utilidad general, definida como “la mayor felicidad para el mayor número”. Sin embargo esta fórmula se limita a aceptar que la política pública deba orientarse para satisfacer al “mayor número” de intereses privados, no que pueda servir a los intereses de todos los miembros del público.

Ideas similares son las que desarrollan los teóricos pluralistas contemporáneos, que ven la política como un a competición entre varios grupos e intereses.

El surgimiento de grupos organizados, según los teóricos de la “elección racional” (véase pág. 280) o la “elección pública” se explica en función del comportamiento racional interesado. Los individuos que pueden ser impotentes cuando actúan por separado pueden ejercer cierta influencia sin embargo cuando actúan colectivamente con otros que comparten un interés análogo. Este análisis, por ejemplo, puede explicar el surgimiento del sindicalismo: el empresario puede ignorar una amenaza de huelga realizada por un solo trabajador pero no puede ignorar una huelga de toda la plantilla. Esta interpretación reconoce la existencia de intereses compartidos y la importancia de la acción colectiva. Sin embargo cuestiona la idea convencional del interés público. Los grupos de interés son grupos de presión “seccional” que representan a una sección o parte de la sociedad, a grupos étnicos o religiosos, sindicatos, asociaciones profesionales, grupos de empleadores, etc. Cada grupo seccional tiene un interés característico que trata de imponer mediante campañas y actividades de presión. Esto no deja espacio sin embargo para el interés público: todo grupo pone su interés por encima del de toda la sociedad. Es más el enfoque pluralista de la sociedad como un conjunto de intereses competitivos no considera que la misma sociedad tenga intereses colectivos.

A pesar de las críticas crecientes no todos los teóricos han abandonado el concepto de interés público. Su defensa sigue dos líneas: la primera rechaza los presupuestos filosóficos en los que se basa el ataque individualista. En particular se cuestiona la imagen de los seres humanos como decididamente autointeresados. Rousseau consideraba que el egoísmo no es un impulso natural sino la prueba de la corrupción social. En el punto de vista de Rousseau los seres humanos son criaturas esencialmente morales, incluso nobles cuyo genuino carácter sólo se revela cuando actúan como miembros de la comunidad. Por estos mismos motivos sostienen los socialistas la idea del interés público. El concepto de interés público desde una perspectiva socialista expresa el hecho de que las personas no son criaturas separadas y aisladas, rivalizando unas con otras sino animales sociales que comparten una preocupación genuina por los demás seres humanos y están vinculados entre sí por las necesidades humanas comunes. No obstante, también es posible defender el concepto de interés público desde la perspectiva de la teoría de la decisión racional y sin tomar pie en presupuestos socialistas a propósito de la naturaleza humana.

Sólo cabe prescindir por entero de la noción de interés público si hay razones para creer que la búsqueda del interés propio actúa verdaderamente en beneficio cuando menos del “mayor número” de la sociedad. En realidad hay razones convincentes para creer que la búsqueda ilimitada del interés propio garantiza su propia derrota y una sociedad guiada sólo por intereses privados está condenada a la frustración y la infelicidad. Esto puede explicarse por referencia a lo que los economistas llaman “bienes públicos”, bienes o servicios de los que todos los individuos derivan beneficios pero ninguno tiene incentivo para producirlos. Las preocupaciones medioambientales como la conservación de la energía y la contaminación demuestran claramente la existencia de un interés público. La reducción de la contaminación y la conservación de recursos

energéticos limitados son indudablemente bienes públicos por cuanto son vitales tanto para la salud humana como, posiblemente, para la supervivencia a largo plazo de la especie. No obstante los seres humanos que actúan pensando en su interés propio pueden elegir razonablemente despojar el medioambiente o despilfarrar recursos vitales. Las empresas privadas por ejemplo pueden verter desechos venenosos en los ríos y en la mar aduciendo que sería mucho más caro deshacerse de ellos de un modo medioambientalmente sostenible y también porque cada compañía piensa que sus desechos solos es poco probable que causen un daño grave. Obviamente si todas la empresas actuaran del mismo modo y por las mismas razones el resultado sería la devastación medioambiental: los mares y ríos morirían, las enfermedades se extenderían y todo el mundo sufriría.

La idea de los bienes públicos así pone de relieve la existencia de intereses públicos o colectivos que son distintos de los intereses privados sean de las personas o de los grupos. Podría argumentarse que estos constituyen los intereses “reales” de las personas afectadas antes que sus intereses “sentidos”. Sin embargo, siguiendo a Barry, quizá cupiera ver aquí un caso en el que las personas y los grupos demuestran que no reconocen sus propios intereses. Todo el mundo reconoce la necesidad de que haya un medio ambiente limpio y saludable pero, dejado a su propia iniciativa, nadie actúa para conseguirlo. En tales circunstancias el interés público sólo puede salvaguardarse mediante la intervención del Estado con el fin de poner coto a la procura de los intereses privados por el beneficio del conjunto de la sociedad.

Los dilemas de la democracia

El inconveniente de cualquier concepto del interés público derivado de una noción abstracta como la voluntad general es que, al distanciar al gobierno de las preferencias reveladas de sus ciudadanos, permite a los políticos definir el interés público casi de cualquier forma que quieran. Este peligro quedó ilustrado del modo más grotesco con las “democracias totalitarias” que se dieron bajo dictadores fascistas como Mussolini y Hitler y en las que las credenciales democráticas del régimen se basaban en la pretensión de que “el Caudillo” y sólo el caudillo articulaba los verdaderos intereses del pueblo. De este modo los caudillos fascistas consideraban que una dictadura absoluta era una “verdadera” democracia. En realidad, sin embargo, ninguna forma viable de Estado democrático puede basarse exclusivamente en la pretensión de articular el interés público, sin que se pueda contrastar. En pocas palabras no hay definición con sentido del interés público a menos que se corresponda en algún momento y de alguna forma con las preferencias reveladas del público en general. Esta correspondencia sólo puede asegurarse por medio del mecanismo de elecciones populares.

Teoría de la decisión racional

La teoría de la decisión racional, con sus subdivisiones de teoría de la elección pública, teoría de la elección social y teoría de juegos aparece como instrumento de análisis político en el decenio de 1950 y gana gran preeminencia a partir del de 1970. Llamada a veces teoría política formal descansa en gran medida sobre el ejemplo de la teoría económica para la construcción de modelos basados en normas de procedimiento generalmente acerca del comportamiento racionalmente egoísta de los individuos. De origen esencialmente estadounidense y asociada en concreto con la llamada Escuela de Virginia, la teoría de la decisión racional se emplea para explicar el comportamiento de los electores, los agentes de los grupos de presión, los burócratas y los políticos. Su mayor impacto en el análisis lo ha tenido bajo la forma de la llamada teoría institucional de la elección pública.

Empleando un método que se remonta a Hobbes (véase pág. 150) y se emplea en la teoría utilitarista (véase pág. 402) los teóricos de la decisión racional suponen que los agentes políticos eligen consistentemente los medios más eficientes para lograr sus diversos objetivos. Bajo la forma de la teoría de la decisión racional se ocupa de la provisión de los llamados bienes públicos, bienes provistos por el Estado antes que por el mercado porque, como sucede con el aire limpio, no se puede privar de sus beneficios a los individuos que hayan decidido no contribuir a su provisión. Bajo la forma de la teoría de juegos, la teoría se ha desarrollado más desde el campo de las matemáticas que desde el de la economía neoclásica e implica el empleo de principios para analizar enigmas a propósito del comportamiento individual. El ejemplo más conocido de la teoría de juegos es el dilema del prisionero que demuestra que el comportamiento egoísta racional puede ser generalmente menos benéfico que la cooperación.

Los partidarios de la teoría de la decisión racional sostienen que ésta ha otorgado mayor rigor al debate sobre los fenómenos políticos, permitiendo que los analistas políticos desarrollen modelos explicativos al modo de los de la teoría económica. No obstante el enfoque de la teoría de la decisión racional está lejos de haber alcanzado aceptación universal en el análisis político. Se le ha criticado el hecho de sobrevalorar la racionalidad humana por cuanto ignora que raramente posee la gente conjuntos claros de objetivos y raramente también toma decisiones a la luz de un conocimiento claro y completo. Además, al arrancar de un modelo abstracto del individuo, la teoría de la decisión racional no presta atención suficiente a los factores sociales e históricos y, entre otras cosas, no reconoce que el egoísmo humano puede estar socialmente condicionado y no ser innato. Por último suele decirse que la teoría de la decisión racional tiene un sesgo de valores conservadores procedente de sus presupuestos iniciales sobre el comportamiento humano

Autores clave

James Buchanan (1919). Economista estadounidense. Buchanan se vale de la teoría de la decisión racional para defender el mercado libre y argumentar a favor del Estado mínimo. Elabora la idea de una economía constitucional para explicar cómo distintos planteamientos constitucionales pueden afectar al desarrollo social y económico de la nación. De aquí pasa al análisis de los defectos y las distorsiones económicas de la democracia que hacen hincapié, por ejemplo, en la capacidad de los grupos de interés para beneficiarse a expensas de la comunidad en su conjunto. Apoya límites constitucionales estrictos para mantener controlado el mercado político e impedir la expansión de los poderes del Estado. Las principales obras de Buchanan incluyen *Theory and Political Economy* (1960), *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional* (con G. Tullock) (1980) y *Liberty, Market and the State* (1985).

Anthony Downs (1930-).** Economista y analista político estadounidense. Downs formula una teoría de la democracia basada en los presupuestos de la teoría económica. Su “modelo espacial” del comportamiento político, un subcaso de la teoría de la decisión racional postula la existencia de un “espacio político” en el que los agentes políticos, candidatos y votantes pueden medir en dónde se encuentran en relación con otros actores políticos. Influido por Schumpeter (véase pág. 257) Downs entiende los partidos como máquinas de maximizar votos, tratando de desarrollar cualesquiera políticas que ofrezcan las mejores posibilidades de alcanzar el poder. Sobre esta base explica tanto el comportamiento de los partidos políticos como los rasgos de unos u otros sistemas de partidos. La obra política clave de Downs es *Teoría económica de la democracia* (1973).

Mancur Olson (1932-1998). Politólogo estadounidense. Olson emplea la teoría de la decisión racional para analizar el comportamiento de los grupos. Sostiene que las personas se unen a los grupos de interés sólo para asegurarse “bienes públicos”. Como las personas pueden convertirse en “gorriones”, esto es, recogiendo los beneficios de la acción colectiva sin incurrir en los costes de ser miembros de ella, no hay garantía de que la existencia de un interés común lleve a la formación de una organización para fomentar y luchar por ese interés. Olson cuestiona los supuestos pluralistas acerca de la distribución del poder de grupo y sostiene que densas redes de grupos de interés pueden amenazar la producción económica nacional. Sus obras más conocidas incluyen *La lógica de la acción colectiva* (1992) y *Auge y decadencia de las naciones* (1986).

Bibliografía complementaria

Barry, B. y Hardin, R. (Eds) *Rational Man and Irrational Society?* Beverly Hills, CA: Sage, 1982.

Dunleavy, P. *Democracy, Bureaucracy and Public Choice: Economic Explanations in Political Science*. Hemel Hempstead: Haverster Wheatsheaf, 1991.

Self, P. *Government by the Market*. Londres: Macmillan, 1993.

Uno de los intentos más influyentes de explicar cómo el proceso electoral asegura el gobierno en el interés público es el de Anthony Downs en *Una teoría económica de la democracia* (1957). Downs explica el proceso democrático tomando pie en ideas de la teoría económica. Piensa que la competencia electoral crea en efecto un mercado político en el que los políticos actúan como empresarios interesados en conseguir el poder de gobierno y los votantes individuales se comportan más como consumidores votando por el partido cuyas políticas reflejen mejor sus preferencias. Downs cree que un sistema de elecciones abiertas y competitivas sirve para garantizar el Estado democrático porque entrega éste en manos del partido cuya filosofía, valores y políticas se corresponden más estrechamente con las preferencias del mayor número de electores. Además la competición democrática crea un incentivo poderoso para que surja un consenso político por cuanto los partidos se verán empujados a situar sus políticas en el “centro” en la esperanza de atraer a la mayor cantidad de electores. Si bien la “teoría económica de la democracia” no contiene un concepto explícito del interés público constituye un intento de explicar cómo la competencia electoral asegura que el gobierno preste atención a las preferencias de cuando menos la mayoría de la población con derecho a voto. Esto puede servir como una aproximación genérica al interés público.

El modelo de Downs de la política democrática no constituye una descripción exacta del mundo real sino, como sucede con las teorías económicas, una aproximación suficientemente cercana para ayudarnos a comprender cómo funciona tal sistema. No obstante, tiene sus limitaciones. En primer lugar presume la existencia de una sociedad relativamente homogénea que fuerza a los partidos a desarrollar políticas moderadas o centristas que tengan un atractivo suficientemente amplio. Ciertamente en sociedades profundamente divididas por razones raciales o religiosas o por la desigualdad social la competencia de partidos sólo asegurará el gobierno en interés del grupo seccional más numeroso. Además y como tendencia general, cabe sostener que la competencia entre partidos aparta la política de toda noción de interés público desde el momento en que incita a los partidos a encuadrar las políticas de forma que apelen a los intereses privados y seccionales de los votantes antes que a sus intereses más abstractos y compartidos. Por ejemplo los partidos se resisten claramente a proponer aumentos de los impuestos que desanimen el empleo de combustibles

fósiles agotables y a abordar problemas como el calentamiento planetario y la destrucción del ozono porque aunque estas políticas atienden al interés público a largo plazo, no atraerán votantes en la próxima elección.

El modelo de Downs también puede basarse en presupuestos cuestionables acerca de la racionalidad del electorado y el carácter pragmático de las políticas electorales. Como se decía en la sección anterior los electores pueden estar mal informados acerca de los asuntos políticos en debate y sus preferencias electorales pueden estar moldeadas por una gama de factores “irracionales” como los hábitos, las condiciones sociales, la imagen del partido y la personalidad de su dirigente. Igualmente los partidos no siempre están dispuestos a articular políticas simplemente sobre la base de su atractivo electoral. Hasta cierto punto intentan configurar la agenda política e influir en los valores y preferencias de los votantes ordinarios. La propaganda partidista puede influir tan efectivamente en el funcionamiento del mercado político como el uso de la publicidad en el mercado económico. A su vez el grado en que el mercado político responda a las preferencias de los votantes también puede verse afectado por el nivel de competencia o falta de competencia entre los partidos. En países como el Japón y Gran Bretaña en los que unos partidos han disfrutado de largos periodos de poder ininterrumpido en solitario el mercado político está desfigurado por fuertes tendencias monopolistas. Los sistemas bipartidistas que existen en los EEUU, el Canadá, Nueva Zelanda y Australia pueden describirse como duopolísticos. Incluso los sistemas multipartidistas de la Europa continental pueden verse, en el mejor de los casos, como oligopólicos dado que los miembros de las coaliciones actúan más como cártels ya que tratan de aminorar la competencia e impedir la entrada de otros en el mercado.

Un problema posterior y algunos dirán que irresoluble es que ningún mecanismo constitucional o electoral sea capaz de dar expresión al interés público o colectivo. La versión “económica” de la política democrática de Downs funciona bajo el supuesto de que los electores tienen una sola preferencia porque los sistemas electorales tradicionales solamente les otorgan un voto. Sin embargo, en el complejo ámbito de la política del gobierno en donde habitualmente se tiene acceso a una amplia gama de opciones políticas, es razonable suponer que los votantes tendrán una escala de opciones que se podría indicar por medio de un sistema electoral preferencial. La importancia de tales preferencias quedó de manifiesto en el campo de la economía del bienestar gracias a Kenneth Arrow, cuyo *Elección social y valores individuales* (1974) examina el problema de la “transitividad”. Este análisis muestra que cuando los electores pueden formular una serie de preferencias puede ser imposible determinar qué opción cuenta verdaderamente con el apoyo público. Considérese el ejemplo de una elección en la que el candidato A obtiene el 40 por ciento del voto, el candidato B recibe el 34 por ciento y el candidato C gana el 26 por ciento. En esta situación es claramente posible sostener que ningún partido representa el interés público dado que ninguno ha obtenido una mayoría absoluta de votos, aunque el candidato A puede formular la reclamación más poderosa argumentando que ha obtenido la mayoría simple, esto es, más votos que cualquier otro candidato. Y

la situación puede resultar aun más confusa cuando se toman en consideración segundas preferencias.

Supongamos que las segundas preferencias de todos los votantes del candidato A van al candidato C, las segundas preferencias del candidato B favorecen al candidato A y las segundas preferencias del candidato C van al candidato B. Se crea así una situación en la que los tres candidatos pueden sostener ser los preferidos por una mayoría de votantes. Las primeras y segundas preferencias combinadas del candidato A alcanzan el 74 por ciento (40 por ciento más el 34 por ciento de B), el candidato B puede anunciar un apoyo electoral del 60 por ciento (34 por ciento más el 26 por ciento de C) y el candidato C puede mostrar un apoyo del 66 por ciento (26 por ciento más el 40 por ciento de A). En otras palabras, un examen de las segundas o subsecuentes preferencias de los electores individuales puede conducir al problema de las “mayorías cíclicas” en las que es difícil y quizá imposible, llegar a una decisión colectiva que pueda describirse racionalmente como el interés público. Aunque la pretensión de A sigue siendo la más fuerte, resulta muy comprometida por las mayorías de que también disponen B y C. Arrow describe esta situación mediante el “teorema de la imposibilidad”. Según éste hasta cuando el concepto del interés público tiene sentido y es coherente, puede ser imposible de definir en la práctica por medio de los mecanismos constitucionales y electorales existentes.

Las consecuencias del trabajo de Arrow para la teoría democrática son profundas y deprimentes. Si no cabe establecer un vínculo fiable entre las preferencias individuales y las elecciones colectivas se dan dos posibilidades. La primera opción, propuesta por James Buchanan y Gordon Tullock en *El cálculo del consenso* (1980) consiste en limitar al mínimo la gama de asuntos que haya que decidir por elección colectiva, dejando tantas como sean posibles en manos de las personas libres. Buchanan y Tullock sostienen que las decisiones colectivas sólo son apropiadas donde las políticas obtienen acuerdo unánime, al menos entre los representantes electos, una posición que sólo es congruente con el Estado mínimo. La alternativa es aceptar que como los resultados electorales no pueden hablar por sí solos, los políticos que emplean el término “interés público” acaban siempre imponiéndole su significado personal. En consecuencia todas las referencias al interés público, hasta cierto punto, son arbitrarias. No obstante esta libertad no es ilimitada porque siempre es posible obligar a los políticos a rendir cuentas en la elección siguiente. Para este punto de vista el proceso democrático puede ser simplemente un medio de reducir este elemento arbitrario asegurando que los políticos que sostienen hablar *por* el público habrán de someterse forzosamente al juicio *del* público.

Resumen

1. Cabe identificar una serie de modelos de democracia. La distinción principal es entre el ideal clásico de democracia directa en el que la gente se gobierna literalmente a sí misma —gobierno *por* el pueblo y formas más modernas de la democracia representativa en las cuales los políticos gobiernan en nombre del pueblo-gobierno *para* el pueblo.
2. La forma de mayor éxito de la democracia es la democracia liberal, fundada sobre los principios gemelos de Estado limitado y consentimiento popular expresado en las elecciones. La fortaleza de la democracia liberal es que, al ensalzar la libertad individual y hacer posible un grado elevado de responsabilidad popular también es capaz de mantener la estabilidad política.
3. En sentido amplio la representación implica actuar en nombre de otros pero hay opiniones distintas acerca de cómo cabe conseguir esta situación. Algunos sostienen que los representantes deben pensar por sí mismos y ejercer su propia sabiduría y juicio; otros creen que los representantes tienen un mandato de los electores para cumplir sus promesas electorales: por fin otros creen que los representantes deben parecerse al grupo al que pretenden representar o proceder de dicho grupo.
4. Hasta cierto punto todas las nociones de democracia se basan en la idea de que el Estado puede actuar en el interés público, en los intereses comunes o colectivos de la sociedad y así lo hace. Pero los individualistas y los pluralistas han cuestionado que exista un interés público separado de los intereses privados de los ciudadanos. Otros dudan de que exista un mecanismo electoral o constitucional por medio del cual quepa definir en la práctica el interés público.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Arblaster, A. *Democracia*. Madrid: Alianza, 1992.
- Birch, A.H. *Representation*. Basingstoke: Palgrave; Macmillan, 1972.
- Bogdanor, V. y Butler, D. *Democracy and Elections: Electoral Systems and Their Consequences*. Cambridge University Press, 1983.
- Dahl, R. *Dilemmas of Pluralist Democracy*. New Haven, CR: Yale University Press, 1982.
- Dunn, J. (Ed.) *Democracia: el viaje inacabado*. Madrid: Tusquets, 1995.
- Flathman, R. *The Public Interest*. Nueva York: John Wiley, 1966,
- Harrop, M. y Miller, W. *Elections and Voters: A Comparative Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.
- Held, D. *Modelos de Democracia*. Madrid: alianza, 2009.

Macpherson, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 2009.

Schultze, C *The Public Use of Private Interest*. Washington, DC: Brookings Institute, 1977.

Weale, A. *Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

CAPÍTULO 9

LA LIBERTAD, LA TOLERANCIA Y LA LIBERACIÓN

Introducción.

La libertad¹.

La tolerancia.

La liberación.

Resumen.

Bibliografía complementaria

¹ En este capítulo se hace generoso uso de la pareja de conceptos “liberty” y “freedom”, ambos con el significado de libertad. Es muy difícil, por no decir imposible, detectar diferencias relevantes en el campo semántico de los dos términos fuera del hecho de que “liberty” proviene del latín y “freedom” del germánico antiguo. De hecho, el uso coloquial los considera prácticamente sinónimos. El autor parece atenerse a un criterio que tampoco mantiene rígidamente en el capítulo de entender “freedom” en un sentido más abstracto, filosófico (como el libre albedrío) y “liberty” para designar el concepto en sentido sociológico político. En la medida de lo posible he seguido su criterio y venido traduciendo “liberty” como “libertades” o conjunto de derechos positivos y he dejado “libertad” en un sentido más amplio para “freedom”.

INTRODUCCIÓN

Los pensadores políticos han venido tratando el principio de la libertad con un grado de reverencia que frisa en la devoción religiosa. La bibliografía política está plagada de proclamas para que la humanidad rompa las cadenas de alguna forma de esclavitud. Sin embargo la popularidad de la libertad suele ir de consuno con la confusión acerca del significado real del término y porqué goza de tan amplio respeto. ¿Es la libertad, por ejemplo, un bien incondicional o tiene costes e inconvenientes? ¿Cuánta libertad deben disfrutar las personas y los grupos? En el corazón de estas cuestiones anida el debate acerca de qué signifique con exactitud ser “libre”. ¿Significa la libertad que a uno lo dejen a su albedrío para actuar como desee o implica algún tipo de cumplimiento, de autorrealización, de desarrollo personal?

También se presta a confusión el hecho de que la libertad venga a menudo asociada con una serie de otros términos, en concreto libertades, tolerancia y liberación. La mayoría de la gente trata la “libertad” y las “libertades” como términos intercambiables y en lo que sigue se los tratará como sinónimos. La “tolerancia”, sin embargo, es diferente de la libertad pero también hay un sentido en el que cabe pensar en ella como una manifestación de la libertad. En cuanto voluntad de aceptar actos y opiniones de los que discrepamos, la tolerancia otorga a las personas una más amplia oportunidad para actuar como les parece o escogen. A ojos de muchos la tolerancia es una condición esencial de la armonía y la estabilidad social al garantizar que podemos convivir sin invadir los derechos y libertades de los demás. Otros, sin embargo, advierten de que la tolerancia puede ir demasiado lejos alentando a la gente a tolerar lo intolerable y al amenazar la base misma de la existencia social. En el siglo XX surgió un lenguaje nuevo de la libertad con el crecimiento de los llamados movimientos de “liberación” que proclamaban la necesidad de liberación nacional, liberación de las mujeres, liberación sexual etc. La idea de liberación parece prometer una realización más completa e “interior” que los términos más convencionales como libertades o emancipación. Sin embargo, ¿por qué se han inclinado los grupos oprimidos hacia la idea de la liberación y acaso la idea de liberación representa en algún sentido una forma distinta y coherente de libertad?

LA LIBERTAD

La libertad es un término de difícil comprensión porque lo emplean los científicos sociales y los filósofos con tanta frecuencia como los teóricos políticos. En cada caso el sentido de la libertad es distinto. En filosofía la libertad se entiende como una propiedad de la voluntad. ¿Poseen las personas “libre albedrío” o están sus actos enteramente determinados? Está claro que la respuesta a esta cuestión depende de nuestra concepción de la naturaleza humana y, lo que es más importante, de la mente humana. En economía y en sociología la libertad se entiende invariablemente como una relación social. ¿En qué medida son las personas “agentes libres” en la vida social, capaces de ejercitar su decisión y de

disfrutar de privilegios en relación con otros? Por el contrario los teóricos políticos tratan a menudo la libertad como un ideal ético o un principio normativo, quizá el más importante de tales principios. En muchos casos, sin embargo, separan la definición de lo que es la libertad de las cuestiones sobre su valor lo que les permite emplear una definición del término esencialmente científico-social. No obstante en cuanto consigna política popular la “libertad” funciona sin duda alguna como un ideal, pero un ideal que pide a gritos atención analítica y claridad.

Quizá el mejor modo de dar forma a la libertad sea distinguirla de la “falta de libertad”. Por ejemplo la mayoría de la gente está dispuesta a aceptar que hay una diferencia entre la “libertad” y el “libertinaje”. Sin embargo en dónde quepa trazar dicha distinción es motivo de controversia. Además no está claro qué entendemos por “libertad”. Al poner de manifiesto las diversas formas que puede tomar la libertad los teóricos políticos lo han tratado siempre como un concepto “esencialmente discutible”. A comienzos del siglo XIX el liberal francés Benjamín Constant distinguió entre lo que llamaba “la libertad de los antiguos” por lo cual entendía participación directa y colectiva en la vida política y la “libertad de los modernos” que se refiere a la independencia frente al Estado y las injerencias de los demás. El intento más conocido de hacer lo mismo en el siglo XX lo acometió Isaiah Berlín en su ensayo “Dos conceptos de libertad” ([1958] 1969), Berlín (véase pág. 297) sostiene haber identificado un concepto “positivo” de la libertad y uno “negativo”. En el lenguaje cotidiano esto se entiende como una distinción entre ser “libre para” hacer algo y ser “libre de” algo.

Esta distinción, sin embargo, se ha criticado mucho. Por ejemplo, la diferencia entre libertad *para* y libertad *de* es meramente una confusión del lenguaje: cada ejemplo de libertad se puede describir de las dos maneras. Ser “libre para” conseguir una educación es equivalente a ser “libre de” la ignorancia; ser “libre de” una imposición excesiva significa simplemente ser “libre para” gastar el dinero de uno como uno quiera. En “Libertad negativa y positiva” (1972) G. C. MacCallum fue más allá y propuso un único concepto axiológicamente neutral de libertad en la forma: “X es libre de Y para hacer o ser Z”. La fórmula de MacCallum ayuda a clarificar nuestras ideas sobre la libertad en una serie de formas. En primer lugar sostiene que la cuestión aparentemente profunda de ¿somos libres? carece de sentido y debe reemplazarse por una afirmación más completa y específica acerca de qué somos libres y para qué somos libres de hacer. Por ejemplo, pone de manifiesto el hecho de que mientras podemos estar libres de un obstáculo, como la agresión física, no somos libres de otros como las leyes que nos impiden agredir a otros. Similarmente, podemos estar libres del mismo obstáculo. “Y”, en este caso la ley, para hacer una cosa —fumar tabaco— pero no otra, como fumar marihuana. Por último ayuda a comprender cómo lo que gente disiente respecto a la libertad. Lo más frecuente es que esto ocurra sobre lo que puede ser un obstáculo a la libertad, lo que puede funcionar como una “Y”. Por ejemplo, mientras que algunos sostienen que la libertad puede restringirse solamente por obstáculos físicos o legales, otros insisten en que la falta de recursos materiales, la privación social y la educación insuficiente, pueden ser causa de la ausencia de libertad.

Las libertades y el libertinaje

El término libertad aparece más frecuentemente en los escritos y discursos de los políticos que cualquier otro principio político. Es más, goza de aceptación casi universal por ser moralmente “bueno” en tanto que sus opuestos, esto es, opresión, prisión, esclavitud y ausencia de libertad, se consideran indeseables, si no moralmente “malos”. En su sentido más sencillo libertad significa hacer lo que uno desea o actuar como uno decide. En el lenguaje cotidiano, ser “libre” supone la ausencia de constricciones y restricciones, como en la libertad de expresión, es decir, una capacidad ilimitada de decir lo que uno quiere decir. Sin embargo, pocos autores están dispuestos a apoyar que se supriman todas las constricciones y restricciones sobre la persona. Como señala R. H. Tawney (véase pág. 347) “la libertad del pez grande es la muerte de los peces pequeños”. Sólo los anarquistas, que rechazan toda forma de autoridad política como algo innecesario e indeseable están dispuestos a respaldar la libertad sin límites. Otros insisten en una distinción entre dos clases de acción libre, entre las “libertades” y el “libertinaje”. No obstante esta distinción puede resultar confusa. Por ejemplo supone que únicamente el comportamiento moralmente correcto puede dignificarse con el título de “libertad” o “libertades” Sin embargo, como muchos teóricos políticos emplean una comprensión axiológicamente neutral o científico-social de tales términos, están dispuestos a aceptar que ciertas libertades, como la libertad para el asesinato, sufran restricciones. En este sentido la distinción libertades/libertinaje es una petición de principio: ¿qué libertades estamos dispuestos a aprobar y cuales a restringir?

“Libertinaje” significa el abuso de la libertad. Es aquel punto en el que la libertad se hace “excesiva”. En tanto que se entiende que las libertades son algo saludable, deseable y moralmente ilustrador, el libertinaje es opresivo, objetable y moralmente corrupto. No obstante se da un desacuerdo ideológico profundo acerca de en qué punto las libertades empiezan a convertirse en libertinaje. Así los libertarios tienden a elevar al máximo el ámbito de la libertad individual y reducir al mínimo aquellos actos que se consideran libertinaje. Aunque tanto los socialistas como los liberales se han sentido a veces atraídos hacia el libertarismo (véase pág. 379) a fines del siglo XX éste se ha vinculado cada vez más con la defensa de la propiedad privada y la causa del capitalismo de libre mercado. Libertarios de derecha como Robert Nozick (véase pág. 360) y Milton Friedman ven la libertad como algo esencialmente económico y abogan por la máxima libertad de elección en el mercado. La capacidad del empresario para determinar los niveles salariales, alterar las condiciones de trabajo y decidir a quién emplear y no emplear puede verse por tanto como manifestaciones de las libertades. Por otro lado los socialistas suelen considerar que este comportamiento es libertinaje por la razón de que la libertad del empresario no significa más que la miseria y la opresión para sus trabajadores. Los socialistas más radicales pueden llegar al extremo de considerar que todas las formas de propiedad privada son libertinaje dado que inevitablemente llevan a la explo-

tación del pobre y el desposeído. Es necesario, pues, establecer claramente los criterios éticos con el fin de distinguir entre los que se puede considerar las libertades y lo que se debe condenar como libertinaje.

El problema de establecer el ámbito deseable de las libertades es que existe una enorme cantidad de razones que justifican que se proclame la libertad. En gran parte del pensamiento político liberal (véase pág. 50) la libertad está estrechamente relacionada con la noción de derechos. Como se señaló más arriba tal cosa sucede porque hay una tendencia a considerar la libertad como un derecho o un título. Es más, ambos conceptos acaban fusionados, como cuando se describen los “derechos” como “libertades”. Uno de los atractivos de una teoría de la libertad basada en el concepto de derechos, ya se consideren estos “naturales”, “humanos” o “civiles”, es que permite trazar una clara distinción entre las libertades y el libertinaje. En resumen las libertades suponen que uno actúa en el marco de los derechos propios en tanto que el libertinaje implica que se actúa más allá de los derechos propios o, más concretamente, en abuso de los derechos de los demás. Por ejemplo los empresarios ejercen sus libertades cuando actúan sobre la base de sus derechos, derivados quizá de la propiedad o de un contrato de empleo, pero pasan al terreno del libertinaje cuando empiezan a injerirse en los derechos de sus empleados.

Sin embargo esta distinción se hace más compleja cuando se considera más de cerca. En primer lugar los derechos se equilibran unos con otros en el sentido de que la mayor parte de las acciones pueden tener consecuencias adversas para otra gente. En este sentido la libertad es un juego de suma cero: cuando una persona, un empleador, aumenta su libertad, otra, un empleado, la pierde. En consecuencia es imposible respetar los derechos de todos. Más complicado, con todo, es el problema de definir quién tiene derechos y porqué. Como se subraya en el capítulo 7, los derechos individuales son objeto de profundo debate político e ideológico. Por ejemplo, mientras que la mayor parte de los liberales y conservadores insiste en que el derecho de propiedad es un derecho humano fundamental, muchos socialistas y, desde luego, los comunistas, lo negarán. Del mismo modo los socialistas y los liberales modernos defienden la importancia de los derechos sociales, como el derecho a la atención sanitaria y a la educación en tanto que los partidarios de la nueva derecha sostienen que sólo los individuos son responsables de estos asuntos.

J. S. Mill propone una forma distinta de diferenciar entre las libertades y el libertinaje. En su condición de libertario que cree que la libertad individual es la base del autodesarrollo moral, Mill propone que las personas disfruten de la máxima libertad. Sin embargo, como se vio en el capítulo 6, Mill también reconoce que las libertades irrestrictas pueden llegar a ser opresivas y hasta tiránicas. En *Sobre la libertad* ([1859] 2005), Mill propone una clara distinción entre los actos “autoorientados” y “heterorientados” y sostiene que cada persona debe ejercer control soberano sobre su propio cuerpo y vida. La única justificación para reprimir al individuo, sostiene Mill, es en el caso de que se haga “daño” a terceros. Efectivamente el “principio del daño” indica el punto

en el que la libertad resulta “excesiva”, el punto en el que las libertades se convierten en libertinaje.

John Stuart Mill (1806-1873)

Filósofo, economista y político británico. Mill estuvo sometido a un régimen educativo intenso y austero bajo la dirección de su padre, el teórico utilitarista James Mill, gráficamente descrito en su *Autobiografía* (1873). El resultado fue un colapso mental a los veinte años tras lo cual elaboró una filosofía más humana, influida por Coleridge y los idealistas alemanes. Fundó y editó la *London Review* y fue diputado por Westminster en 1865-1868.

El trabajo de Mill es esencial para el desarrollo del liberalismo porque establece el puente entre las teorías clásicas y las modernas. En *Sobre la libertad* ([1859] 2005) hizo una defensa elocuente de la libertad basada en el principio de que la única justificación para poner coto a la libertad individual es impedir el “daño a terceros”. Su oposición a las tendencias y tradiciones colectivistas, incluidas las que se dan en la democracia mayoritaria enraizan en su compromiso con “la individualidad”. Su ensayo *El utilitarismo* ([1861] 1972) pretende mostrar los temas esenciales de la tradición utilitaria (véase pág. 400) pero se separa de ella al acentuar la diferencia entre los placeres “superiores” y los “inferiores”. En *Consideraciones sobre el gobierno representativo* ([1861] 2001) Mill examina los mecanismos representativos y electorales que cree que equilibrarán una mayor participación con la necesidad de la existencia de una élite intelectual y moral. *La sujeción de las mujeres* (1869), escrita en colaboración con su esposa, Harriet Taylor, propone que las mujeres disfruten de los mismos derechos y libertades que los hombres, incluido el derecho de sufragio.

Aunque esta distinción pueda parecer clara y segura porque la noción de “daño” es más concreta que la idea de “derechos”, no obstante suscita controversia. Ésta se centra sobre todo en el significado del término “daño”. Si el principio se entiende, como pretende Mill, exclusivamente como daño físico, permite que una amplia gama de acciones se consideren como libertades. Mill es partidario de permitir a los individuos libertad absoluta para pensar, escribir y decir lo que quieran y también para realizar acciones dañinas, siempre que sean autoorientadas. Mill no hubiera tolerado, por tanto, forma alguna de censura o limitaciones al uso de drogas peligrosas. Sin embargo si se amplía la noción de “daño” para que incluya el psicológico, moral y hasta espiritual, puede utilizarse para clasificar como libertinaje una gama mucho mayor de acciones. Por ejemplo la violencia, la pornografía y la blasfemia en la televisión pueden considerarse como dañinas moralmente en el sentido de que corrompen y ofenden. Confusión similar se da cuando se entiende que el “daño” incluye los perjuicios económicos y sociales. Por ejemplo, el hecho de que un empresario

congele la paga puede no causar daño a sus empleados en sentido físico pero no hay duda de que daña sus intereses.

La mayor parte de los intentos de distinguir entre libertades y libertinaje se refieren de un modo u otro al principio de igualdad. Si se piensa que la libertad es un valor fundamental, sin duda es uno al que los seres humanos tienen derecho. Así aquellos que emplean una teoría de la libertad basada en los derechos reconocen invariablemente la importancia de la “igualdad de derechos” y Mill insiste en que el “principio del daño” se aplique por igual a todos los ciudadanos. Esto supone que otro modo de distinguir entre las libertades y el libertinaje es a través de la aplicación del principio de igual libertad. En otras palabras, las libertades se convierten en libertinaje no sólo cuando se violan los derechos de terceros, o cuando se causa daño a otros sino cuando la libertad se comparte de modo desigual. John Rawls (véase pág. 336) lo expresa con el principio de que toda persona tiene derecho a la máxima libertad compatible con una libertad igual para todos. A primera vista, la mayor parte de las democracias liberales respetan el principio de la igual libertad, cosa que se refleja en el hecho de que, al menos en teoría, todos los ciudadanos tienen acceso a los derechos políticos, jurídicos y sociales. Sin embargo la doctrina de la igual libertad se ve ensombrecida por el problema de cómo se define la libertad. Si la libertad consiste en el ejercicio de una serie de derechos formales, la tarea de medir la libertad y asegurar que se distribuye por igual es sencilla: basta con asegurar que ningún individuo ni grupo disfruta de privilegios especiales o sufre desventajas particulares. Tal cosa puede conseguirse mediante el establecimiento de la igualdad formal, la igualdad ante la ley. El asunto se hace más complicado, sin embargo, si se entiende la libertad no como una posesión de derechos fundamentales sino como la oportunidad de aprovechar dichos derechos. Los liberales y socialdemócratas contemporáneos (véase pág. 346) sostienen que el principio de igual libertad apunta a la necesidad de redistribuir la riqueza y los recursos en la sociedad. Estos desacuerdos afectan al meollo mismo del debate acerca de la naturaleza de la libertad y, en concreto, a la diferencia entre las acepciones negativa y positiva de la libertad.

La libertad negativa

La libertad se ha descrito como “negativa” en dos sentidos diferentes. En el primero la ley se considera el principal obstáculo a la libertad. Este punto de vista es negativo en el sentido de que la libertad se limita sólo por lo que otros no nos dejan hacer deliberadamente. Thomas Hobbes (véase pág. 150), por ejemplo, describe la libertad como el “silencio de la ley”. Este criterio contrasta con la libertad “positiva” según el modo en que los liberales modernos y los socialistas emplean el término que concentra su atención en la *capacidad* de actuar y, en consecuencia, por ejemplo, considera que la falta de recursos ma-

teriales es causa de la falta de libertad. Isaiah Berlín (véase pág. 297), por otro lado, utiliza el término de forma distinta. Define la libertad negativa como “un ámbito dentro del cual un hombre puede actuar sin que los demás lo obstruyan. La libertad por tanto consiste en un terreno de acción sin impedimentos. Definir así la libertad negativa, sin embargo, equivale a incluir dentro de sus límites el punto de vista socialista expuesto más arriba. Lo que se cuestiona no es tanto la naturaleza de la libertad cuanto los obstáculos que impiden esa libertad, sean leyes o circunstancias sociales. Como resultado, Berlín emplea el término libertad positiva para referirse a la autonomía o autodomínio, una idea que se debatirá con mayor detenimiento en la próxima sección.

Aunque algunos hayan presentado las concepciones negativas de la libertad como axiológicamente neutras es difícil negar que presentan claras implicaciones morales e ideológicas. Si la libertad se refiere de algún modo a la ausencia de limitaciones externas sobre la persona, un compromiso con las libertades requiere que se impongan límites definidos a la ley y al gobierno. Por definición la ley constriñe a las personas y los grupos porque los obliga a obedecer y conformarse bajo amenaza de castigo. Sostener que la libertad se eleve al máximo no significa que haya que eliminar el derecho sino que debe reducirse a la protección de las libertades de una persona frente a las injerencias de los demás. Esto es lo que quiere decir John Locke (véase pág. 304) cuando sostiene que la ley no disminuye las libertades sino que las defiende o amplía. El Estado también debe reducirse hasta su función “mínima” que en la práctica significa poco más que el mantenimiento del orden interior y de la seguridad personal. Por este motivo los abogados de la libertad negativa suelen apoyar la idea del Estado mínimo y simpatizar con el capitalismo del *laissez faire*. No obstante esto no equivale a decir que no pueda justificarse nunca la intervención del Estado bajo la forma de la gestión económica o bienestar social, sino que no puede justificarse desde el punto de vista de la libertad. En otras palabras los teóricos que conciben la libertad en términos negativos siempre reconocen la existencia de una compensación entre la igualdad y la justicia por un lado y las libertades individuales por el otro.

La noción de libertad negativa se ha presentado a menudo bajo la forma de la “libertad de elección”. Por ejemplo en *Capitalismo y libertad* (1966) de Milton Friedman la “libertad económica” en el mercado, la libertad del consumidor de escoger lo que quiere comprar, la libertad del trabajador de elegir un oficio o profesión, la libertad del productor para escoger qué quiere producir y a quién da trabajo. Según Friedman esta libertad fundamental sólo se encuentra en las economías de libre mercado en las que “libertad” efectivamente significa la ausencia de interferencia del Estado. El atractivo de la “elección” para los teóricos de la libertad es que pone de manifiesto un aspecto importante de las libertades individuales. Elegir supone que la persona hace una selección voluntaria y sin trabas de entre una serie de alternativas u opciones. En consecuencia es razonable suponer que una elección refleja las preferencias, deseos o necesidades de una persona. Están en posición de actuar de otro modo si lo desean. Cuando los trabajadores, por ejemplo, seleccionan un empleo en lugar de otro ello sin duda

indica que dicho empleo es el que mejor satisface las inclinaciones e intereses del trabajador en cuestión. En todo caso si la libertad se refleja en el ejercicio de la elección, las opciones abiertas a la persona deben ser razonables. Qué pueda considerarse como una opción “razonable” en la práctica puede resultar difícil de definir. Por ejemplo en épocas de paro elevado o cuando la mayor parte de los empleos está mal pagada, ¿es posible considerar la elección del trabajador como una acción voluntaria y autodecidida? Es más los marxistas clásicos (véase pág. 106) sostienen que como los trabajadores no tienen otros medios de subsistencia cabe considerarlos como “esclavos asalariados”: la alternativa más probable al trabajo es la pobreza y la privación.

La concepción de la libertad en términos negativos, en cuanto ausencia de interferencia externa, vincula la libertad estrechamente con la idea de la intimidad. La intimidad es un principio con profundas raíces de respeto en las sociedades occidentales y muchos la consideran un valor democrático-liberal nuclear. La intimidad implica la distinción entre un ámbito de la existencia “privado” o personal y algún tipo de mundo “público”. Los partidarios de la libertad negativa suelen considerar esta esfera privada de la vida que consiste en gran medida en la familia y las relaciones personales como una esfera en que la gente acaba siendo “ella misma”. Se trata de un ámbito en el que hay que dejar que las personas hagan, digan y piensen lo que quieran. Toda intrusión en la mera intimidad de una persona es, en este sentido, una ruptura de sus libertades. Apremiar la libertad negativa significa claramente que se prefiere lo “privado” a lo “público” y que se desea aumentar al alcance de lo primero a expensas de lo segundo. Por ejemplo, un compromiso con la libertad negativa puede proporcionar la base para sostener que la educación, las artes, el bienestar social y la vida económica deben ser enteramente “privados” y dejar que las personas los organicen como quieran. Una tradición muy distinta de pensamiento político, sin embargo, no ve la vida pública como el ámbito del deber y la falta de libertad, sino como un terreno en el que se fomentan la cooperación, el altruismo y la solidaridad social. Desde este punto de vista la petición de intimidad puede reflejar tan sólo una huida de la responsabilidad social en el aislamiento y el egoísmo.

El argumento a favor de la libertad negativa se basa muy firmemente en la fe en el ser humano y, en especial, en la racionalidad humana. Libres de interferencia, coerción o incluso guía, los individuos toman sus propias decisiones y organizan sus propias vidas. El resultado de todo ello, como dice Bentham (véase pág. 403) será la mayor felicidad del mayor número simplemente porque los individuos son las únicas personas capaces de identificar sus propios intereses. Toda forma de paternalismo, por bien intencionada que sea, arrebató al individuo la responsabilidad de su propia vida y coartó su libertad. Esto no quiere decir que, dejados a sus propias fuerzas, los individuos no cometan errores, intelectuales y morales, sino que si pueden aprender de sus errores tienen una oportunidad mejor de desarrollarse y crecer como seres humanos. En resumen, la moral no se puede enseñar ni imponer, sino que sólo puede darse mediante acción voluntaria. En el extremo contrario, los oponentes de

la libertad negativa sostiene que equivale a la “libertad de morir de hambre”. Cuando se “deja en paz” a los individuos pueden ser presas de la desgracia económica o de la justicia arbitraria del mercado. Puede que no estén en posición de hacer elecciones racionales e informadas. Esta línea de pensamiento ha llevado a una concepción de la libertad rival, “positiva”.

La libertad positiva

Como se señalaba más arriba, la libertad positiva, igual que la libertad negativa, puede entenderse de dos formas. Para Berlin la libertad positiva consiste en “ser el amo de uno mismo”. En consecuencia es equivalente a la democracia. Se dice de un pueblo que es libre cuando se autogobierna y que no lo es si no se autogobierna. Así pues la libertad se ocupa de cuestiones como “¿quién me gobierna?” antes que “¿cuánto me gobiernan?” Es más, un *demos* que impone muchas leyes reductoras sobre sí mismo puede ser positivamente muy libre y negativamente muy falto de libertad. En su otro sentido sin embargo la libertad positiva se relaciona con las ideas de autorrealización y desarrollo personal. Al igualarse con la capacidad de los seres humanos de actuar y realizarse a sí mismos esta concepción de la libertad se ocupa más de la distribución de recursos materiales o económicos. A menudo se la considera lo contrario de la libertad negativa por cuanto en lugar de justificar la contracción del poder del Estado suele vincularse más al bienestar y a la intervención del Estado. La noción de libertad positiva por tanto comprende una amplia serie de teorías y principios cuyas consecuencias políticas son distintas y a veces contradictorias. En efecto la libertad puede ser positiva por cuanto está a favor del poder efectivo, la autorrealización, el autodomínio o autonomía o la filosofía moral o “interior”.

Isaiah Berlin (1909-1997)

Historiador de las ideas y filósofo británico. Nacido en Riga, Letonia y educado en San Petersburgo, Berlin emigró al Reino Unido en 1921. En 1930 se convirtió en miembro del grupo de filósofos de Oxford que comprendía a A. J. Ayer, Stuart Hampshire y John Austin que se distinguían por su decidido apoyo al empirismo.

Berlin elaboró una forma de pluralismo liberal influido por pensadores antiilustrados como Vico (1668-1744), Herder (1744-1803) y Herzen (1812-1870). El principal defecto del pensamiento ilustrado, según Berlin es su monismo, un defecto que señala ya en Platón (véase pág. 42) Desde el punto de vista de Berlin, como las creencias morales no son susceptibles de análisis racionales, el mundo tiene que admitir una cantidad indeterminada de valores, valores que a menudo son inconmensurables y hasta irracionales. En resumen, la gente siempre estará en desacuerdo en cuanto a los fines últimos de la vida. Esto lo indujo a avisar frente a los peligros de las “libertades positivas”, entendidas como autodomínio y autorrealización. Mientras que las libertades positivas pueden emplearse para trazar el mapa de la idea potencialmente totalitaria de un futuro humano racionalmente ordenado, las “libertades negativas”, entendidas como no interferencia es la mejor garantía de la libertad de elección e independencia personal. Las obras más conocidas de Berlin comprenden: *Karl Marx* (1939), *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969) y *Contra la corriente* (1979).

Una de las primeras críticas de las libertades negativas es la de los liberales modernos a fines del siglo XIX para quienes cada vez eran más difíciles de justificar las profundas desigualdades del capitalismo. El capitalismo eliminó las obligaciones feudales y restricciones jurídicas pero siguió dejando a la masa del pueblo trabajador sujeta a la pobreza, el paro la incomodidad y la enfermedad. Sin duda estas circunstancias sociales limitaban la libertad tanto como las leyes y otras formas de control social. En este razonamiento subyace una concepción muy diferente de la libertad que a menudo se remonta a la obra de John Stuart Mill. Aunque Mill respalda una concepción negativa de la libertad, esto es, el control soberano del individuo sobre su propio cuerpo, insiste en que el objetivo de la libertad es alentar el logro de la individualidad. La “individualidad” se refiere al carácter distintivo y único de cada individuo humano, lo que significa que la libertad consiste en el crecimiento y autorrealización humanos. Uno de los primeros liberales modernos en defender una concepción “positiva” de la libertad es el filósofo británico T. H. Green (véase pág. 51) quien define la libertad como la capacidad de la gente de mostrar lo máximo y lo mejor cada cual”. Esta libertad no consiste meramente en que lo dejen a uno en paz sino en tener poder eficaz para actuar, para centrar la atención hacia las oportunidades que tiene cada ser humano. Es una forma de

libertad que también han adoptado con interés los socialdemócratas modernos, incluidos Bryan Gould (1985) y Roy Hattersley (1985).

En manos de los liberales y socialdemócratas modernos esta concepción de la libertad ha servido para justificar el bienestar social. En otras palabras el Estado del bienestar aumenta la libertad al “apoderar” a las personas y liberarlas de los males sociales que ensombrecen sus vidas: paro, falta de vivienda, pobreza, ignorancia, enfermedad, etc. Sin embargo definir la libertad como poder efectivo no es abandonar la libertad negativa por completo. Todos los liberales, incluidos los modernos, prefieren que las personas tomen sus propias decisiones y aumenten el ámbito de la responsabilidad personal. El Estado por tanto sólo actúa para ampliar las libertades “cuando ayuda a las personas a ayudarse a sí mismas”. Una vez que se han abolido la desventaja y el menester social se debe dejar a los ciudadanos en libertad para afrontar la responsabilidad de sus propias vidas. Sin embargo también se han formulado muchas críticas a esta doctrina de la libertad positiva. Algunos comentaristas, por ejemplo, la ven simplemente como una confusión en el uso del lenguaje. La individualidad, el crecimiento personal y el autodesarrollo pueden ser *consecuencias* de la libertad, pero no son la libertad misma. En otras palabras lo que sucede es que se está confundiendo la libertad con el “poder” y la “oportunidad”. Además otros críticos, especialmente en la nueva derecha, sostienen que esta doctrina da lugar a nuevas formas de servidumbre por cuanto, al justificar poderes del Estado más amplios arrebató a los individuos el control sobre sus propias circunstancias sociales y económicas. Tal crítica se examina con más detalle en el capítulo 10 al hablar del bienestar.

La libertad se ha presentado también bajo la forma de la autorrealización. En este sentido la libertad es positiva porque se basa en la satisfacción de los deseos y de las necesidades. Los socialistas, por ejemplo, han considerado siempre la libertad desde esta perspectiva, viéndola como la realización de la “verdadera” naturaleza de cada uno. Karl Marx (véase pág. 417) por ejemplo describe el ámbito verdadero de la libertad como “el desarrollo del potencial humano en sí mismo”. Este potencial puede realizarse según cree Marx sólo por la experiencia del trabajo creativo, trabajando conjuntamente con otros para satisfacer nuestras necesidades. Desde este punto de vista Robinson Crusoe que disfruta del máximo nivel de libertad negativa ya que nadie más en su isla puede controlarlo, es un individuo falto, no libre, privado de las relaciones sociales mediante las cuales consiguen los seres humanos la autorrealización. Esta noción de libertad se refleja claramente en el concepto de Marx de la “alienación”. Bajo el capitalismo el trabajo se reduce a ser una mera mercancía controlada y configurada por unas fuerzas de mercado despersonalizadas. Desde el punto de vista de Marx los trabajadores en el capitalismo sufren de alienación porque están separados de sus naturalezas genuinas y esenciales: están alienados del producto de su trabajo; alienados del mismo proceso de trabajo; alienados de los demás seres humanos y por último alienados de sus “verdaderos” yoés. La libertad por tanto está vinculada a la autorrealización personal que solamente es posible mediante un trabajo no alienado.

No obstante no hay un vínculo necesario entre esta concepción de la libertad positiva y la ampliación de responsabilidades del Estado. Es más, esta forma de libertad podría ser perfectamente compatible con alguna forma de libertad negativa: la ausencia de límites externos puede ser una condición necesaria para el logro de la autorrealización. En el caso del anarquismo, por ejemplo, la exigencia de abolición de todas las formas de autoridad política presenta la libertad de forma muy negativa pero la creencia complementaria en la cooperación y la solidaridad social también le da un carácter muy positivo. Para Marx el trabajo no alienado sólo sería posible en una sociedad sin clases, comunista en la que el Estado y con él todas las formas de autoridad política se habría “extinguido”. Los partidarios de la libertad negativa, sin embargo, pueden rechazar ésta y otras concepciones de la libertad positiva. Al imponer un modelo de naturaleza humana al individuo —suponiendo en este caso que tiene un comportamiento sociable y cooperativo— estas ideas no permiten que la gente busque su realización de la forma que desee.

Una última concepción de la libertad positiva vincula la idea de las libertades con las nociones de autonomía personal y democracia. Esta posición se refleja claramente en los escritos de Rousseau (véase pág. 276) quien en *El contrato social* ([1762] 2008) describe la libertad como “la obediencia a una ley que uno se prescribe a sí mismo”. Desde el punto de vista de Rousseau la libertad significa autodeterminación, esto es, la capacidad de controlar y moldear el destino propio. En otras palabras, los ciudadanos sólo son “libres” cuando participan de modo directo y continuo en moldear la vida de su comunidad. Esta es la esencia de lo que Berlin llama “libertad positiva” y Constant “libertad de los antiguos”. Ambos no obstante sostienen que esta concepción de la libertad es una grave amenaza a la independencia personal y la libertad civil en el sentido moderno, negativo, incluso aunque algunos teóricos republicanos hayan intentado equilibrar las pretensiones de la libertad negativa con las de la positiva. Para Rousseau la libertad significa en último término la obediencia a la voluntad general, esto es, al bien común de la comunidad. En este sentido Rousseau cree que la voluntad general es la “verdadera” voluntad de cada ciudadano en contraste con su voluntad “privada” o egoísta. Al obedecer a la voluntad general los ciudadanos no hacen otra cosa que obedecer a su propia naturaleza “verdadera”. De aquí se sigue que quienes se niegan a obedecer a la voluntad general, negando así sus “verdaderas” voluntades serán obligados a hacerlo por la comunidad. En palabras de Rousseau se les “obligará a ser libres”. Rousseau distingue entre un yo “superior” y otro “inferior” e identifica la libertad con las libertades morales o “interiores”: libertad frente a las restricciones interiores como la ignorancia, el egoísmo, la codicia, etc.

Cabe encontrar una tradición análoga de libertad en la idea religiosa de que la “libertad perfecta” significa cumplir la voluntad de Dios, someternos a nuestra naturaleza “moral” antes que ceder a impulsos, inclinaciones y pasiones “inmorales”. Sin embargo esta concepción de la libertad puede ser compatible con grandes violaciones de lo que se considera generalmente que son las libertades políticas. Si se puede “obligar a los ciudadanos a ser libres”,

por ejemplo, no están ya en situación de determinar por sí mismos qué sea libertad y qué ausencia de libertad. El peligro que presenta cualquier noción de libertad “interior” o “superior” es que sitúa la definición de la libertad en manos de un tercero. La manifestación más grotesca de esta concepción de la libertad se encuentra en la teoría fascista en la que la comunidad se presenta como un todo orgánico indivisible cuyos intereses son articulados por un caudillo todopoderoso. En estas circunstancias la “verdadera” libertad consiste en la sumisión absoluta a la voluntad del caudillo.

LA TOLERANCIA

El debate acerca del ámbito propio de la libertad individual se centra a menudo en la idea de la tolerancia. ¿En qué medida debemos tolerar las acciones de nuestros vecinos y cuándo estamos justificados, si lo estamos alguna vez, para reprimir lo que puedan hacer, pensar o decir? Del mismo modo, ¿qué tipo de comportamiento, opiniones y creencias debe amparar la sociedad? La tolerancia es un ideal ético y un principio social. De un lado representa el fin de la autonomía personal pero, de otro, establece un conjunto de reglas acerca de cómo deben interactuar los seres humanos entre sí. En ninguno de ambos casos significa la tolerancia que se deba permitir a la gente que actúe como quiera. La tolerancia es un principio complejo cuyo significado a menudo se confunde con términos relacionados como “permisividad” e “indiferencia”. Sin embargo, igual que sucede con la libertad, suele darse por supuesto el valor de la tolerancia a la que se considera como poco más que algo “bueno”. ¿Cómo se defiende la tolerancia y qué ventajas o beneficios aporta a la sociedad o a la persona? En todo caso raramente se considera que la tolerancia sea un ideal absoluto: en algún punto hay que trazar una línea entre actos y puntos de vista que son aceptables y otros que simplemente son “intolerables”. ¿Cuáles son límites de la tolerancia? ¿En dónde cabe trazar la línea?

La tolerancia y la diferencia

En el lenguaje cotidiano la tolerancia, la cualidad de ser tolerante, se suele entender como la disposición a “dejar en paz a los demás” a “dejar hacer” con escasa reflexión sobre los motivos que hay detrás de tal posición. Es más, desde este punto de vista la tolerancia parece indicar inacción, un rechazo a interferir o la disposición a admitir algo. Sin embargo la tolerancia se refiere a una forma particular de inacción basada en un razonamiento moral y un conjunto de circunstancias. En concreto hay que distinguir la tolerancia de la

permisividad, la indiferencia ciega y la indulgencia. Por ejemplo un padre que se limita a ignorar el comportamiento revoltoso de sus hijos o un transeúnte que decide no ayudar en la captura de un ratero no cabe decir que estén mostrando “tolerancia”

La tolerancia se ha asociado estrechamente con la tradición liberal aunque encuentra apoyo entre los socialistas y algunos conservadores. La tolerancia supone el rechazo a interferir en el comportamiento o creencias de los demás, limitarlos o controlarlos. Esta no interferencia existe a pesar del hecho de que dichos comportamiento o creencias no gocen de nuestra aprobación y ni siquiera nos agraden. En otras palabras, la tolerancia no es moralmente neutra. En este sentido la tolerancia es una forma de abstención: existe siempre que se da una clara capacidad de imponer el criterio propio sobre otro y una negativa deliberada a hacerlo. Admitir lo que no se puede evitar no es tolerancia. Sería absurdo, por ejemplo, llamar tolerante de su servidumbre a un esclavo porque decide no rebelarse. De igual modo no cabe considerar tolerante el comportamiento de una esposa maltratada que se queda con su marido por miedo hacia él.

Aunque la tolerancia supone abstención, la negativa a imponer la voluntad propia a otros, no significa meramente no interferencia. El hecho de que se formule un juicio moral deja abierta la posibilidad de que se ejerza influencia sobre otros pero sólo bajo la forma de la persuasión racional. No hay duda de que no es lo mismo “permitir” que una persona fume y “tolerar” que fume. En el segundo caso puede quedar claro el hecho de que el fumar no se aprueba o incluso desagrada y hasta puede hacerse un intento para convencer a la persona de que deje de fumar o ponga fin a su hábito. Sin embargo la tolerancia exige que las formas de persuasión se reduzcan al debate y discusión racionales porque una vez que se imponga algún tipo de coste o de castigo, incluso bajo la forma del ostracismo social, se está restringiendo el comportamiento en cuestión. Por ejemplo es difícil sostener que se esté tolerando el hecho de fumar cuando puede llevar a la pérdida de la amistad o a perjudicar las perspectivas de carrera o si el fumar sólo puede producirse en zonas delimitadas. De hecho estos son ejemplos de comportamiento intolerante.

Obviamente la intolerancia se refiere a la negativa a aceptar los actos, puntos de vista o creencias de los otros. No solamente se da una desaprobación moral o un simple desagrado sino que también se trata de imponer algún tipo de limitaciones sobre los demás. No obstante la intolerancia tiene connotaciones peyorativas. Así como la “tolerancia” (la cualidad de ser tolerante) se considera generalmente como algo laudable e incluso ilustrado —una persona tolerante es paciente, bondadosa y filosófica— la “intolerancia” supone una objeción no razonada e injustificada frente a los puntos de vista y actos de otro, cercano a la hipocresía y al mero prejuicio. La intolerancia supone una objeción a lo que debiera tolerarse. De este modo es frecuente que se describan como intolerantes las leyes que discriminan por razón de raza, color, religión, género o preferencia sexual. El sistema del Apartheid que existió en Sudáfrica es claramente un ejemplo de intolerancia racial. La imposición de códigos del vestir a las mujeres y su exclusión de la vida profesional y pública en los Estados

islámicos integristas puede describirse como intolerancia sexual. Por otro lado, hay un sentido en el que la tolerancia puede suponer debilidad o simplemente falta de coraje moral. Si algo está “mal” no hay duda de que hay que impedirlo. Este aspecto de la tolerancia es el que traduce el término “intolerable”, lo que significa que algo no debe seguir aceptándose y, desde luego, no *puede* seguir aceptándose. Por lo tanto en ciertas circunstancias no solamente es defendible la intolerancia sino que puede ser hasta un deber moral.

Desde fines del siglo XX, sin embargo, algunos pensadores políticos han ido más allá de la tolerancia liberal y han respaldado la idea más radical de la diferencia. La diferencia va más allá de la tolerancia al respaldar formas de la diversidad que están basadas en la idea de la neutralidad moral. En tanto que los liberales han tratado tradicionalmente de descubrir un conjunto de valores fundamentales que permiten que la autonomía personal coexista con el orden político, los pensadores políticos contemporáneos se han preocupado más por crear las condiciones en que la gente con preferencias morales y materiales diferentes pueden vivir juntas de modo pacífico y provechoso. Este punto de vista se basa en la creencia, expuesta con fuerza en los escritos de Isaiah Berlin de que los conflictos de valores son intrínsecos a la naturaleza humana. En resumen es inevitable que la gente discrepe acerca de los fines últimos de la existencia. La posición pluralista se expresa de dos formas. Por la primera acepta el relativismo moral, la idea de que no hay valores o pautas absolutos, lo que significa que la ética es un asunto de juicio personal de cada ser humano. Desde este punto de vista, por ejemplo, la homosexualidad, el tabaquismo, el aborto o los códigos femeninos de vestimenta pueden considerarse como moralmente correctos por cuanto se trata de formas de comportamiento libremente escogidas. La posición alternativa considera que hay zonas extensas de la vida que son moralmente indiferentes. En este caso la aceptación de la homosexualidad, el tabaquismo, el aborto y las pautas femeninas de la vestimenta pueden reflejar simplemente la creencia de que no hay nada moralmente malo en esas prácticas pues no se trata de asuntos sobre los que quepa formular juicio moral alguno. La política de la diferencia supone así lo que John Gray (1996) llama la posición “postliberal” en la que los valores, instituciones y regímenes liberales no gozan ya del monopolio de la legitimidad. Esto a su vez socava cualquier intento de desanimar o prohibir creencias o prácticas sobre la base de que son intolerantes o no liberales.

Defensa de la tolerancia

La tolerancia es uno de los valores medulares de la cultura occidental y quizá sea el que la defina. Es más, habitualmente se cree que el progreso humano y social está vinculado al avance de la tolerancia y que la intolerancia es en cierto modo algo “atrasado”. Por ejemplo suele razonarse que a medida que las

sociedades occidentales han abandonado las restricciones en el culto religioso, han cesado de confinar a las mujeres en funciones sociales subordinadas y han tratado de contrarrestar la discriminación y el prejuicio raciales se han hecho más “socialmente ilustradas”. Al extenderse el clima de tolerancia de la vida religiosa a la moral y política ha aumentado el ámbito de lo que generalmente se entiende como libertad individual. Las apreciadas libertades civiles —que sostienen los sistemas políticos democráticos liberales— libertades de expresión, de asociación, de culto religioso, etc— son todas, efectivamente garantías de tolerancia. Además aunque pueda ser imposible acabar con la hipocresía y el prejuicio por la vía legal, cada vez se ha usado más la ley para ampliar la tolerancia en lugar de reducirla como en el caso de la legislación que prohíbe la discriminación por razón de raza, religión, género y preferencias sexuales. No obstante lo que todo esto no demuestra es porqué tiene la tolerancia tanto prestigio.

La defensa de la tolerancia comenzó durante la Reforma de los siglos XVI y XVII cuando las sectas protestantes emergentes cuestionaron la autoridad del Papa y la Iglesia católica establecida. Al predicar la nueva y radical doctrina de la “salvación individual” el protestantismo dio origen a una fuerte tradición de disensión religiosa reflejada en el trabajo de escritores como John Milton (1608-1674) y John Locke. En *Carta sobre la tolerancia* ([1689] 2005) Locke presenta una serie de razones a favor de la tolerancia. Por ejemplo sostiene que dado que la función propia del Estado es proteger la vida, la libertad y la propiedad, carece de derecho a inmiscuirse en el “cuidado de las almas de los hombres”. No obstante el razonamiento central de Locke se basa en su creencia en la racionalidad humana. La “verdad” surgirá de la libre contrastación de ideas y creencias y por tanto hay que dejar que se mueva por sí misma. La verdad religiosa sólo puede establecerla cada persona por sí misma, no puede enseñarse y el Estado no debe tratar de imponerla. Es más, Locke señala que aunque pudieran conocerse las verdades religiosas no pueden imponerse sobre quienes no las comparten porque la creencia religiosa, en último término, es un asunto de fe personal.

El razonamiento de Locke equivale a una reformulación del asunto de la intimidad y se ha aceptado ampliamente en las democracias liberales dentro de las cuales se considera vital la distinción entre vida pública y privada. La tolerancia debe extenderse a todos los asuntos considerados “privados” sobre la base de que, al igual que la religión, caen dentro del ámbito de la fe personal antes que de la verdad revelada. Muchos argumentan que las cuestiones morales deben dejarse a la decisión de las personas porque ningún Estado puede definir la “verdad” y, aunque pudiera, no podría imponérsela a sus ciudadanos. En los asuntos “públicos”, sin embargo, en los que están en juego los intereses de la sociedad hay una razón más clara para limitar la tolerancia. Locke, por ejemplo, no estaba dispuesto a extender el principio de tolerancia a los católicos romanos quienes en su opinión eran una amenaza a la soberanía nacional puesto que prestaban obediencia a un Papa extranjero.

John Locke (1632-1704)

Filósofo y político inglés. Nacido en Somerset, Locke estudió medicina en Oxford antes de convertirse en secretario de Anthony Ashley Cooper, primer duque de Shaftesbury. Sus opiniones políticas se formularon en el contexto de la Revolución inglesa y fueron influidas por ésta.

Locke es un decidido opositor del absolutismo (véase pág. 191) y a menudo se le considera como el filósofo de la “Revolución gloriosa” de 1688 que estableció una monarquía constitucional en Inglaterra. Normalmente se le tiene por un pensador esencial del primer liberalismo. Sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* ([1690] 1965) emplean la teoría del contrato social para subrayar la importancia de los derechos naturales identificados como el derecho a “la vida, la libertad y la propiedad”. Dado que el objetivo del Estado es proteger tales derechos, éste debe ser limitado y representativo. No obstante la prioridad que Locke otorga a los derechos de propiedad le impidió propugnar la igualdad política o la democracia en el sentido contemporáneo. Su *Carta sobre la tolerancia* ([1689] 2005) defiende la libertad de conciencia religiosa por la razón de que los gobernantes nunca está seguros acerca del significado de la verdadera religión pero admitía que se pudiera reprimir la religión si ésta amenazaba el orden lo que, según Locke, implicaba no extender la tolerancia a los ateos ni a los católicos romanos.

Quizá la defensa más famosa de la tolerancia se hiciera en el siglo XIX en *Sobre la libertad* ([1859]2005) de John Stuart Mill. Para Mill la tolerancia es de importancia fundamental para la persona y la sociedad. Mientras Locke hace una clara defensa de la tolerancia en sí misma, Mill considera la tolerancia como poco más que una faceta de la libertad individual. En el centro del alegato de Mill a favor de la tolerancia se encuentra una creencia en los individuos como agentes autónomos, libres para ejercer control soberano sobre sus propias vidas y circunstancias. Desde este punto de vista la autonomía es una condición esencial para cualquier forma de evolución personal o moral. De aquí se sigue que la intolerancia, que reduce las posibilidades de la elección individual únicamente puede rebajar y corromper a los individuos. Por este motivo Mill teme mucho la amenaza a la autonomía que implica la expansión de la democracia y lo que llama “el despotismo de la costumbre”. La mayor amenaza a la libertad del individuo no reside en las limitaciones que imponen las leyes sino la influencia de la opinión pública en la época de la regla de la mayoría. Mill teme que la expansión de la “sabiduría convencional” fomente una conformidad sin imaginación y haga que las personas sometan sus facultades racionales a los prejuicios populares de la época, Como resultado ensalza las virtudes de la individualidad e incluso de la excentricidad.

En la opinión de Mill la tolerancia no sólo es vital para el individuo sino que también es una condición esencial para la armonía social y el progreso. La tolerancia provee las apoyaturas necesarias de toda sociedad equilibrada y

saludable. Al igual que otros liberales, Mill defiende una teoría empiricista del conocimiento que sostiene que la “verdad” sólo surgirá de la argumentación, la discusión y el debate continuos. Si se quiere que la sociedad progrese las ideas buenas deben sustituir a las malas y la verdad ha de prevalecer sobre la falsedad. Esta es la ventaja de la diversidad cultural y política: que asegura que todas las teorías se comprobarán en libre competencia contra ideas y doctrinas rivales. Además este proceso tiene que ser intenso y continuo porque nunca podrá establecerse una verdad definitiva o absoluta. Ni siquiera las elecciones democráticas proporcionan medios fidedignos de establecer la verdad porque, como sostiene Mill, la mayoría puede equivocarse. La evolución intelectual y la salud moral de la sociedad, por tanto, reclaman el mantenimiento escrupuloso de la tolerancia. Mill expresa este punto de vista de modo rotundo al insistir en que si el conjunto de la sociedad menos un solo individuo fuera de la misma opinión no tendría más derecho a imponérsela al individuo del que tiene éste a imponer la suya a toda la sociedad.

Los límites de la tolerancia

Aunque en las sociedades occidentales suele considerarse en general como una cualidad ilustrada raramente se entiende la tolerancia como una virtud absoluta. La tolerancia debe limitarse simplemente porque puede llegar a ser “excesiva”. Esto es especialmente claro en relación con actos que puedan ser abusivos o dañinos. Por ejemplo nadie defenderá que haya que extender la tolerancia a los actos que, en palabras de Mill hacen “daño a terceros”. No obstante las cuestiones se complican con lo que la gente cree, dice o escribe. Una línea de argumentación, habitualmente asociada con la tradición liberal, sostiene que lo que la gente piensa y las palabras que emplea es asunto exclusivamente suyo. Después de todo, las palabras no hacen daño. Interferir en la libertad de conciencia o la libertad de expresión es simplemente violar la autonomía personal. Por otro lado es posible argumentar que tanto el individuo como la sociedad pueden peligrar si se fracasa a la hora de imponer límites a lo que la gente puede decir o creer. Por ejemplo es posible que sea preciso proteger a la tolerancia frente a las ideas y opiniones intolerantes. Además de ello es posible que las palabras sean dañinas bien porque causen angustia, alarma o injurias o porque puedan suscitar formas de comportamiento agresivas o nocivas.

Habitualmente se considera que la tolerancia política es una condición esencial para que haya libertad y democracia. El pluralismo político, la expresión irrestricta de todas las filosofías, ideologías y valores políticos garantiza que las personas puedan desarrollar sus puntos de vista en el marco de un mercado de ideas enteramente libre. Sin embargo, ¿se debe ser tolerante con los intolerantes? ¿Se debe permitir que actúen legalmente partidos que rechazan el pluralismo político y que, si son elegidos, prohibirán los otros partidos y

suprimirán el debate abierto? La base para prohibir tales partidos es sin duda que la tolerancia no se concede automáticamente sino que hay que ganársela. En este sentido todos los valores morales son recíprocos: sólo los tolerantes merecen que se los tolere, sólo los partidos políticos que aceptan las reglas del juego democrático tienen derecho a participar en él. El peligro que entraña no entender este asunto claramente quedó dramáticamente de manifiesto con Hitler y los nazis alemanes. La República de Weimar, creada en 1918, remodeló Alemania con un esquema democrático liberal, implantó un sistema electoral altamente proporcional y permitió una competencia política ilimitada. A pesar del fracaso del golpe de Munich de 1923, que demostró el carácter anticonstitucional de los nazis, Hitler volvió a presentarse de nuevo como un político respetable y democrático. Esta farsa se descubrió a las pocas semanas del acceso de Hitler al poder en 1933 cuando pasó a prohibir otros partidos, a manipular las elecciones y a construir una dictadura nazi unipartidista. Por el contrario, la República Federal de Alemania, nacida después de la guerra, tomó medidas para protegerse frente a una tolerancia excesiva otorgándose el poder de prohibir partidos anticonstitucionales e impidiendo el acceso al Bundestag de partidos con menos del cinco por ciento de apoyo electoral.

Por otro lado, el hecho de prohibir partidos políticos o reprimir la expresión de ideas políticas, incluso en defensa de la tolerancia, puede acabar agravando la enfermedad. La intolerancia en nombre de la tolerancia es sin duda algo ambiguo y puede resultar imposible. En primer lugar la intolerancia política del tipo que sea puede provocar caza de brujas y estimular una atmósfera de sospecha y paranoia. En los años de 1950, en los EEUU la Comisión de Actividades Antiamericanas de la Cámara de Representantes del Senador Joseph Macarthy se orientó a erradicar a los comunistas con carné del partido cuyas lealtades políticas estaban con Moscú antes que con Washington y cuyos principios marxistas-leninistas los hacían simpatizar con el Estado monopartidista soviético. Sin embargo la definición de lo que era “antiamericano” se fue ampliando hasta incluir a los socialistas democráticos, los liberales de izquierda y los progresistas de todo tipo y el McCarthysmo acabó pareciéndose al tipo de intolerancia política que iba a combatir. En principio definir términos como “extremista”, “antidemocrático” “anticonstitucional”, etc es claramente difícil. Además suele argumentarse que prohibir partidos por la expresión de posiciones hipócritas, insultantes u ofensivas hace poco por combatirlos pero, al llevar a los partidos a la clandestinidad, puede hacer que se fortalezcan. La intolerancia no puede combatirse con intolerancia sino que el mejor modo de contrarrestarla es exponerla a la crítica y derrotarla en debate. En el centro de este argumento reside la fe en el poder de la razón humana: si hay una competencia limpia, las ideas buenas expulsarán a las malas. El problema, sin embargo, como se demuestra con la historia de la Alemania de Weimar es que en tiempos de crisis económica e inestabilidad política, las “malas” ideas pueden tener un notable potencial.

La cuestión de la censura plantea problemas similares acerca de los límites de la tolerancia. La posición liberal tradicional es que lo que una persona

lee o mira, el modo en que vive su vida personal y sus relaciones sexuales es por entero un asunto de elección personal. No se hace “daño” a nadie ni a la sociedad en la medida en que se trate de adultos que dan su consentimiento. Sin embargo otros sostienen que la tolerancia no equivale más que al derecho de permitir lo que está “mal”. La mera reprobación de la inmoralidad no es un modo de combatir el mal. Este es el punto de vista que viene defendiéndose en los Estados Unidos desde el decenio de 1980 por grupos como el de Mayoría Moral y una serie creciente de críticos neoconservadores que avisan de que una sociedad que no está cohesionada por una cultura común y creencias compartidas se enfrenta a la probable perspectiva de la decadencia y la desintegración. Esta posición, sin embargo, se basa en el presupuesto de que existe un sistema moral con autoridad, en este caso el cristianismo integrista, capaz de distinguir entre el “bien” y el “mal”. A falta de una definición objetiva del “mal” la sociedad no está en posición de salvar al individuo de la corrupción moral. En las sociedades contemporáneas en las que coexisten varias culturas y fes distintas es dudoso que haya un conjunto único de valores que quepa considerar como dotado de autoridad. Definir ciertos valores como “establecidos”, “tradicionales” o “mayoritarios” puede no ser más que un intento de imponer un sistema moral particular sobre el conjunto de la sociedad.

A veces se sostiene que el hecho de que algo hiera la sensibilidad de terceros puede justificar la existencia de la censura. Por ejemplo la representación del sexo y la violencia en la literatura, la televisión y el cine suele considerarse como “obscenidad” en el sentido de que provoca disgusto y ofende las pautas aceptadas de decencia moral. El “caso Rushdie” pone de relieve la importancia especial de la ofensa religiosa y plantea cuestiones que ponen a prueba el concepto convencional de tolerancia. En 1989, el dirigente religioso iraní Ayatollah Jomeini (véase pág. 128) emitió una *fatua* u orden religiosa por la que condenaba a muerte al escritor británico Salman Rushdie por la publicación de su libro *Los versos satánicos*. La base de la *fatua* es que el libro atenta contra los principios más sagrados del Islam, la imagen venerada del profeta Mahoma. Desde el punto de vista liberal clásico esta acción equivale a una grave violación de los derechos de Rushdie como persona humana y del principio de tolerancia. Prohibir la crítica de las ideas religiosas no es más defendible que imponer convicciones religiosas sobre los demás.

No obstante, aunque los liberales crean firmemente que es inaceptable prohibir un libro, discurso o idea por el motivo de que sean “erróneos” quizá no sean indiferentes a la ofensa que haya causado. En este caso, por ejemplo, con independencia de su contenido, hay pocas dudas de que los musulmanes de muchas partes del mundo consideran que el libro en cuestión es una amenaza al fundamento mismo de la cultura y el autorrespeto islámicos. En consecuencia algunos sostienen que cuando la ofensa se dirige hacia el núcleo mismo de la identidad de una comunidad, ello puede justificar que se limite la tolerancia. Al propio tiempo, desde luego, lo que los islamistas reclaman atenta contra los principios más fundamentales de la cultura occidental. Probablemente lo que

resalta este conflicto es la incompatibilidad entre el principio democrático de la tolerancia y cualquier forma de integrismo religioso.

Un último argumento a favor de la censura se basa en la creencia de que lo que la gente lee, oye o piensa es probable que condicione su comportamiento social. En el caso de la pornografía, por ejemplo, se ha formado una alianza problemática entre grupos feministas preocupados por la violencia contra las mujeres y neoconservadores que apoyan lo que se ha llamado el “nuevo puritanismo”. Ambos grupos creen que la imagen degradada y despreciativa de las mujeres en los periódicos, en la televisión y en el cine ha coadyuvado a producir un aumento de la cantidad de violaciones y otros delitos contra las mujeres. Hace tiempo que se acepta este tipo de vinculación entre la expresión de opiniones y el comportamiento social en el caso del racismo. En Gran Bretaña y muchas otras democracias liberales se ha ilegalizado la incitación al odio racial por entender que fomenta o, cuando menos, legitima los ataques racistas y crea un clima de verdadera aprensión entre las comunidades minoritarias. No obstante y a diferencia de la publicística racista que puede reclamar abiertamente que se ataque a los grupos minoritarios es posible que sea más difícil de establecer el vínculo entre la imagen de las mujeres en los medios, en la publicidad y en la cultura popular y el comportamiento abusivo o criminal de los hombres. Los procesos en este último caso son insidiosos e inconscientes y no son fáciles de someter a investigación empírica.

LA LIBERACIÓN

Desde el decenio de 1960 el término “liberación” se ha venido usando cada vez más para describir los movimientos políticos y el objetivo al que tienden. La lucha contra el colonialismo en el mundo en desarrollo se presentó a menudo como una lucha por la “liberación nacional”. El movimiento feminista renació como el movimiento de liberación de las mujeres e incluyó entre sus objetivos la “liberación sexual”. Los curas radicales en América Latina que denunciaban la desigualdad social y la opresión política abrazaron lo que llamaban Teología de la Liberación. A primera vista liberación parece no ser más que un sinónimo de libertad. Después de todo, “liberar” significa hacer libre o escapar. Sin embargo el término es algo más que una consigna de moda. Denota una forma particular de libertad política y un estilo distinto de movimiento político. La liberación no solamente supone la remoción de las restricciones sobre el individuo o incluso el fomento del autodesarrollo individual sino la desaparición de lo que se ve como un sistema omnipresente de subyugación y opresión. La liberación marca nada menos que una ruptura histórica con el pasado: el pasado representa opresión y falta de libertad mientras que el futuro ofrece la perspectiva de la satisfacción humana completa. Por lo tanto el término liberación tiende a tener un carácter casi religioso en que, tanto cuando se refiere a una nación, grupo étnico, género

como a una sociedad completa todos ellos oprimidos, ofrece una visión de la vida humana enteramente satisfactoria y completamente realizada.

Aunque los movimientos de liberación que proclaman la posibilidad de la emancipación total de un “sistema de explotación” que todo lo invade se consideran por lo general como un fenómeno moderno, las raíces de la idea residen en una tradición mucho más antigua del milenarismo político. Este significa literalmente una creencia en el “milenio”, el establecimiento en la tierra del “Reino de Dios”, que durará mil años. Las sectas y movimientos milenaristas, como los *diggers*² en la guerra civil inglesa y los *shakers*³ y *mormones*⁴ en el siglo XIX en los Estados Unidos a menudo profesaban creencias y valores políticos así como doctrinas religiosas. En otras palabras, intentaban establecer una forma de vida enteramente nueva. Por ejemplo, bajo la dirección de Gerrard Winstanley, los *diggers* propugnaban no solamente la abolición de los privilegios clericales sino también una forma primitiva de comunismo. Aunque los movimientos de liberación modernos pueden no compartir creencias milenaristas o respaldar abiertamente doctrinas religiosas con la excepción de la Teología de la Liberación practican un estilo político altamente moralista. Se rechaza la sociedad existente por ser fundamentalmente corrupta y se anticipa ilusionadamente un futuro utópico. Por este motivo muchos conservadores y algunos liberales consideran que la política de la liberación es positivamente peligrosa pues creen que convierte el principio racionalista de la libertad individual en una doctrina casi mística.

La liberación nacional

Los movimientos nacionalistas han existido desde comienzos del siglo XIX. Tradicionalmente el fin del nacionalismo ha sido la implantación de la autodeterminación nacional bien sea por medio de la unificación o el derrocamiento de la dominación extranjera. El objetivo de la “liberación nacional” sin embargo, tiene orígenes más recientes y refleja el surgimiento de un nuevo y

² Corriente protestante radical del ejército de Cromwell que predicaba una especie de comunismo rural y estaba enfrentada no solo a los católicos sino a los puritanos moderados.

³ Secta protestante radical de origen hugonote que practicaba el celibato más estricto y llegó a crear algún proyecto utópico en los Estados Unidos. Hoy día apenas quedan *shakers*

⁴ También llamados fieles de la Iglesia de los Santos del Último Día, su origen es el llamado “Libro del mormón” que su fundador, Joseph Smith, dijo haber hallado escondido junto a su domicilio en Nueva York, escrito en caracteres egipcios reformados que él tradujo. El escondite de la obra se lo mostró un ángel que era un antiguo profeta estadounidense resucitado. Los mormones se concentran hoy principalmente en el estado de Utah.

más radical estilo de política nacionalista articulada en los autodenominados “frentes de liberación” y vinculados a las ideas del anticolonialismo (véase pág. 127). Por ejemplo en 1954 se fundó el Frente de Liberación Nacional argelino bajo la dirección de Ahmed Ben Bella con el fin de luchar contra los franceses; en 1960 varios grupos opuestos al régimen de Ngo Dinh Diem en Vietnam del Sur y luego a la intervención de los EEUU fundaron un Frente de Liberación Nacional vietnamita; en 1964 se formó la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), una organización que amparaba a otras y que hacía campaña en contra de Israel y por la formación de un Estado palestino secular. Al adoptar la finalidad de la liberación nacional estos grupos se apartaban de las formas más tradicionales del nacionalismo, tanto del conservador, que tiende a ser aislacionista y retardatario y del liberal que lucha por los objetivos limitados de la independencia y la unificación nacional. Por el contrario, la liberación nacional conjuga fines nacionalistas y socialistas: “liberación” no significa solamente independencia sino también plena emancipación económica y social. Es más, el objetivo de la liberación nacional trasciende la finalidad política tradicional —la formación de un Estado nacional— al aspirar asimismo a una revolución social, una renovación cultural y hasta una regeneración psicológica.

Los movimientos de liberación nacional han venido abrazando algún tipo de socialismo revolucionario, generalmente el marxismo. A primera vista el nacionalismo y el marxismo comparten pocas cosas excepto una antipatía mutua. El marxismo, por ejemplo, defiende una forma de internacionalismo y, por lo general, ha considerado el nacionalismo como una desviación de la lucha de clases cuando no una forma de “ideología burguesa”. Sin embargo el marxismo ha tenido gran influencia en el mundo en desarrollo tanto porque ofrece un análisis de la opresión y explotación que ayudan a entender la experiencia colonial como porque encierra la perspectiva de un cambio social fundamental. La forma del marxismo que se adoptó fue el marxismo-leninismo, el inflexible compromiso de Lenin (véase pág. 108) con una vía revolucionaria al socialismo que coincidía con la creencia de muchos pensadores del Tercer Mundo de que el colonialismo sería derrotado por una insurrección violenta, una “lucha armada”. Lenin además fue el primer marxista en poner de relieve las raíces económicas del colonialismo. En *El imperialismo, fase superior del capitalismo* ([1916] 1970) Lenin presenta el imperialismo como una forma de explotación económica por la que los países capitalistas mantienen la tasa de beneficio exportando capitales al mundo en desarrollo y apropiándose de los beneficios de una fuerza de trabajo y materias primas baratas. De este modo la liberación nacional vino a significar mucho más que el simple derrocamiento de la dominación colonial: prometía poner fin a todas las formas de opresión, colonial, social y económica y mantenía así la perspectiva de la plena emancipación económica y política.

La idea de la liberación nacional también tiene una importante dimensión cultural. A menudo se piensa que la opresión colonial se da tanto a través de los estereotipos y valores culturales como por medio del control político, el poder militar y la manipulación económica. El colonialismo es tan difícil de erradicar

porque, en cierto sentido está “interiorizado”. Los pueblos coloniales encuentran difícil cuestionar o rechazar la dominación colonial porque los han adoctrinado en una cultura de inferioridad, pasividad y subordinación. Este análisis ha sido especialmente evidente en el movimiento negro de liberación en los Estados Unidos y en otras partes. Stokely Carmichael (1968), por ejemplo, uno de los dirigentes del Poder Negro en el decenio de 1960, proclamó que luchaba en los Estados Unidos y en todo el Tercer Mundo contra “un sistema de supremacía blanca internacional emparejado con el capitalismo internacional”. La raíz de este sistema sin embargo, era lo que Carmichael llamaba “imposición cultural”, un proceso por medio del cual se incita a los oprimidos a considerar su opresión como algo natural, inevitable e incuestionable. El primer paso para rebelarse contra esta opresión omnipresente es el rechazo “interior”, una forma de renovación cultural. Como resultado el movimiento nacionalista negro ha subrayado a menudo la necesidad de “elevantar la conciencia”, el redescubrimiento del orgullo de sus raíces afroamericanas y afrocaribeñas. Estas ideas llevaron al pensador jamaicano Marcus Garvey (véase pág. 128) a fundar la Iglesia Ortodoxa Africana en un esfuerzo por inculcar una conciencia distintiva negra y en el decenio de 1960 llevó al crecimiento del movimiento de los Musulmanes negros, bajo la dirección de Malcolm X.

El revolucionario y psiquiatra martiniqués Franz Fanon (véase pág. 129) pone de relieve la dimensión interior o psicológica del movimiento de liberación nacional. En *Los condenados de la tierra* (1999) escrita a la luz de la lucha de liberación argelina, Fanon elabora una potente crítica del impacto psicológico del colonialismo. Desde el punto de vista de Fanon el colonialismo ha creado una cultura de subordinación que convierte a los pueblos coloniales en políticamente impotentes e incapaces de rebelarse. Sostiene que el único modo de romper esta impotencia y pasividad es a través de la experiencia regenerativa de la violencia: solamente al matar y atacar al amo colonial puede recuperar el esclavo un sentido de orgullo, poder y propósito. De esta forma, por lo tanto, la “liberación nacional” proclama en último término la necesidad de una revolución de la psique humana.

La liberación sexual

Al igual que los movimientos nacionalistas el movimiento feminista o de la mujer (véase pág. 85) surgió en el siglo XIX. Durante este periodo y en la primera parte del siglo XX el movimiento se ocupó principalmente de los valores liberales como la igualdad de derechos y de la emancipación política, especialmente el sufragio femenino. Este feminismo se conoce generalmente como feminismo de la “primera ola”. Durante el decenio de 1960, sin embargo, surgió un sector más radical y militante del movimiento feminista que se llamó el movimiento de liberación femenino. En cierto sentido la idea de la “liberación de las mujeres” vino a referirse a cualquier acción que mejorara la condición de las mujeres. No obstante, al mismo tiempo, el empleo del término “liberación” indica un análisis

más radical, incluso revolucionario de la opresión femenina y el desarrollo de una forma nueva de la política. Son estas teorías radicales las que han prestado su carácter singular al feminismo de la “segunda ola”.

Las feministas radicales difieren de sus predecesoras al creer que las mujeres no se encuentran en desventaja sólo por una falta de derechos y oportunidades o por la desigualdad económica, sino que se enfrentan a un sistema de opresión de género que invade todos los aspectos de la vida, el político, el económico, el moral, el social, el sexual y el personal. Este sistema de opresión se describe con frecuencia como “patriarcado”, que significa “el gobierno del padre” pero que se utiliza normalmente para describir el dominio de los hombres sobre las mujeres y sobre la sociedad en su conjunto. Para las feministas radicales como Kate Millett (véase pág. 86) el patriarcado ha sido una constante social que se encuentra en todas las sociedades, las contemporáneas y las históricas. Además el patriarcado es la forma más ubicua y básica de la opresión política ya que la desigualdad de género es más profunda que la explotación de clase, la discriminación racial, etc. Propugnar la “liberación de las mujeres” es por tanto no solamente pedir una reforma política sino una revolución social, cultural y personal: el derrocamiento del patriarcado.

Las feministas radicales han hecho hincapié en el grado en el que el patriarcado echa raíces en el proceso de la dominación cultural. En *Actitudes patriarcales* ([1970] 1987) Eva Figes pone de relieve la prevalencia de las actitudes y los valores patriarcales en la cultura, la filosofía, la moral y la religión contemporáneas. La *Política sexual* ([1970] 1995) de Kate Millett subraya el carácter sexista y hasta misógino de gran parte de la literatura contemporánea y analiza el proceso de “condicionamiento” por el que desde muy tempranas edades se trata de que los niños y las niñas adopten identidades de género muy específicas. Desde el punto de vista de Millett la dominación masculina se reproduce en cada generación por la “institución patriarcal principal” de la familia que prepara sistemáticamente a los chicos para la función de la dominación y acostumbra a las chicas a la de subordinación. Por este motivo es por el que las feministas contemporáneas insisten en que “lo personal es político”. Como mínimo el objetivo de la liberación significa el replanteamiento de las funciones tradicionales en el seno de la familia y la redistribución de las tareas domésticas y de crianza de los niños. Para algunas feministas radicales también puede exigir la abolición de la familia y una revolución social completa. Esta revolución, si embargo, no solamente afecta a cuestiones económicas, sociales y políticas sino que también abre la perspectiva del desarrollo personal y, sobre todo, de la realización sexual.

La idea de la “liberación sexual” procede de los escritos del psiquiatra austriaco y fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud (1856-1939). La obra de Freud se caracteriza entre otras cosas por la importancia que otorga a la función de la sexualidad o lo que él llamaba el “principio del placer”. Desde su punto de vista el deseo de gratificación sexual es el más poderoso de todos los impulsos humanos y las otras actividades, como el trabajo, el deporte o las inquietudes intelectuales no son más que el resultado de energía sexual

sublimada. Para Freud la sublimación no es más que el fundamento mismo de una sociedad ordenada y civilizada: sin ella los seres humanos no harían otra cosa que buscar la satisfacción sexual sin límites, haciendo a un lado todas las demás consideraciones. Algunos pensadores posteriores, sin embargo, extraerían conclusiones más radicales del trabajo de Freud.

Uno de los discípulos de Freud, Wilhelm Reich (1897-1957), inventó el término de “política sexual” para describir lo que creía que era una lucha en la sociedad entre la libertad y la autoridad. Reich sostenía que, al orientar erróneamente la energía sexual, que era la fuerza vital desde su punto de vista, las estructuras autoritarias que conforman la sociedad moderna provocan daños psíquicos y son fuente de infelicidad personal. En *La función del orgasmo* ([1948] 2003) Reich abogaba por la libertad sexual irrestricta y al final de su vida sostenía que había inventado un mecanismo que podía capturar y acumular la fuerza vital sexual, llamada “orgón” extrayéndola del medio ambiente y acumularla. Herbert Marcuse (véase pág. 316) también propone la idea de la liberación sexual. En *Eros y civilización* ([1955] 2003) formuló un ataque devastador a la sociedad contemporánea dando la vuelta a las propuestas de Freud. Desde la perspectiva de Marcuse la sociedad industrial moderna se caracteriza por la “represión sexual” impuesta no por la necesidad de que haya un orden social sino por el deseo del capitalismo de disponer de una fuerza de trabajo disciplinada y obediente. Marcuse sostiene que hay una base biológica para el socialismo en la forma de la necesidad de liberar el instinto sexual y libidinal del capitalismo represivo. En último término la liberación sexual implica la resexualización del cuerpo completo y el redescubrimiento de lo que Freud había llamado la “perversidad polimorfa”.

Estas ideas han tenido considerable influencia sobre aquellas secciones del movimiento femenino que ven el patriarcado como un sistema completo de subordinación femenina. En otras palabras, el patriarcado se refleja no solamente en la sujeción social y política de las mujeres sino también en su represión sexual. En *La mujer eunuco* ([1970] 2004) Germaine Greer sostiene que la dominación masculina ha tenido un efecto devastador sobre la calidad de la vida personal de las mujeres. El mito cultural del “eterno femenino” ha “castrado” efectivamente a las mujeres al exigir que sean criaturas pasivas, sometidas, y asexuales. Como resultado de ello la liberación de las mujeres vendría marcada por la emancipación personal y sexual en el sentido de que por primera vez serían capaces de buscar su propia satisfacción como seres humanos activos y autónomos. Los movimientos gay y lésbico han formulado ideas similares. Por ejemplo las lesbianas radicales han señalado a veces lo que desde su punto de vista son las inadecuaciones de las relaciones heterosexuales. Sostienen que el sexo heterosexual es implícitamente opresivo porque la penetración es un símbolo de la dominación masculina. También la naturaleza de la sexualidad de las mujeres ha sido objeto de análisis y debate. Por ejemplo, en su ensayo “El mito del orgasmo vaginal” (1973), Anne Koedt rechaza la noción freudiana de que únicamente por medio del coito pueden las mujeres experimentar un

orgasmo “maduro”, poniendo de manifiesto en su lugar, en cambio, la importancia del clítoris en el logro de la satisfacción sexual femenina.

La política de la liberación

En el decenio de 1960 “liberación” era una reclamación no sólo en nombre de grupos específicos —pueblos coloniales, mujeres, gays y lesbianas— sino también en relación con el conjunto de la sociedad. La petición de liberación era el grito unificador de una amplia serie de grupos clasificados genéricamente como nueva izquierda. Aunque la nueva izquierda carecía de coherencia teórica y organizativa y abarcaba movimientos tan dispares como el feminismo, el ecologismo, el activismo estudiantil y las protestas en contra de la guerra del Vietnam, se distinguía por su común rechazo a las alternativas de la “vieja izquierda”. Se consideraba que el socialismo estatal de estilo soviético en Europa oriental era autoritario y opresivo; se pensaba que la socialdemocracia occidental, irremediablemente comprometida con el capitalismo, carecía de visión y principios. Por el contrario, la nueva izquierda adoptaba un estilo radical de activismo político que ensalzaba las virtudes de la participación popular y la acción directa. El carácter revolucionario de este nuevo estilo político se reveló claramente en los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, la rebelión de estudiantes y jóvenes trabajadores que duró un mes.

Muchos en la nueva izquierda se sentían atraídos por el carácter revolucionario del pensamiento marxista pero se esforzaron por remodelarlo y revisarlo para hacerlo aplicable a las sociedades industriales avanzadas que habían alcanzado un alto nivel de riqueza. Así como los marxistas ortodoxos habían elaborado una crítica económica, subrayando la importancia de la explotación, la desigualdad económica y la guerra de clases, la nueva izquierda, influida por la teoría crítica y las ideas anarquistas hacían hincapié en la forma en que el capitalismo había producido un sistema de dominación ideológica y cultural. En consecuencia el enemigo ya no era simplemente el sistema de clase o un Estado represivo sino “el sistema”, un proceso de represión que todo lo abarca y que actúa a través de la familia, el sistema educativo, la cultura convencional, el trabajo, la política, etc. En este contexto, la “liberación política” viene a significar nada menos que una negación de la sociedad existente, una ruptura radical o, como Marcuse lo describía, “un salto en el reino de la libertad, una ruptura total”. Una vez más la “liberación” anunciaba la perspectiva de la revolución cultural, personal y psicológica y no solamente un cambio político. Al propio tiempo dibujaba la imagen de una sociedad futura completamente satisfactoria y de realización personal.

La teoría crítica

La teoría crítica se refiere al trabajo de la llamada Escuela de Frankfurt, el Instituto de Investigación Social que se estableció en Frankfurt en 1923, se mudó a los Estados Unidos en el decenio de 1930 y se reestableció en Frankfurt a comienzos del decenio de 1950. El instituto se disolvió en 1969. Se pueden identificar dos fases en el desarrollo de la teoría crítica. La primera se asocia con los teóricos que dominaban el trabajo del instituto en la preguerra y los primeros años de la postguerra, especialmente Horkheimer, Adorno y Marcuse. La segunda fase surge con la obra del más importante exponente de la teoría crítica, Habermas.

La teoría crítica no es ni ha sido nunca un cuerpo unificado de trabajo. Sin embargo, hay ciertos temas generales que tienden a distinguir a los pensadores de Frankfurt como una escuela. La inspiración intelectual y política original de la teoría crítica es el marxismo (véase pág. 106). Sin embargo los teóricos críticos rechazan el estalinismo, critican el determinismo y las tendencias científicas del marxismo ortodoxo y están desengañados por el fracaso de las predicciones de Marx acerca del colapso inevitable del capitalismo. Los pensadores de Frankfurt elaboran una forma de neomarxismo que se concentra sobre todo en el análisis de la ideología más que en la economía y no consideran ya al proletariado como el agente revolucionario. Al mismo tiempo mezclan los hallazgos de Marx con las ideas de pensadores como Kant (véase pág. 142), Hegel (véase pág. 82) Weber y Freud. La teoría crítica se caracteriza por el intento de ampliar la noción de crítica a todas las prácticas sociales, vinculando la investigación social sustantiva con la filosofía. Al hacerlo así no solamente va más allá de los principios y la metodología clásicos del marxismo sino que toca una serie de disciplinas distintas, entre ellas la economía, la sociología, la filosofía, la psicología y la crítica literaria.

La teoría crítica, sin embargo, también ha suscitado críticas. A la primera generación de pensadores de Frankfurt en concreto se la critica por formular una teoría de la transformación social que a menudo se distancia de la lucha social real. Al propio tiempo se la acusa de exagerar la capacidad del capitalismo de absorber las fuerzas de oposición y de infravalorar las tendencias críticas en la sociedad capitalista. Por otro lado la teoría crítica ha aportado importantes hallazgos políticos y sociales gracias al entrecruzamiento de disciplinas académicas y al puente tendido entre el marxismo y la teoría social convencional. También ha proporcionado una perspectiva fértil e imaginativa desde la que cabe explorar los problemas y contradicciones de la sociedad existente.

Autores clave

Max Horkheimer (1895-1972). Filósofo y psicólogo social alemán. Horkheimer fue pionero en el enfoque interdisciplinario que sería característico de la teoría crítica. Su preocupación esencial es analizar los mecanismos psíquicos e ideológicos por medio de los cuales las sociedades de clase contienen el conflicto. Explica el totalitarismo en términos de las tendencias psicológicas, raciales y políticas del capitalismo liberal y sostiene que el advenimiento de la “sociedad de masas” y el predominio de la “industria cultural” han hecho irrelevantes las viejas divisiones ideológicas y amenazan con subordinar de modo permanente la libertad individual. Las obras principales de Horkheimer incluyen *Estudios sobre la autoridad y la familia* (con Erich Fromm) (1936), *Dialéctica de la Ilustración* (con Theodor Adorno) (1944) y *El eclipse de la razón* (1974).

Herbert Marcuse (1898-1979). Filósofo político y teórico social alemán. Marcuse presenta la sociedad industrial avanzada como un sistema general de represión que elimina el razonamiento y el debate y absorbe todas las formas de oposición. En contra de esta “sociedad unidimensional” sostiene la perspectiva declaradamente utópica de la liberación personal y sexual dependiendo no de la clase obrera convencional como fuerza revolucionaria sino de grupos como los estudiantes, las minorías étnicas, las mujeres y los trabajadores del mundo en desarrollo. Marcuse ejerció una gran influencia sobre la nueva izquierda en el decenio de 1960. Sus obras más importantes incluyen *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* ([1955] 2003) y *El hombre unidimensional* (2005).

Theodor Adorno (1903-1969). Filósofo, sociólogo y musicólogo alemán. Adorno hizo aportaciones importantes a la crítica de la cultura de masas. Conjuntamente con Horkheimer elaboró una nueva teoría socio-cultural que se centra en los avances de la “razón instrumental” antes que en la idea marxista de la lucha de clases. Adorno interpreta la cultura y la comunicación de masas como instrumentos políticos por medio de los cuales se imponen en la sociedad las ideologías dominantes produciendo conformismo y paralizando el pensamiento y el comportamiento individuales. También ayudó a elaborar la base teórica de una teoría psicológica del autoritarismo. Los escritos más conocidos de Adorno incluyen: *La personalidad autoritaria* (1950), *Mínima Moralía* (1951) y *Dialéctica negativa* (1966).

Jürgen Habermas (1929 -). Filósofo y teórico social alemán. Habermas es el principal exponente de la “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt. El trabajo de Habermas versa sobre epistemología, la dinámica del capitalismo tardío, la naturaleza de la racionalidad y la relación entre la ciencia social y la filosofía. Ha subrayado las tendencias de crisis en la sociedad capitalista que resultan de las tensiones entre la acumulación de capital y la democracia. Su análisis de la racionalidad ha desembocado en una teoría de la “acción comunicativa”. Las obras principales de Habermas incluyen *Hacia una sociedad racional* (1970), *Crisis de legitimidad del capitalismo tardío* (1975) y *Teoría de la acción comunicativa* (1984).

Bibliografía de ampliación

- Bottomore, T. *The Frankfurt School*. Londres: Horwood, 1984.
Held, D. *Introduction to Critical Theory*. Londres: Hutchinson, 1980.
Jay, M. *La Imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1988.

Herbert Marcuse es quizá el pensador más influyente de la nueva izquierda. No solamente elabora una crítica biológica del capitalismo en términos de represión sexual sino que también trata de explicar cómo la sociedad convencional ha conseguido esquivar con eficacia la crítica y el cuestionamiento. En *El hombre unidimensional* (2005) sostiene que, lejos de ser tolerante y democrática, la civilización industrial avanzada tiene un carácter totalitario. La capacidad del capitalismo tardío de “dar buenos resultados” mediante un progreso tecnológico sin fin ha convertido a los seres humanos en meros consumidores que no piensan ni cuestionan nada, creando una “sociedad sin oposición”. Para Marcuse “liberación” significa liberación de la “servidumbre confortable” de la sociedad opulenta no mediante una retirada en una especie de ascetismo de mundo interior sino a través del redescubrimiento de necesidades y satisfacciones “verdaderamente” humanos. Marcuse es muy crítico también con las libertades democráticas liberales de las sociedades occidentales. Desde su punto de vista la batería de derechos individuales y libertades de las que están tan orgullosas las sociedades liberales no son más que “tolerancia represiva”. Al dar la impresión de que hay elección y libertad individual sin que se ofrezca a los seres humanos la perspectiva de la verdadera realización las sociedades occidentales se limitan a crear una forma de opresión seductora e impositiva.

Dado que la sociedad convencional se considera un “sistema” represivo la liberación requiere la creación de una cultura enteramente nueva y un estilo de vida alternativo, o sea una “contracultura”. Uno de los rasgos distintivos de la nueva izquierda es una voluntad por respaldar y apoyar movimientos culturales y sociales que rechazan en lo esencial la “sociedad tecnocrática represiva”. Esto es evidente en el surgimiento del feminismo radical y en el crecimiento del ecologismo (véase pág. 223). Del mismo modo se da un mayor interés por las sociedades y valores no occidentales. En algunos casos dicho interés se manifiesta en apoyo a las luchas de liberación nacional en el mundo en desarrollo y en otros lleva al interés en el misticismo oriental bajo la forma del hinduismo, el budismo, el taoísmo y el zen. De modo análogo se da una actitud más favorable al uso de las drogas que “expanden la conciencia”, respaldado por escritores como Aldous Huxley (1894-1963) y Timothy Leary. Dentro de la contracultura del decenio de 1960 reinaba una ética abiertamente permisiva distinta de la tolerancia liberal que prevalecía en la sociedad convencional. Aunque estos movimientos tenían sobre todo un carácter social, cultural e incluso religioso muchos en la nueva izquierda los consideraban intensamente “políticos” ya que constituían una forma de resistencia a una civilización esencialmente represiva.

De este modo los enfoques y movimientos contraculturales proporcionaban las bases para la sociedad liberada del futuro.

Como sucede con otras formas de liberación, la liberalización política tiene una importante dimensión psicológica. Así queda claramente expresado en la obra de psiquiatras como R. D. Laing (1927-1989) y David Cooper que bautizaron su trabajo como “antipsiquiatría”. Especialmente influyentes en el decenio de 1960 y primeros años del de 1970 ambos estaban interesados en cuestionar el entendimiento convencional sobre la enfermedad mental. Desde su punto de vista es la sociedad más que el individuo la que está “enferma” por cuanto se ha acabado considerando “normal” la represión social, personal y sexual. Según ellos la gente clasificada como “enferma mental” no está loca sino que se trata de gente que sigue luchando por defender su cordura en un mundo enfermo. En este sentido la psiquiatría convencional, preocupada con la “curación” de enfermedades mentales y la devolución de los enfermos a una sociedad normal se puede considerar como positivamente opresiva. Desde el punto de vista de algunos antipsiquiatras como David Cooper (1967) la familia se encuentra en el centro de este sistema de represión que impone conformidad y obediencia en los niños, preparándolos para las demandas de un mundo de locos. Desde la perspectiva de la antipsiquiatría la “liberación” significa el establecimiento de la autonomía personal, un objetivo que sólo puede establecerse cuando la familia se haya abolido por entero conjuntamente con otras instituciones de la sociedad convencional.

Resumen

1. En su sentido más elemental la libertad significa ausencia de constricciones y restricciones. Pocos creen sin embargo que la libertad deba ser absoluta pues reconocen la distinción entre libertad y libertinaje. No obstante no está claro si la libertad se convierte en libertinaje cuando se abusa de los derechos, se hace daño a terceros o cuando esa libertad se comparte de modo desigual.
2. Aunque sea posible una definición formal, neutral, de la libertad se han propuesto concepciones negativas o positivas de ella. La concepción negativa significa no interferencia, la ausencia de constricciones individuales que habitualmente son la ley o algún tipo de constricción física. La libertad positiva se concibe como autonomía o autodominio, como autodesarrollo personal y alguna forma de libertad “interior”.
3. La tolerancia quiere decir que se permite algo, que se está dispuesto a que haya acciones u opiniones con las que uno no está de acuerdo. Se puede defender por razón de la intimidad, el desarrollo personal y por la creencia de que fomentará el progreso y la armonía social. Cabe no obstante imponer límites a la tolerancia cuando amenace la cohesión social, la seguridad de grupos especiales o proporcione una plataforma para el extremismo político.
4. La liberación consiste en una idea radical de la libertad: el derrocamiento de un sistema omnipresente de opresión que ofrece la perspectiva de una satisfacción personal completa. En el siglo XX los movimientos de liberación han luchado contra la dominación colonial, contra la opresión sexual y racista y contra la manipulación que lo afecta a todo y existe en todas las sociedades avanzadas.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1996.
- Gray, J. y Pelczynski, Z. (Eds.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres Athlone, 1984.
- Harris, H. *National Liberation*. Harmondsworth: Penguin, 1990 y Nueva York: St. Martin's Press, 1991.
- King, P. *Toleration*. Londres: Frank Cass, 1998.
- Marcuse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. Sevilla: Doble J, 2009.
- Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Londres: Macmillan and Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1991.
- Miller, D. (Ed.) *Liberty*. Oxford University Press, 1991.
- Millett, K. *Política Sexual*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Wolff, R. P., Marcuse, H. y Moore, B. *A Critique of Pure Tolerance*. Londres: Cape and Boston MA: Beacon, 1969.

CAPÍTULO 10

LA IGUALDAD, LA JUSTICIA SOCIAL Y EL BIENESTAR

Introducción.
La igualdad.
La justicia social.
El bienestar.
Resumen.
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

La idea de igualdad quizá sea el rasgo definitorio del pensamiento político moderno. En tanto que los pensadores antiguos y medievales daban por supuesto que la jerarquía es natural o inevitable, los modernos parten de la idea de que todos los seres humanos tienen igual valor. No obstante pocos principios políticos son tan polémicos como el de igualdad o polarizan la opinión de modo tan rotundo. Muchos autores por ejemplo han visto el espectro político clásico, la distinción entre la izquierda y la derecha, como un reflejo de actitudes diferentes respecto a la igualdad. Con todo hay un sentido en el que hoy somos todos igualitarios. El avance del igualitarismo ha sido tan fulminante que pocos pensadores modernos, si es que hay alguno, dejarán de suscribir alguna de sus formas ya sea en relación con los derechos legales, la participación política, las ocasiones vitales u oportunidades o lo que sea. La batalla moderna en torno a la igualdad por tanto no se libra entre quienes apoyan el principio y quienes lo rechazan sino entre diferentes criterios acerca de dónde, cómo y a qué ha de aplicarse la igualdad.

La cuestión de la igualdad ha suscitado un debate especialmente intenso al aplicarse a la distribución de la riqueza o el ingreso en la sociedad, esto es, lo que se entiende habitualmente por “justicia social”. ¿Cómo debe repartirse el pastel de los recursos de una sociedad? En tanto que algunos sostienen que es deseable una distribución igual o, al menos, más igualitaria, otros creen que la justicia requiere que las diferencias naturales entre los seres humanos se vean reflejadas en el modo en que la sociedad los trata. Las cuestiones acerca de la justicia social, sin embargo están invariablemente vinculadas al tema del bienestar. En casi todas las partes del mundo la causa de la igualdad y la justicia social viene asociada con llamamientos en pro de algún tipo de bienestar social. Durante el siglo XX surgió un “consenso del bienestar” que vio la provisión de bienestar como el fundamento de una sociedad estable y armónica. Desde fines del siglo XX, sin embargo, dicho consenso se ha roto poniendo al bienestar en el centro de una agria disputa ideológica que, en muchos aspectos recuerda batallas anteriores acerca de la igualdad. ¿Cuáles son los atractivos del Estado del bienestar? ¿Y por qué se critica hoy de modo tan estridente el principio del bienestar?

LA IGUALDAD

El uso más temprano del término “igual” que todavía se emplea mucho en el lenguaje cotidiano, se refería a unas características físicas idénticas. En este sentido dos copas pueden contener cantidades “iguales” de agua, un corredor “igual” la plusmarca mundial de cien metros y el precio de una botella de vino caro puede igualar el de un aparato de televisión. No obstante en la teoría política se traza una clara distinción entre la igualdad e ideas como “uniformidad”, “identidad” y “mismidad”. Aunque los críticos de la igualdad hayan tratado a veces de facilitarse la tarea al reducir la igualdad a la simple uniformidad, vinculándola así con la regimentación y la ingeniería social, ningún pensador político serio ha propugnado jamás la igualdad *absoluta* en todas las cosas. La igualdad no es la enemiga de la diversidad humana ni tampoco su objetivo es hacer a todo el mundo parecido. Es más los igualitarios (del francés *égalité*) pueden aceptar el carácter único de cada ser humano y quizá también reconocer que la gente nace con talentos, capacidades y atributos distintos, etc. Su objetivo, sin embargo, es establecer las condiciones legales, políticas y sociales en las que las personas serán capaces de vivir vidas igualmente valiosas y satisfactorias. En otras palabras, la igualdad no se refiere a una uniformidad absoluta sino a la “nivelación” de aquellas condiciones de la existencia social que se piensa son esenciales para el bienestar humano. Sin embargo la igualdad corre peligro de degenerar en una mera consigna política a menos que sea posible contestar a la pregunta de “igualdad ¿de qué?” ¿En qué debe la gente ser igual, cuándo, cómo, dónde y porqué?

La igualdad es un concepto muy complejo y hay tantas formas de igualdad como modos de comparar las condiciones de la existencia humana. Por ejemplo es posible hablar de igualdad moral, jurídica, política, social, sexual, racial, etc. Además el principio de igualdad ha revestido una serie de formas las más importantes de las cuales son la igualdad formal, la de oportunidades y la de resultados. Aunque las ideas de igualdad de oportunidades e igualdad de resultados procedan de un compromiso originario con la igualdad formal, hay veces en que apuntan en direcciones muy distintas. Por ejemplo los partidarios de la igualdad formal pueden denunciar la igualdad de oportunidades cuando ésta implique discriminación a favor de los pobres o los desfavorecidos. De modo análogo los partidarios de la igualdad social pueden atacar la noción de igualdad de oportunidades dado que equivale al derecho de ser desigual. En consecuencia el igualitarismo comprende una amplia gama de puntos de vista y su carácter político es objeto de profundos desacuerdos.

La igualdad formal

La primera noción de igualdad que tuvo un impacto en el pensamiento político es lo que puede llamarse “igualdad fundacional” que supone que todas las personas son iguales en virtud de una esencia humana compartida. Esta idea surge de las teorías de los derechos naturales que dominaron el pensamiento político en los siglos XVII y XVIII. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos, por ejemplo, dice que “todos los hombres han sido creados iguales” y la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano sostiene que “los hombres nacen y viven en igualdad de derechos”. Sin embargo, ¿qué forma de igualdad consagran estas declaraciones tan grandilocuentes? Desde luego no constituyen descripciones de la condición humana puesto que el siglo XVIII fue un periodo de enormes privilegios sociales y gran desigualdad económica. Eran afirmaciones normativas acerca del valor moral de cada vida humana. Los seres humanos son “iguales” en el simple sentido de que son todos “humanos”. Han “nacido” o han sido “creados” iguales. Son “iguales a los ojos de Dios” Pero ¿qué significa en la práctica esta forma de igualdad?

En los comienzos del periodo moderno la igualdad fundacional no se asociaba en absoluto con la idea de la igualdad de oportunidades y mucho menos con la noción de riqueza y posición social iguales. Escritores como John Locke (véase pág. 304) no veían contradicción alguna en suscribir la idea de que “todos los hombres han sido creados iguales” al tiempo que defendía el derecho absoluto de propiedad privada y la limitación del derecho de sufragio a los propietarios, por no hablar de la exclusión del conjunto del sexo femenino de la categoría de “seres humanos”. Los “hombres” son iguales únicamente en el sentido de que todos los seres humanos poseen idénticos derechos naturales, como quiera que estos se definan. La idea de que todos los seres humanos son poseedores de derechos iguales es la base de lo que habitualmente se llama “igualdad formal”. La igualdad formal presume que, en virtud de su humanidad común, cada persona tiene derecho a que se la trate por igual por las normas de la práctica social. Como tal es una norma procedimental la que concede a cada persona igual libertad para actuar como quiera y a hacer de su vida lo que sea capaz de hacer sin consideración a las oportunidades, recursos o riquezas con los que hayan empezado.

La manifestación más evidente y quizá la más importante de la igualdad formal es el principio de igualdad jurídica o “igualdad ante la ley”. Según este principio la ley debe tratar a cada persona como un individuo con independencia de su condición social, religión, raza, color, género etc. En este sentido la justicia tiene que ser “ciega” para todos los factores que no sean relevantes al caso que se juzga, esto es, las pruebas presentadas. La igualdad jurídica es, por tanto, el fundamento del imperio de la ley, estudiado en el Capítulo 6. El imperio de la ley trata de asegurar que todos los comportamientos, el de los ciudadanos privados y los funcionarios públicos se ajustan al marco de la ley y sólo de la ley. En los Estados Unidos esto se refleja en el principio constitucional de la

“protección igual” según el cual en circunstancias similares la gente debe ser tratada de forma similar. Este principio se empleó en defensa de la causa de los derechos civiles, especialmente en el caso *Brown v. Board of Education* del Tribunal Supremo en 1954, que declaró que la segregación racial en los colegios estadounidenses es inconstitucional.

El principio de la igualdad formal, sin embargo, es esencialmente negativo. Se reduce en gran medida a la tarea de erradicar privilegios especiales. Tal cosa es evidente en el hecho de que los llamamientos en pro de la igualdad formal se hicieron en primer lugar en la esperanza de romper la jerarquía de dignidades y estamentos que había sobrevivido desde los tiempos feudales. Su enemigo era el privilegio aristocrático. Ello explica asimismo porqué la igualdad formal encuentra casi universal aprobación y cuenta con apoyo de los conservadores (véase pág. 165) y los liberales (véase pág. 50) así como los socialistas. Es más se trata de una forma de igualdad que raramente se piensa esté necesitada de justificación: los privilegios concedidos a una clase de personas por razón de “accidentes de nacimiento” como el género, el color, el credo o la religión se consideran hoy como simple hipocresía o prejuicio irracional. Así fue en la condena mundial del sistema del apartheid en Sudáfrica. No obstante muchos consideran que la igualdad formal es una noción muy limitada, una que, dejada a sí misma, puede ser incapaz de generar una igualdad verdadera. Por ejemplo la igualdad jurídica otorga a cada cual un igual derecho a comer en un restaurante caro en el sentido de que no se excluye a nadie por razón de su raza, color, credo, género o lo que sea, pero no tiene en cuenta en absoluto su capacidad para ejercer tal derecho, esto es, su dinero. Esto es lo que quería decir el novelista francés Anatole France cuando en *El lirio rojo* ridiculizaba “la igualdad majestuosa de la ley que prohíbe por igual al rico y al pobre robar pan y dormir bajo los puentes”.

Estas limitaciones pueden verse en relación con la igualdad racial y sexual. La igualdad formal exige que nadie se vea desfavorecido por razón de su raza o género y, por tanto, es consistente con leyes que prohíban dicha discriminación. Sin embargo la sola prohibición de la discriminación racial no contrarresta necesariamente el racismo culturalmente implantado o “institucionalizado” ni tampoco evita las desventajas económicas y sociales que puedan sufrir las minorías raciales. Karl Marx (véase pág. 417) aborda este problema en su ensayo “Sobre la cuestión judía” ([1844] 1967). Marx desdeña los intentos de conseguir la “emancipación política” de los judíos mediante el logro de iguales derechos y libertades y, en su lugar, aboga por la “emancipación humana”, esto es, la emancipación no solamente de los judíos sino de todo el pueblo frente a la tiranía de la opresión de clase. Los marxistas admiten que el capitalismo ha implantado una forma de igualdad por la que el mercado juzga a la gente no según su rango social o cualquier otra peculiaridad individual sino solamente en función de su valor de mercado. Sin embargo la existencia de la propiedad privada genera diferencias que aseguran que las personas tienen valores de mercado muy diferentes. Este es el motivo por el que los marxistas consideran que la igualdad jurídica es igualdad “de mercado” o “burguesa” y sostienen que

actúa como poco más que una fachada que sirve para ocultar la realidad de la explotación y la desigualdad económica.

La lucha por la igualdad sexual también ha incluido el llamamiento a favor de la igualdad jurídica o los “derechos iguales”. Las primeras feministas, como Mary Wollstonecraft y J. S. Mill (véase pág. 292) proponen sus argumentos en el marco del individualismo liberal: desde su punto de vista el género es irrelevante para la vida pública porque cada “persona” tiene los mismos derechos en la educación, la ley, la política, etc. Wollstonecraft, por ejemplo, sostiene que se debe juzgar a las mujeres como seres humanos, “con independencia de su diferencia de sexo”. Sin embargo, aunque las mujeres hayan recorrido un largo trecho para conseguir la igualdad “formal” con los hombres en muchas sociedades modernas todavía persisten significativas desigualdades culturales, sociales y políticas. Por ello muchas feministas modernas (véase pág. 85) se inclinan por superar la idea liberal de los derechos iguales para sostener nociones de igualdad más radicales. Las feministas socialistas, por ejemplo, tratan de implantar una mayor igualdad social. Ponen de relieve las desigualdades económicas que permiten a los hombres ser quienes “traen el pan a casa” mientras que las mujeres siguen siendo amas de casa no pagadas u ocupan puestos de trabajo de escasa paga y bajo prestigio social. Por su parte las feministas radicales sostienen que la igualdad formal es inadecuada porque sólo se aplica a la vida pública e ignora el hecho de que el patriarcado, el gobierno del varón, echa sus raíces en la estructura desigual de la familia y la vida personal. Una igualdad sexual verdadera, por tanto, exige que las mujeres no solamente disfruten de igualdad de derechos sino que sean iguales a los hombres en la vida económica, social y doméstica.

Mary Wollstonecraft (1759-1797)

Teórica social y feminista británica. Atraída a la política radical por la Revolución francesa, Wollstonecraft formaba parte de un círculo creativo e intelectual que incluía a su marido, el anarquista William Godwin (véase pág. 380). Murió al dar a luz a su hija Mary quien más tarde se casó con el poeta Shelley y escribió *Frankenstein*.

Wollstonecraft elaboró la primera crítica feminista sistemática unos cincuenta años antes del surgimiento del movimiento por el sufragio femenino. Su feminismo, influido por el liberalismo lockeano así como por el radicalismo democrático de Rousseau (véase pág. 276), incluso aunque objetaba a la exclusión de las mujeres de la ciudadanía en la obra del ginebrino, se caracteriza por su creencia en la razón y en un compromiso humanista radical con la igualdad. En *Vindicación de los derechos de los hombres* (1790) critica las estructuras y prácticas del gobierno británico desde el punto de vista de los que llama “derechos de la humanidad”. Su obra más conocida es *Vindicación de los derechos de la mujer* ([1792] 2005) en la que hacía hincapié en la igualdad de derechos de las mujeres sobre la base de la noción de “personalidad”. Sostiene que la “distinción por razón del sexo” cada vez será menos importante en la vida política y social a medida que las mujeres accedan a la educación y sean tratadas como criaturas racionales por derecho propio. Sin embargo el trabajo de Wollstonecraft no solamente subraya la importancia de los derechos civiles y políticos sino que también elabora un análisis más complejo de las mujeres como objetos y sujetos de deseo y presenta asimismo la esfera doméstica como un modelo de comunidad y orden social.

La igualdad de oportunidades

A menudo se piensa que la noción más radical de igualdad de oportunidades se sigue naturalmente de la idea de la igualdad formal. A pesar de que haya vínculos entre ambas tienen consecuencias muy diferentes y, como se verá más adelante, una aplicación consistente de la igualdad de oportunidades puede manifestar el peligro de violar el principio de igualdad formal. La idea de igualdad de oportunidades puede encontrarse en los escritos de Platón (véase pág. 42) quien propone que la posición social se base estrictamente sobre la habilidad y el esfuerzo personales y que el sistema educativo ofrezca a todos los niños una oportunidad igual de realizar sus talentos. Este concepto está respaldado por las ideologías modernas y lo sostienen como principio fundamental los partidos políticos de casi todas las orientaciones. Los socialdemócratas (véase pág. 346) y los liberales modernos creen que la igualdad de oportunidades es el fundamento de la justicia social y los conservadores modernos, últimos conversos de la

causa, ensalzan ahora las virtudes de lo que llaman una “sociedad sin clases”, lo que quiere decir una sociedad basada en el esfuerzo individual y no, como Marx empleaba el término, una basada en la propiedad colectiva.

La igualdad formal presta atención a la posición que ocupa la gente bien como seres humanos o a los ojos de la ley. No se refiere a sus “oportunidades”, las circunstancias en las que viven y las posibilidades y perspectivas de que disponen. La igualdad de oportunidades se ocupa principalmente de las condiciones iniciales, del punto de partida en la vida. Con frecuencia se emplean metáforas deportivas para transmitir este sentido como “punto igual de partida” en la vida o que la vida deba vivirse en un “campo de juego al mismo nivel”. Sin embargo reducir la igualdad a las condiciones iniciales de la vida puede tener consecuencias radicalmente desigualitarias. Los partidarios de la igualdad de oportunidades no esperan que los corredores terminen la carrera en línea simplemente porque salieron de los puntos de partida al mismo tiempo. Es más, a ojos de muchos precisamente el “comienzo igual” de la carrera es lo que legitima su resultado desigual y la diferencia entre perder y ganar. El rendimiento desigual puede atribuirse a las diferencias en las habilidades naturales. En efecto el principio de igualdad de oportunidades viene a resultar en una “oportunidad igual de ser desigual”. Esto se debe a que el concepto distingue dos tipos de igualdad, una aceptable y la otra inaceptable. La desigualdad natural que surge de los talentos y habilidades personales así como del trabajo duro etc. se considera inevitable o moralmente “justa”. En palabras de Margaret Thatcher, hay un “derecho a ser desigual”. Sin embargo las desigualdades alimentadas por las circunstancias sociales, como la pobreza, la falta de hogar, el desempleo son moralmente “injustas” porque permiten a algunos comenzar la carrera de la vida a mitad del trayecto mientras que otros competidores quizá aún no hayan llegado al estadio.

La igualdad de oportunidades apunta a un ideal desigualitario pero muy especial: una sociedad meritocrática. El término meritocracia fue acuñado por Michael Young (1958) para describir el gobierno de una élite intelectual y con talento. El mérito se definía como CI (cociente intelectual) + esfuerzo, si bien Young empleaba el término satíricamente. En una sociedad meritocrática tanto el éxito como el fracaso son logros “personales” que reflejan el hecho simple de que mientras unos nacen con habilidades y una disposición a trabajar con empeño, otros carecen de talento o son perezosos. Esta desigualdad no solamente está moralmente justificada sino que supone un poderoso incentivo al esfuerzo individual al animar a la gente a realizar el talento que posea. No obstante la idea de la meritocracia descansa en buena medida en la capacidad para distinguir entre las causas “naturales” y las “sociales” de la desigualdad. Los psicólogos Hans Eysenck (1973) y Arthur Jensen (1980) han defendido la causa de la desigualdad natural y han propugnado el empleo de pruebas de CI que, según ellos, pueden medir la inteligencia innata. Esta idea es la que impulsó la implantación de una selección en los colegios de Gran Bretaña, el

llamado examen “once y más”¹. En la práctica, sin embargo, el rendimiento en tales pruebas y exámenes refleja la influencia de una amplia gama de factores sociales y culturales que contaminan cualquier cálculo de capacidad “natural”. La selección en las escuelas británicas, por ejemplo, producía un sesgo claro a favor de los niños de clase media cuyos padres habían tenido buenos resultados en la escuela a su vez. El problema es que si no cabe separar el talento natural de las influencias sociales puede que haya que abandonar la idea misma de la “desigualdad natural”. Además si no cabe considerar la riqueza y la posición social como logros personales es posible que la noción de igualdad de oportunidades tenga que dar paso a un concepto de igualdad más radical.

No obstante el atractivo de la igualdad de oportunidades es poderoso. En especial ofrece la perspectiva de maximizar una libertad igual para todos. En términos simples la igualdad de oportunidades significa la remoción de los obstáculos que se oponen al desarrollo y autorrealización de la persona, un derecho que todos los ciudadanos debieran disfrutar. Muchas aplicaciones de la idea ya no se discuten. Por ejemplo hoy se acepta en general que las carreras deben estar abiertas al talento y que la promoción debe basarse en la capacidad. Sin embargo algunos autores sostienen que una aplicación rigurosa y consistente del principio puede provocar una intervención estatal muy difundida y puede quizá violar el principio de igualdad formal. Por ejemplo podría considerarse que la familia es uno de los obstáculos principales al logro de la igualdad de oportunidades. La herencia de riqueza y los diferentes niveles de estímulo de los padres, la estabilidad social y la riqueza material aseguran que la gente no tiene un punto de arranque igual en la vida. Llevar el principio de igualdad de oportunidades a su extremo supondría prohibir la herencia y regular la vida familiar por medio de una serie de programas compensatorios. En este sentido puede darse una compensación entre la igualdad y la libertad y una necesidad de establecer un equilibrio entre la exigencia de igualar las oportunidades por un lado y la necesidad de proteger los derechos y libertades individuales por el otro.

Un asunto especialmente complicado al que lleva el principio de igualdad de oportunidades es el de la discriminación inversa o “positiva”. Se trata de una política originariamente asociada con la “acción afirmativa” en asuntos de raza en los Estados Unidos que discrimina a favor de los grupos más desfavorecidos en la esperanza de compensar por las injusticias del pasado. Esta política puede justificarse claramente en virtud del principio de igualdad de oportunidades. Cuando las minorías raciales están socialmente en desventaja, por ejemplo, concederles una mera igualdad formal no les da una oportunidad verdadera de conseguir una educación, seguir una carrera o entrar en política. Así se reconoció en la sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos

¹ Se trata de un examen a que se somete a los escolares en algunas partes de Gran Bretaña al final de la educación primaria y antes de la secundaria y se llama así porque se les hace a quienes tienen once años de edad o más.

en el caso *Regentes de la Universidad de California v. Bakke* (1978) que sostuvo el principio de la discriminación inversa en las admisiones a los centros educativos. En este sentido la discriminación inversa actúa como el sistema de handicap en el golf² con el fin de asegurar una competición limpia e igual entre partes desiguales. Algunos sostienen que esta aplicación del principio equivale a un tratamiento diferente pero igual y de este modo se ajusta a los requisitos de la igualdad formal. Otros sin embargo, creen que el tratamiento desigual, aunque sea con la finalidad de compensar por desventajas anteriores tiene necesariamente que violar el principio de derechos iguales. En el caso *Bakke*, por ejemplo, a un estudiante se le negó una plaza en la universidad porque se había admitido a otros candidatos con expedientes educativos peores que el suyo.

La igualdad de resultado

La idea de la igualdad de resultado es la cara más radical y controvertida del igualitarismo. Así como la igualdad de oportunidades requiere que se den pasos significativos para conseguir una mayor igualdad social y económica, si los “resultados” han de igualarse se requieren cambios mucho más profundos. Se trata de un objetivo que revela una oposición ideológica fundamental: los socialistas, los comunistas y algunos anarquistas consideran que un alto nivel de igualdad social es un objetivo básico en tanto que los conservadores y los liberales piensan que es algo inmoral o antinatural.

La preocupación con los “resultados” antes que con las “oportunidades” desplaza la atención desde el punto de partida en la vida hasta sus resultados finales, desde las posibilidades a las retribuciones. La igualdad de resultados supone que todos los corredores *terminan* la carrera a la par, con independencia del punto de partida y de la velocidad a la que hayan corrido. Como tal la igualdad de resultados no solamente difiere de la igualdad formal y de la igualdad de oportunidades sino que hasta puede contradecirlas positivamente. Aunque a veces no esté claro si “resultados” se refiere a recursos o niveles de bienestar o realización, la demanda de resultados iguales suele estar asociada con la idea de la igualdad material, una igualdad de circunstancias sociales, condiciones de vida y quizá hasta salarios. Para muchos, sin embargo, la igualdad material solamente es uno en una serie de objetivos deseables y hay que negociar un

² Sistema por el cual se equiparan las posibilidades de ganar de los golfistas, aunque sean de diferente competencia. Se refiere a la cantidad de golpes con que cada jugador debe meter la bola en el hoyo. Un jugador más diestro tendrá un handicap más alto, por ejemplo, seis, esto es, deberá meter la bola en seis golpes y otro menos diestro tendrá, por ejemplo, 12, lo que quiere decir que ganará al primero si consigue meter la bola en cinco golpes más que el otro pero perderá si la mete en siete más.

equilibrio entre la igualdad social y preocupaciones como la libertad individual y los incentivos económicos. Suele considerarse a J. J. Rousseau (véase pág. 276) como el portavoz de esta escuela de pensamiento. Si bien no era socialista puesto que era decidido partidario de la propiedad privada, Rousseau ([1762] 2008) reconocía los peligros de la desigualdad social al proponer que “ningún ciudadano debe ser tan rico que pueda comprar a otro ni tan pobre que se vea obligado a venderse”. Este principio es consistente con la idea moderna de redistribución de la riqueza de los ricos a los pobres que tiene más que ver con reducir las desigualdades sociales que con implantar cualquier objetivo abstracto de igualdad social. En este sentido, cuando los socialdemócratas modernos abogan por la igualdad se refieren a la modesta idea de la igualdad “distributiva” antes que a un objetivo radical de igualdad “absoluta”. Aunque reconocen que la igualdad material es deseable, admiten la necesidad de que haya alguna forma de desigualdad con el fin de conseguir algún incentivo para el trabajo, por ejemplo.

Los socialistas radicales, sin embargo, creen que un grado mucho mayor de igualdad social es posible y deseable. Marx por ejemplo desdeñaba la idea misma de igualdad, considerándola como un derecho “burgués”, el derecho a la desigualdad. De este modo traza una clara distinción entre la propiedad privada igual o, cuando menos más igual, y su propio objetivo, la propiedad común de los recursos productivos. Abogar por la abolición de todas las formas de propiedad privada, por muy igualmente que esté distribuida, equivale en efecto a respaldar la idea de la igualdad social “absoluta”. Quizá el más famoso experimento de igualitarismo radical tuvo lugar en China bajo la llamada “Revolución cultural” (1965-68). Durante este periodo no sólo los guardias rojos militantes denunciaron las diferencias salariales y todas las formas de privilegio y jerarquía sino que hasta se prohibieron deportes competitivos como el fútbol.

Los partidarios de la igualdad de resultados, tanto en el sentido moderado como en el radical, argumentan habitualmente que se trata de la forma más importante de la igualdad puesto que, sin ella, todas las demás formas de igualdad son una farsa. Los derechos jurídicos y civiles, por ejemplo, son de escaso beneficio a los ciudadanos que no tienen un empleo seguro, un salario decente, un techo sobre su cabeza, etc. Además la doctrina de la igualdad de oportunidades suele usarse para defender desigualdades materiales a base de crear el mito de que éstas reflejan factores “naturales” antes que “sociales”. Aunque los defensores de la igualdad social raramente se refieran al concepto de igualdad “natural”, sostienen por lo general que las diferencias entre seres humanos suelen resultar antes del tratamiento desigual de la sociedad que de la dotación desigual de origen natural. Por ejemplo el éxito en las pruebas de CI y otras formas de evaluación a efectos educativos son a su juicio tanto un reflejo de la procedencia social, la buena escuela y la enseñanza estimulante como una indicación de capacidad natural.

La igualdad de resultados también puede justificarse sobre la base de que se trata de un requisito para asegurar la libertad individual. Por lo que se refiere al individuo resulta esencial cierto nivel de prosperidad material si se quiere

que la gente tenga vidas que merezcan la pena y de plena realización, una expectativa a la que todos tenemos derecho. Rousseau temía que la desigualdad material condujera en efecto a la esclavitud de los pobres y a privarlos de la autonomía moral e intelectual. Al propio tiempo la desigualdad también comprometería a los ricos haciéndolos egoístas, adquisitivos y vanos. Por lo demás a veces se considera que un nivel alto de igualdad social es vital para la armonía social y la estabilidad. En *Igualdad* ([1931] 1969), R. H. Tawney (véase pág. 347) sostiene que la igualdad social constituye el fundamento práctico de una “cultura común”, fundada en la fuerza unificadora del “compañerismo”. Por el contrario critica la igualdad de oportunidades como la “filosofía del renacuajo”: todos comienzan más o menos en la misma posición pero luego quedan sometidos a los vaivenes del mercado. Muchos saldrán adelante y otros perecerán. Generaciones de pensadores socialistas han considerado por tanto que la igualdad social es la base de la cooperación espontánea y la comunidad verdadera.

Los críticos sin embargo apuntan que la búsqueda de la igualdad de resultados lleva al estancamiento, la injusticia y, en último término, la tiranía. El estancamiento viene del hecho de que la “nivelación” social sirve para frustrar aspiraciones y remover los incentivos de empresa y trabajo duro. En la medida en que una sociedad se mueve hacia el objetivo de la igualdad social pagará un alto precio en términos de esterilidad e inercia. No obstante el coste económico de la igualdad es menos prohibitivo que el precio moral que hay que pagar. Esta es la lección que los pensadores de la nueva derecha como Friedrich Hayek (véase pág. 380) y Keith Joseph (1979) trataban de transmitir. Desde su punto de vista el principio socialista de la igualdad se basa en poco más que en la envidia social, esto es, el deseo de tener lo que los ricos ya poseen. Las políticas que pretenden fomentar la igualdad redistribuyendo la riqueza hacen poco más que robar a los ricos con el fin de pagar a los pobres. El hecho simple es, según Hayek que la gente es muy distinta y tiene aspiraciones, talentos, disposiciones, etc. diferentes y tratarlos como iguales tiene que dar como resultado la desigualdad. Esto es lo que Joseph presentaba como la contradicción que anida en el corazón del concepto de igualdad. Como decía Aristóteles (véase pág. 93) la injusticia surge no sólo cuando los iguales son tratados desigualmente sino también cuando los desiguales son tratados igualmente.

Quizá sea un hecho lamentable pero no todo el mundo puede correr a la misma velocidad; algunos irán más rápido otros más lentamente y algunos tendrán más energía. La igualdad de resultados únicamente puede verse como un resultado “antinatural” que sólo puede lograrse mediante una interferencia en masa y la violación de toda noción de una carrera limpia. Habrá que retrasar a los corredores más veloces, quizá hacerlos correr más trecho que a los más lentos, comenzar después de estos u obligarlos a negociar una serie de obstáculos. En resumen, se penaliza el talento y se consigue un resultado igual por un proceso de “nivelación a la baja”. Para conseguir igualdad de resultados en el conjunto de la sociedad se necesitará un sistema igualmente amplio de manipulación al que a veces se ridiculiza como “ingeniería social”. El impulso de la igualdad, por tanto, se abre camino a expensas de la libertad individual. Por este motivo

es por el que la nueva derecha presenta siempre el igualitarismo bajo una luz tan siniestra, sosteniendo que siempre viene acompañado de regimentación, discriminación y coerción. En su opinión no fue una mera coincidencia que el igualitarismo militante de la Revolución Cultural fuera acompañado por el caos, la parálisis social y la muerte de unas 400.000 personas.

LA JUSTICIA SOCIAL

El término “justicia social” viene acompañado de controversia política. Para algunos está inextricablemente unido al igualitarismo y actúa como poco más que la clave de la igualdad. Como resultado, la derecha política se niega a emplear el término excepto en un sentido negativo o peyorativo. Hayek, por ejemplo, consideraba la justicia social como una “expresión vacía”, un término empleado con la intención de evadir su significado real o confundir sobre él. Desde el punto de vista conservador la justicia social tiende a ser el manto con que se oculta el crecimiento del control del Estado y la interferencia del gobierno. Los pensadores socialdemócratas y liberales modernos, por otro lado, tratan la justicia social de forma más favorable pues creen que se refiere al intento de reconstruir el orden social según principios morales, el intento de rectificar la injusticia social. Sin embargo no hay vínculo necesario, ya sea político o lógico, entre la justicia social y las ideas de igualdad y control del Estado. Como se verá más adelante todas las teorías de la justicia social se pueden emplear para justificar la desigualdad y algunas son profundamente desigualitarias.

El primer concepto específico de “justicia social”, como opuesto al ideal más antiguo de la “justicia” surgió a comienzos del siglo XIX. Es “social” porque no se ocupa de las penas y castigos tanto como del bienestar social. La justicia social, por tanto, favorece una distribución moralmente defendible de los beneficios o compensaciones de una sociedad evaluados en términos de salarios, ganancias, vivienda, asistencia sanitaria, beneficios del bienestar, etc. Por tanto la justicia social versa sobre “quién *debe* obtener qué”. Por ejemplo, ¿cuándo son tan grandes las diferencias salariales, si es que lo son, que se deban condenar como “injustas”? O, en el terreno internacional, ¿hay razones para sostener que la desigual distribución de riqueza entre el próspero e industrializado Norte y el Sur en desarrollo es “inmoral”? Desde el punto de vista de algunos comentaristas, la misma noción de justicia social es un error. Sostienen que la distribución de beneficios materiales no tiene nada que ver con principios morales como la justicia sino que sólo pueden evaluarse a la luz de criterios económicos como la eficiencia y el crecimiento. La antipatía de Hayek hacia el término, por ejemplo, puede explicarse por su creencia de que la justicia sólo puede evaluarse en términos de consideraciones individuales en cuyo caso los principios “sociales” más amplios carecen de sentido.

La mayor parte de la gente sin embargo no está dispuesta a reducir la distribución material a un asunto de mera economía y, por el contrario, muchos sostendrán que quizá se trate del ámbito más importante para cuidarse de que se haga justicia. El problema, sin embargo es que los pensadores políticos pocas veces están de acuerdo acerca de cuál sea una distribución justa de retribuciones materiales. Al igual que la misma justicia, la justicia social es un concepto “esencialmente discutible”, ya que no existe una noción de validez universal acerca de qué sea socialmente justo. En *Justicia social* (1976) David Miller acepta que el concepto es esencialmente discutible y socialmente relativo, pero trata de identificar una serie de principios de justicia claramente delimitados. Estos son: “a cada uno según sus *necesidades*”, “a cada uno según sus *derechos*” y “a cada uno según sus *merecimientos*”.

Según las necesidades

La idea de que los beneficios materiales deben distribuirse sobre la base de las necesidades es la que habitualmente han propuesto los pensadores socialistas y a veces se considera como la teoría socialista de la justicia. Su expresión más famosa se encuentra en la *Crítica al programa de Gotha* ([1875] 1968) en la que Karl Marx proclama que una sociedad completamente comunista inscribirá en sus bandera “¡De cada uno según sus capacidades; a cada uno según sus necesidades!” No obstante sería un error reducir las concepciones socialistas de la justicia social a una teoría simplista de la satisfacción de las necesidades. El propio Marx, por ejemplo, distinguía entre el principio distributivo apropiado al comunismo pleno y el que habría que adoptar en la sociedad socialista de “transición”. Marx acepta que las prácticas capitalistas no pueden erradicarse de la noche a la mañana y que muchas de ellas, como los incentivos materiales sobrevivirán en una sociedad socialista. Reconoce, por tanto, que bajo el socialismo el trabajo será retribuido según su contribución individual y que este cálculo se hará según las capacidades físicas o mentales del trabajador. En efecto, desde el punto de vista de Marx, el principio “socialista” de la justicia equivale a “a cada uno según su *trabajo*”. Cabe decir que el criterio de la necesidad es la base del principio “comunista” de la justicia porque, según Marx es adecuado sólo a una sociedad futura de tal abundancia material que las cuestiones acerca de la distribución de la riqueza resultarán casi irrelevantes.

Las necesidades difieren de los deseos y las preferencias. Una “necesidad” es una carencia, *exige* satisfacción; no es simplemente un deseo frívolo o un capricho pasajero. Por este motivo suelen considerarse las necesidades como “básicas” para los seres humanos y su satisfacción es el fundamento de una vida humana plena. Mientras que los “deseos” son asuntos de juicio personal conformados por factores sociales y culturales, las necesidades humanas son objetivas y universales y las experimenta todo el mundo con independencia

del género, nacionalidad, religión, origen social, etc. El atractivo de una teoría de la justicia social basada en las necesidades es que se dirige a las exigencias fundamentales de la condición humana. Esta teoría acepta como un imperativo moral que todo el mundo tiene derecho a la satisfacción de las necesidades básicas porque, de otro modo, la existencia humana digna sería simplemente imposible. Uno de los intentos más influyentes de identificar tales necesidades es el acometido por Abraham Maslow (1908-1970) que dice que hay una “jerarquía de necesidades”. Las necesidades más básicas son las de carácter fisiológico, como el hambre y el sueño, a las que siguen las necesidades de seguridad, pertenencia y amor, luego viene la necesidad de autoestima y, finalmente lo que Maslow llama “auto-actualización”. En *A Theory of Human Need* (1991) Len Doyal e Ian Gough identifican la salud física y la autonomía como necesidades objetivas y universales con el argumento de que se trata de condiciones esenciales para la participación en la vida social.

Toda teoría de la justicia social basada en las necesidades tiene claros presupuestos igualitarios. Si las necesidades son las mismas en todo el mundo los recursos materiales deberían distribuirse de modo que satisfagan cuando menos las necesidades básicas de todas y cada una de las personas. Esto significa sin duda que cada persona tiene derecho a comida, bebida, un techo sobre su cabeza, atención sanitaria adecuada y algún tipo de seguridad personal. Permitir que, con independencia de en dónde resida, la gente pase hambre, sed, carezca de techo, no tenga atención sanitaria o viva en el temor cuando hay recursos suficientes para evitarlo es inmoral. El criterio de la necesidad supone que quienes viven en Occidente tienen una obligación moral de mitigar el sufrimiento y el hambre en otras partes del mundo. Es más, apunta a la necesidad de que haya una redistribución global de la riqueza. De la misma forma también es injusto que la gente que está igualmente enferma tenga acceso a atención sanitaria desigual. La distribución de acuerdo con las necesidades requiere la provisión pública y gratuita de los servicios del bienestar antes que un sistema de provisión privada que tomaría en consideración la capacidad de pagar. No obstante la teoría de la justicia social basada en las necesidades no lleva siempre a una distribución igual de los recursos porque las mismas necesidades pueden ser desiguales a veces. Por ejemplo, si la necesidad es el criterio, la única base adecuada para distribuir la atención sanitaria es la mala salud. Los enfermos recibirán una proporción de los recursos nacionales mayor que los sanos simplemente porque están enfermos.

No obstante la idea de la distribución según las necesidades humanas suscita críticas furibundas en gran medida porque las necesidades son muy difíciles de definir. Los pensadores conservadores y a veces los liberales tienden a criticar el concepto de “necesidades” con el argumento de que se trata de una categoría abstracta y casi metafísica, divorciada de los deseos y el comportamiento de la gente real. Sostienen que la asignación de recursos debe corresponder a “preferencias” más concretas que expresen los individuos por ejemplo a través del comportamiento en el mercado. También se señala que, si las necesidades existen, están condicionadas de hecho por el contexto histórico, social y cul-

tural en el que surgen. Si esto es cierto, la noción de necesidades “humanas” universales, igual que la idea de los derechos “humanos” universales carece simplemente de sentido. La gente en diferentes partes del mundo, la gente educada en condiciones sociales diferentes puede tener necesidades diferentes. Por último la idea de que las necesidades de una persona constituyen un imperativo moral para otra, incitándola a renunciar a alguna ventaja material se basa en determinadas presunciones morales y filosóficas. La más obvia de éstas es que los seres humanos tienen una responsabilidad social recíproca, una noción habitualmente vinculada a la idea de una humanidad común. Mientras que esta creencia es fundamental en el socialismo y en muchas de las grandes religiones del mundo, es extraña a muchos conservadores y liberales clásicos, quienes ven a los seres humanos como seres esencialmente egoístas.

Aunque las ideas de necesidad e igualdad hayan ido con frecuencia de la mano las modernas teorías igualitarias han recurrido a una amplia panoplia de argumentos. La más influyente de tales teorías, *Teoría de la justicia* (1979) de John Rawls, ha contribuido a moldear el concepto de justicia social de los liberales modernos y los socialdemócratas. Aunque Rawls (véase pág. 336) no sea un teórico de las necesidades en sentido estricto, emplea una noción instrumental de necesidades en su idea de los bienes primarios. Estos se conciben como medios universales para el logro de los objetivos humanos. La cuestión de la justicia social, por tanto, se refiere al modo en que se distribuyen esos bienes primarios o necesidades-recursos. Rawls propone una teoría de la “justicia como juego limpio”. Ésta se basa en el mantenimiento de dos principios:

1.- Cada persona debe tener un derecho igual a la más amplia libertad compatible con una libertad similar en el caso de los demás.

2.- Las desigualdades sociales y económicas deben entenderse de forma que ambas:

(a) vayan en el mayor beneficio de los menos aventajados; y

(b) estén adscritas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de limpia igualdad de oportunidades.

El primer principio refleja un compromiso liberal clásico con la igualdad formal; el segundo, el llamado “principio de la diferencia” apunta a una medida significativa de igualdad social. En modo alguno justifica esta actitud una igualdad social absoluta. Rawls reconoce la importancia de la desigualdad material como incentivo económico. Sin embargo parte de un presupuesto importante a favor de la igualdad porque insiste en que las desigualdades materiales sólo son justificables cuando actúan en beneficio de los más desfavorecidos. Se trata de una posición compatible con una economía de libre mercado en la que la riqueza se distribuye a través de los sistemas fiscal y de bienestar hasta el punto en el que se convierte en un desincentivo a las empresas y una desventaja también para los pobres. No obstante el igualitarismo de Rawls se basa en un tipo de teoría del contrato social antes que en una evaluación de las necesidades humanas objetivas. Imagina una situación hipotética en la que la gente, privada de conocimiento sobre sus propios talentos y habilidades, se enfrenta a una elección entre vivir en una sociedad igualitaria u otra desigualitaria.

Desde el punto de vista de Rawls es muy probable que la gente elija vivir en una sociedad igualitaria porque por muy atractiva que sea la perspectiva de ser rico, nunca contrarrestará el miedo a ser pobre o desfavorecido. De este modo Rawls comienza haciendo presunciones liberales clásicas acerca de la naturaleza humana en la creencia de que los individuos son seres egoístas racionales y concluye que una distribución ampliamente igualitaria de la riqueza es lo que la mayoría de la gente considerará como “juego limpio”.

John Rawls (1921-2003)

Académico y filósofo político estadounidense. Su obra principal, *Teoría de la justicia* (1979) se considera la más importante de filosofía política escrita en inglés desde la segunda guerra mundial. Ha influido por igual en liberales modernos y socialdemócratas y a veces se le atribuye el haber restablecido el prestigio de la teoría política normativa.

Rawls emplea el mecanismo del contrato social para elaborar una teoría ética que representa una alternativa al utilitarismo (véase pág. 402). Su teoría de la “justicia como juego limpio” se basa en principios que cree que la gente apoyará si se la sitúa detrás de un velo de ignorancia que le imposibilite el conocimiento de su posición y condición reales. Sostiene que la desigualdad social está justificada siempre que actúe en beneficio de los menos favorecidos puesto que fortalece los incentivos y aumenta el tamaño del pastel social. Esta presunción a favor de la igualdad se enraiza en la creencia de que cuando la gente coopera en pro de su mutua ventaja debe tener un derecho igual a los frutos de su cooperación y no debe sufrir menoscabo de resultados de factores como el género, la raza, la herencia genética sobre los cuales no ejerce control alguno. La redistribución y el bienestar son “justos” por tanto porque se ajustan a un criterio ampliamente compartido acerca de lo que es juego limpio. Rawls elabora asimismo una justificación análoga para los principios de libertad igual e igualdad de oportunidades. En *El liberalismo político* (1996) modifica en cierto modo las presunciones universalistas de su trabajo anterior.

Según los derechos

A fines del siglo XX se ha dado un contraataque de la derecha en contra de la tendencia al igualitarismo, el Estado del bienestar y la intervención del Estado. Teorías de la nueva derecha, como las que propugna Robert Nozick (véase pág. 361) en *Anarquía, Estado y utopía* (1989) han rechazado tanto el principio de la justicia basado en las necesidades como cualquier presunción a favor de la igualdad. En su lugar han propugnado un principio de justicia

basado en la idea de los “derechos”, los “justos títulos” o, en algunos casos, los “merecimientos”. Al hacerlo, la nueva derecha ha proseguido una tradición de pensamiento distributivo que se remonta a Platón y Aristóteles y que sostiene que los beneficios materiales deben corresponderse de algún modo con el “valor” personal. Éste es también el punto central del concepto liberal clásico de la justicia social por el que han abogado escritores como John Locke y David Hume (1711-1776). Al igual que el concepto de “necesidades” proporciona la base para un principio socialista de justicia, los “derechos” han servido de fundamento para un principio rival liberal de justicia.

Los “derechos” son títulos morales para actuar o ser tratado de una determinada manera. En la teoría distributiva se han considerado generalmente los derechos como títulos que de algún modo se han “ganado” normalmente por medio del trabajo duro y el ejercicio de habilidades o talentos. Así puede verse, por ejemplo, en la clásica creencia liberal de que el derecho a la propiedad se basa en el empleo del trabajo humano. Quienes trabajan duramente adquieren *títulos* a poseer la riqueza que producen. En tal sentido las teorías basadas en los derechos no se preocupan tanto de los “resultados” —quién tiene qué— como *de modo* en que se ha llegado a ese resultado. Las teorías basadas en los derechos se fundamentan por tanto en una teoría de la justicia procedimental. Por el contrario las teorías basadas en las necesidades se ocupan de la justicia sustantiva porque se centran en los resultados y no en el modo en que se haya llegado a ellos. Las teorías basadas en los derechos deben considerarse más adecuadamente como no igualitarias antes que como desigualitarias porque no respaldan la igualdad ni la desigualdad. Según su punto de vista la desigualdad material se justifica sólo si los talentos y la disposición al trabajo están desigualmente distribuidos en la especie humana. Esto contrasta con la teoría de la justicia de Rawls en que, aunque sostenga que es procedimental, tiene resultados igualitarios inscritos en sus principios fundamentales.

La teoría moderna de la justicia basada en los derechos más influyente es la de Robert Nozick que a menudo se ha interpretado como una respuesta a las teorías de Rawls. Nozick distingue entre principios históricos de la justicia y principios de estado final. Los principios históricos se refieren a circunstancias pasadas o acciones históricas que han dado lugar a títulos diferenciales. En su opinión los principios de estado final como la igualdad social y las necesidades humanas son irrelevantes para la distribución de recompensas. El objetivo de Nozick consiste en identificar un conjunto de principios históricos por medio de los cuales podamos determinar si determinada distribución de la riqueza es justa. Propone tres normas que “preservan la justicia”. Por la primera: la justicia debe haberse adquirido justamente, esto es, no debe haberse robado ni los derechos ajenos deben haberse violado. Por la segunda la riqueza debe transferirse justamente de una persona responsable a otra. Por la tercera si la riqueza se ha conseguido o transferido injustamente hay que rectificar esta injusticia.

Estas normas pueden emplearse claramente para justificar grandes desigualdades en la distribución de la riqueza y las recompensas. Nozick rechaza

tajantemente la idea de que haya una base moral para redistribuir la riqueza en nombre de la igualdad o de la “justicia social”, un término del que, como la mayoría de los teóricos libertarios desconfía profundamente. Si se transfiere riqueza de los ricos a los pobres ya sea en el interior de una sociedad o entre sociedades esto sólo puede hacerse como un acto de caridad privada realizado por elección personal antes que como una obligación moral. Por otro lado el tercer principio de Nozick, el llamado “principio de rectificación” puede tener consecuencias dramáticamente igualitarias, especialmente si el origen de la riqueza personal reside en actos de duplicidad o corrupción. Igualmente plantea la cuestión de la distribución mundial de la riqueza al arrojar una sombra sobre aquella porción de la riqueza del Occidente industrializado que procede de la conquista, saqueo y esclavización del África, Asia y América Latina.

No obstante toda teoría basada en los derechos se enfrenta a objeciones importantes. Por ejemplo, toda teoría exclusivamente procedimental de la justicia está obligada a ignorar las condiciones de estado final en conjunto. En la práctica esto puede significar que cabe considerar como “justas” circunstancias de indudable sufrimiento humano. Una sociedad justa puede ser aquella en la que la mayoría está desempleada, sea pobre o incluso pase hambre mientras que la minoría vive en el lujo siempre, por supuesto, que la riqueza se haya adquirido y transmitido justamente. Además toda teoría histórica de la justicia como la de Nozick tiene que explicar cómo se consiguieron los derechos en primer lugar. El primer paso decisivo en la teoría de Nozick es su afirmación de que las personas pueden adquirir derechos sobre los recursos naturales pero no consigue demostrar cómo sucede tal cosa. Otra objeción adicional a las teorías de la justicia basadas en los derechos es que se fundamentan en lo que C. B. Macpherson (véase pág. 257) llama “individualismo posesivo”. Se considera que los individuos son los únicos poseedores de sus propios talentos y capacidades y, de acuerdo con ello, se entiende que tienen títulos morales para poseer lo que hayan producido con su talento. La debilidad de esta noción es que abstrae al individuo de su contexto social e ignora la contribución que la sociedad ha hecho al cultivo de las capacidades y talentos del individuo. Algunos autores prosiguen diciendo que tratar a los individuos de este modo implica, efectivamente, compensarlos por su egoísmo y supone fomentar el comportamiento egoísta.

Según los merecimientos

Es frecuente identificar dos grandes tradiciones de la justicia social, una basada en las necesidades y que se orienta hacia la igualdad y la otra basada en algún tipo de consideración del mérito y más propensa a tolerar la desigualdad. En la práctica, sin embargo, las teorías basadas en el mérito no son todas iguales. La idea de distribuir los beneficios según los derechos, expuesta en la sección

anterior, relaciona la distribución con los títulos que surgen de actos históricos como el trabajo y que en algunos casos están regulados por ley. Las teorías basadas en los merecimientos se parecen sin duda a las teorías basadas en los derechos en una serie de aspectos, especialmente en el rechazo de toda presunción a favor de la igualdad. No obstante la idea de los merecimientos presupone una base distinta para la distribución material. Mientras que la noción de “necesidades” se ha considerado habitualmente como un principio socialista y los “derechos” se han vinculado a menudo con las teorías liberales, la idea de los “merecimientos” la han empleado habitualmente pensadores conservadores interesados en justificar no un concepto abstracto de “justicia social” sino lo que ellos consideran como la idea más concreta de la “justicia natural”. No obstante es difícil precisar las orientaciones ideológicas de las teorías de los merecimientos a causa de la naturaleza ambigua a incluso resbaladiza del propio concepto.

Un “merecimiento” es una recompensa o castigo justos que refleja lo que se debe a una persona o aquello a lo que es acreedora. En este amplio sentido cabe decir que todos los principios de justicia se basan en merecimientos y la misma justicia no es otra cosa que dar a cada cual lo que le “corresponde”. Por lo tanto es posible conjugar las dos teorías, la basada en las necesidades y la basada en los derechos dentro de la noción más amplia de justos merecimientos. Por ejemplo cabe decir que el hambriento “merece” alimentos y que el trabajador “merece” un salario. No obstante es posible identificar un concepto más estricto de merecimientos. Se relaciona con la idea del valor innato o moral, esto es, que hay que tratar a la gente de acuerdo con sus cualidades “interiores”. Por ejemplo la teoría de que el castigo es una forma de retribución se basa en la idea de los merecimientos porque se piensa que el malhechor “merece” castigo no simplemente como resultado de sus actos sino a la vista de la cualidad del mal que reside en su interior. Los conservadores se sienten atraídos por la noción de los merecimientos precisamente porque parece fundamentar la justicia en el “orden natural de las cosas” antes que en principios soñados por filósofos o teóricos sociales. Sostener que la justicia tiene raíces en la naturaleza o responde a un designio divino equivale a creer que sus principios son inalterables e inevitables.

El concepto de la justicia natural es muy importante en los intentos conservadores de defender el capitalismo de libre mercado. Los teóricos que escriben dentro de la tradición liberal como Locke o Nozick suelen valerse de argumentos de principio acerca de los derechos de propiedad para justificar la distribución de riquezas que se da en estas economías. Por el contrario los pensadores conservadores han solido seguir a Edmund Burke (véase pág. 392) que considera el orden del mercado como poco más que las “leyes de la naturaleza” o las “leyes divinas”. Burke acepta la economía clásica de Adam Smith (véase pág. 381) quien sostiene que la intervención en el mercado resultará ineficiente y también cree que la regulación estatal de las condiciones laborales o la asistencia a los pobres equivale a una interferencia en los designios de la Divina Providencia. La existente distribución de la riqueza, por desigual que

sea, puede considerarse como “el curso natural de las cosas” y, además, desde el punto de vista de Burke, es “justa”. Herbert Spencer (1820-1904) el filósofo social británico también elabora una teoría de la justicia distributiva que descansa en gran medida sobre los factores “naturales”. Spencer pretende elaborar una nueva filosofía social a partir de las ideas desarrolladas en las ciencias naturales por Charles Darwin (1809-1892). Desde el punto de vista de Spencer las personas, al igual que los animales, están programadas biológicamente con una serie de capacidades y habilidades que determinan lo que lograrán hacer en sus vidas. En *Los principios de la ética* ([1892-3] 1982) sostiene que “cada cual debe recibir los beneficios o perjuicios de su propia naturaleza y comportamiento consecuente”, una fórmula que fundamentaba su creencia en la “supervivencia de los más aptos”. En otras palabras, carece de sentido definir la justicia en función de conceptos abstractos como “necesidades” o “derechos” cuando los beneficios materiales simplemente reflejan los dones “naturales” de cada persona.

Cuando la distribución material refleja “el funcionamiento de la naturaleza”, resulta poco razonable o justificado que los seres humanos interfieran en ella, incluso aunque esto suponga que haya que tolerar el hambre, la miseria y otras formas de sufrimiento humano. Algunos autores han empleado este argumento precisamente para criticar los intentos de organizar modos de aliviar el hambre o las consecuencias de los desastres. Aunque los más afortunados gusten de pensar que pueden aliviar el sufrimiento ajeno si, al hacerlo, van en contra de la misma naturaleza, sus esfuerzos serán inútiles a la larga e incluso pueden ser contraproductivos. Un exponente temprano de este punto de vista es el economista británico Thomas Malthus (1766-1834) que advierte de que todos los intentos de mitigar la pobreza son inútiles. En *Ensayo sobre los principios de la población* ([1798] 1984) sostiene que todas las mejoras en las condiciones de vida tienden a producir aumentos de población que rápidamente consumen los recursos para sostenerla. En consecuencia la guerra, el hambre y la enfermedad son formas de control necesarias del tamaño de las poblaciones. Todo intento del Estado, por bienintencionado que sea, de mitigar la pobreza acarreará el desastre.

De cualquier forma también la idea de que la justicia se refiere a los merecimientos naturales cosecha muchas críticas. En el mejor de los casos cabe verla como un principio crudo y despiadado de justicia, a la que a veces se considera como “ruda justicia”. Las circunstancias materiales se explican por el azar de la naturaleza: el hecho de que unos países posean más recursos naturales y un clima más hospitalario que otros no es culpa de nadie y no se puede hacer nada al respecto. La sencilla verdad es que unos tienen suerte y otros no. Muchos argumentarán sin embargo que esto no es una teoría moral en absoluto sino un modo de evitar el juicio moral. No hay sitio para la justicia en la naturaleza y fundamentar los principios morales en el funcionamiento de la naturaleza es simplemente absurdo. Es más, hacerlo es distorsionar nuestra comprensión tanto de la “justicia” como de la “naturaleza”. Decir de algo que es “natural” es sostener que se ha conformado mediante fuerzas más allá del

control humano y, quizá más allá de la humana comprensión. En otras palabras decir que una distribución concreta de beneficios es “natural” equivale a decir que es inevitable e incuestionable, no que sea “justa” moralmente hablando. Además, lo que pueda haber parecido inalterable en el pasado quizá ya no lo sea. Las sociedades modernas, tecnológicamente avanzadas tienen sin duda mayor capacidad para resolver problemas como la pobreza, el desempleo o el hambre que Burke y Malthus consideraban “naturales”. Presentar la distribución existente de recursos materiales como “merecimientos naturales” puede que no sea más que un intento de encontrar una justificación para ignorar el sufrimiento de otros seres humanos.

EL BIENESTAR

Desde comienzos del siglo XX el debate sobre la igualdad y la justicia social se ha centrado en la cuestión del bienestar. En su forma más simple, el “bienestar” se refiere a la felicidad, la prosperidad y la confortabilidad en general. No solamente supone mera supervivencia física sino también alguna medida de salud y de contento en general. La “confortabilidad en general” es casi un ideal político universalmente aceptado: pocos partidos políticos desearán verse asociados con la perspectiva de la pobreza y la privación. Aunque sea cierto que cabe debatir acerca de qué constituya en verdad “confortabilidad”, “prosperidad” o “felicidad” lo que da al bienestar su carácter genuinamente contencioso es que aparece vinculado a una forma concreta de conseguir la confortabilidad general: el bienestar colectivo proporcionado por el Estado por medio de lo que se llama el “Estado del bienestar”. El Estado del bienestar está vinculado a la idea de la igualdad ya que, en términos generales, trata de asegurar un nivel básico de confortabilidad igual para todos los ciudadanos. En muchos casos también se ve como uno de los requisitos básicos de la justicia social al menos desde la perspectiva de los teóricos de las necesidades. No obstante hay un sentido en el que el bienestar es un concepto más estricto que el de igualdad o el de justicia social. En tanto que las teorías de la justicia social se refieren por lo general al modo en que se distribuye el pastel de los recursos de una sociedad, la noción de bienestar se refiere más al hecho de proporcionar un mínimo de calidad de vida para todos al tiempo que se acepta que gran parte de la riqueza y el ingreso se distribuye a través de los mecanismos del mercado.

En el debate político el bienestar es un principio invariablemente colectivista que corresponde a la creencia de que el Estado es responsable de la confortabilidad social de sus ciudadanos. Este principio del bienestar se llama a veces “bienestar social”. Sin embargo también se han empleado otros dos principios del bienestar cada uno de los cuales es relevante en el debate ideológico. El primero es el de la teoría individualista del bienestar que sostiene que la confortabilidad general probablemente resultará de la búsqueda del interés propio

de cada cual regulada por el mercado que de cualquier forma de provisión pública. Esta noción del “individualismo del bienestar” arranca de la teoría económica clásica de Adam Smith y ha resucitado en la obra de pensadores de la nueva derecha como Hayek y Friedman. El segundo principio consiste en los intentos que se han hecho de elaborar un pensamiento del bienestar de “tercera vía” basado en el reconocimiento de que los ciudadanos tienen derechos del bienestar y responsabilidades morales.

El bienestar, la pobreza y la exclusión social

El término Estado del bienestar apareció en el siglo XX para describir la ampliación de competencias sociales del Estado. Sin embargo se utiliza en dos sentidos contrarios, uno amplio y el otro estricto. El sentido amplio bajo la forma de “*un* Estado del bienestar” pone de relieve la provisión del bienestar como una función prominente, si no la predominante, del Estado. Así es como William Temple, arzobispo de York utilizó por primera vez el término en inglés en 1941 para distinguir los “Estados del bienestar” occidentales, orientados al fomento de la confortabilidad general, de los que llamaba “Estados-poder” de Alemania nazi y Rusia estalinista. Este es también el sentido en el que los Estados modernos del bienestar contrastan con los Estados mínimos “gendarmes” del siglo XIX cuyas funciones internas se reducían en gran medida al mantenimiento del orden público. Con mayor frecuencia, sin embargo, el término se usa bajo la forma de “*el* Estado del bienestar” para referirse a las políticas y, más específicamente, a las instituciones a través de las cuales se proporciona el bienestar. Así instituciones como el sistema de la seguridad social, el servicio de salud y la educación pública suelen considerarse colectivamente como “el Estado del bienestar”. Este es también el sentido en el que es posible referirse al Estado del bienestar como algo que se expande o se reduce a medida que el Estado asume más responsabilidades sociales o renuncia a ellas.

A veces sin embargo es difícil determinar qué instituciones y políticas puede decirse que sean parte del Estado del bienestar en el sentido estricto debido a que una amplia gama de políticas públicas puede tener una finalidad de “bienestar”. La imagen más frecuente del Estado del bienestar es el de la provisión positiva del bienestar, la prestación de servicios como las pensiones, los subsidios, la vivienda, la salud y la educación que el mercado no presta o no presta adecuadamente. En este sentido el Estado del bienestar es un intento de complementar o, en algunos casos, sustituir un sistema de provisión privada. Tal fue la forma del Estado del bienestar construido en el periodo de posguerra en el Reino Unido, modelado según el *Informe Beveridge* (1942) y adoptado luego en la mayor parte de Europa occidental. Este sistema de provisión positiva de bienestar se desarrolló al máximo en países como Suecia y Alemania a principios de la posguerra. Sin embargo la provisión de bienestar también

puede ser negativa en el sentido de que intenta promover la confortabilidad social no mediante la provisión de servicios sino por medio de la regulación del mercado. Por ejemplo, cualquier intento del Estado de influir en las condiciones laborales —protección jurídica a los sindicatos durante los conflictos industriales, legislación de salario mínimo y reglamentos acerca de la salud y la seguridad— también cabe decir que sirven a un propósito de bienestar.

No obstante suele ser difícil determinar si un Estado *es o tiene* un Estado del bienestar. Este problema es especialmente visible en los EEUU. Por un lado está claro que los EEUU no cuentan con las instituciones amplias y desarrolladas que se encuentran en algunos Estados europeos. Por otro lado, sin embargo, tienen una amplia gama de beneficios bajo la forma de seguridad social y basados en la Ley de Seguridad Social de 1935 como *Medicare*, *Medicaid*, el programa de cupones de alimentos, etc. De acuerdo con Gosta Esping-Andersen (1993) es posible identificar tres formas diferentes de provisión del bienestar que se encuentran en los Estados industriales avanzados. Los sistemas de los EEUU, Canadá y Australia se pueden describir como Estados del bienestar liberales (o limitados) desde el momento en que se limitan a proveer una red de seguridad para quienes están en necesidad. En países como Alemania unos Estados del bienestar conservadores o corporativos prestan una gama más amplia de servicios pero dependen en gran medida del principio del “pago” y vinculan estrechamente los beneficios al empleo. Los Estados del bienestar socialdemócratas (o del estilo Beveridge) como el modelo clásico sueco y el original del Reino Unido por el contrario se basan en la universalización de los beneficios y el mantenimiento del pleno empleo. No obstante las diferencias entre estos modelos han ido haciéndose más imprecisas desde los años de 1980 y 1990 como resultado de los extensos programas de reforma del bienestar que se considerarán en la sección final del capítulo.

Todos los sistemas del bienestar sin embargo se ocupan de la cuestión de la pobreza. Aunque los Estados del bienestar puedan plantearse objetivos más amplios y ambiciosos, el fundamental es el de la erradicación de la pobreza. Sin embargo, ¿qué es la “pobreza”? A primera vista pobreza significa carecer de lo “necesario para la vida”, alimentación, combustible y vestimenta para mantener la “eficiencia física”. En su sentido original esto se considera como una pauta *absoluta* por debajo de la cual es difícil mantener la existencia humana. De conformidad con este punto de vista apenas existe la pobreza en los EEUU, Canadá, el Reino Unido y Australia. Incluso los pobres en estos países viven mejor que gran parte de la población del mundo. Sin embargo considerar “pobre” sólo a aquellos que pasan hambre es ignorar el hecho de que la pobreza puede consistir también en carecer de las pautas, condiciones y comodidades de que disfruta la mayoría de la sociedad. Se trata de la noción de pobreza *relativa*, definida por Peter Townsend (1974) como “carecer de las condiciones de vida y comodidades que son costumbre o, cuando menos están ampliamente reconocidos y aprobados en la sociedad a la que se pertenece”. En este sentido los pobres son los “menos favorecidos” antes que los “necesitados”. Sin embargo el concepto de pobreza relativa plantea importantes cuestiones

políticas porque establece un vínculo entre pobreza y desigualdad y, al hacerlo, viene a decir que la tarea del Estado del bienestar de erradicar la pobreza sólo puede hacerse por medio de la redistribución de la riqueza y el fomento de la igualdad social. Por tanto la definición de la pobreza es una de las cuestiones más controvertidas en el ámbito de la provisión del bienestar.

Los debates actuales sobre el bienestar no obstante suelen centrarse en el tema de la exclusión social antes que en el problema tradicional de la pobreza. Desde esta perspectiva la pobreza tiene dos consecuencias importantes. La primera es que supone que la desventaja es un asunto esencialmente económico vinculado a la privación material ya sea absoluta o relativa. La segunda es que la pobreza presupone que la desventaja es un asunto estructural por cuanto los pobres, en efecto, son las “víctimas” de alguna forma de injusticia social. La “exclusión social”, por otro lado, es un concepto más amplio: trata de todos los procesos y condiciones que separan a las personas y los grupos de la mayoría social. Los excluidos socialmente sufren de privaciones múltiples por cuanto, además de ser materialmente pobres pueden verse marginados por el fracaso escolar, el delito y el comportamiento antisocial, un medio familiar disfuncional o la ausencia de la ética del trabajo. En resumen los factores culturales pueden ser tan importantes como los materiales al explicar la desventaja social. El lenguaje de la exclusión social ha cambiado el pensamiento sobre el bienestar en asuntos importantes. Por ejemplo, así como la preocupación con la pobreza tiende a vincular la provisión del bienestar con el logro de la igualdad social por medio de la redistribución de la riqueza, la preocupación con la exclusión social se asocia más frecuentemente con el logro de la igualdad de oportunidades y la redistribución no de riqueza sino de oportunidades vitales. La igualdad se define por tanto como inclusión social. Además es necesario volver a considerar los sistemas tradicionales de bienestar con el fin de tomar en consideración la privación como un fenómeno cultural, social y hasta moral y no meramente económico.

Elogio del bienestar

El bienestar en su sentido tradicional es la creencia de que la confortabilidad social es propiamente hablando responsabilidad de la comunidad y que hay que hacerle frente por medio del Estado. En el periodo posterior a 1945 se impuso un “consenso del bienestar” en la mayor parte de las democracias liberales que vio a los partidos de la izquierda, la derecha y el centro compitiendo por establecer sus credenciales del bienestar y discrepando mutuamente tan sólo en asuntos de detalle como la financiación, la estructura y la organización. No hay duda de que este consenso se apoyaba en poderosos factores electorales ya que una amplia mayoría de votantes pensaba que el Estado del bienestar proporcionaba seguridades sociales que el capitalismo de libre mercado jamás podrá ofrecer. No obstante el bienestar no es en modo alguno una filosofía coherente. Aun-

que los liberales, conservadores y socialistas hayan reconocido sus atractivos a menudo han coincidido en el bienestar por consideraciones muy distintas y han respaldado sistemas diferentes de provisión del bienestar.

Una de las razones primeras del interés en el bienestar social tuvo más que ver con la eficiencia nacional que con principios como la justicia y la igualdad. Cuando la fuerza de trabajo de un país está enferma o desnutrida no se encuentra en situación de construir una economía próspera y mucho menos de poner en pie un ejército poderoso. Por tanto no es coincidencia que en países como Alemania y el Reino Unido se pusieran los fundamentos del Estado del bienestar durante un periodo de rivalidad internacional y expansión colonial, el periodo hasta el estallido de la primera guerra mundial. El primer Estado del bienestar moderno emergió en Alemania en los años 1880 bajo el canciller Bismarck e incluía un sistema de seguros médicos y de accidente, subsidio de enfermedad y pensiones. La respuesta de Gran Bretaña, bajo el gobierno liberal de Asquith después de 1906 vino dictada por los temores crecientes a causa del poder alemán intensificado por el descubrimiento hecho durante la Guerra de los Boers (1899-1902) de que muchos reclutas de la clase trabajadora no eran útiles para el servicio militar. Aunque estos motivos tengan poco que ver con el altruismo y la compasión, cabe sostener que, a largo plazo, una fuerza de trabajo saludable y productiva es beneficiosa para el conjunto de la sociedad. Es más, suele argumentarse que el crecimiento del bienestar social está relacionado con una etapa concreta del desarrollo económico. En tanto que la industrialización primitiva emplea una fuerza de trabajo en gran medida no cualificada e inculta, el progreso industrial subsiguiente precisa trabajadores educados y adiestrados, capaces de entender y emplear la tecnología moderna. La misión del Estado del bienestar es procurar que surja esa fuerza de trabajo.

El bienestar también se ha relacionado con la perspectiva de la cohesión social y la unidad nacional. Esta preocupación ha estado cercana al corazón de los pensadores conservadores que temen que una amarga pobreza y la privación social generen disturbios civiles y quizá una revolución. Estas consideraciones ayudaron al progreso de la reforma social a mediados del siglo XIX en Gran Bretaña y a menudo asociada con el estadista conservador Benjamín Disraeli (1804-1880). Disraeli era muy consciente de que el progreso industrial traía consigo el peligro de los conflictos y los enfrentamientos sociales y la perspectiva de Gran Bretaña dividida en “dos naciones: los ricos y los pobres”. Como primer ministro Disraeli introdujo un programa de reformas sociales que incluía mejoras en las condiciones de vivienda e higiene y que contrastaba mucho con las políticas de *laissez faire* que todavía propugnaba el partido liberal. Motivos similares explican el avance de la provisión de bienestar en Alemania. Bismarck, por ejemplo, estaba convencido de que se enfrentaba a una “amenaza roja” y apoyaba el bienestar en un intento deliberado de separar a las masas del socialismo mejorando sus condiciones de vida y trabajo. Esta tradición conservadora del bienestar se basa en una combinación de prudencia y paternalismo. No hay duda de que se ocupa de mitigar la necesidad material pero solamente hasta el punto en que las masas trabajadoras dejan de plan-

tear una amenaza para la minoría próspera. Además esta forma del bienestar es enteramente compatible con la supervivencia de la jerarquía: se puede ver como un intento de mantener la desigualdad social antes que de erradicarla. El bienestar paternalista se basa en principios neofeudales como el de *noblesse oblige* que supone que es deber de los privilegiados y prósperos “cuidarse” de los menos afortunados que ellos, no hacer que asciendan hasta su nivel.

La socialdemocracia

El término socialdemocracia se ha definido en una serie de formas distintas. Empleado originalmente por los marxistas para distinguir entre el estrecho objetivo de la democracia política y los objetivos más fundamentales del socialismo, a comienzos del siglo XX la socialdemocracia pasó a asociarse con una vía reformista antes que revolucionaria al socialismo. El uso moderno del término refleja la tendencia de los partidos socialistas democráticos a abandonar el objetivo de abolir el capitalismo y abrazar el más modesto de reformarlo y humanizarlo. La socialdemocracia postula un equilibrio entre el mercado y el Estado, un equilibrio entre el individuo y la comunidad. La tarea principal de la teoría socialdemócrata consiste en establecer un compromiso entre la aceptación del capitalismo como el único mecanismo fiable capaz de generar riqueza de un lado y, de otro, el deseo de distribuir la riqueza de acuerdo con principios morales antes que de mercado.

El interés principal del pensamiento socialdemócrata es la preocupación por los que están abajo en la sociedad, los débiles y vulnerables. En la mayoría de los casos esto puede verse como un desarrollo de la tradición socialista bien sea por los intentos de revisar o actualizar el marxismo (véase pág. 106) o del surgimiento del socialismo ético o utópico. Estas reflexiones implican por lo general la reconsideración del capitalismo y el rechazo de la creencia de Marx de que el capitalismo se caracteriza por una opresión sistemática de clase. Sin embargo la socialdemocracia carece de la coherencia teórica del marxismo y además es posible que no encaje firmemente o exclusivamente en el socialismo. En concreto los socialdemócratas han tomado tantos préstamos de las ideas de los liberales como la libertad positiva y la igualdad de oportunidades que cada vez resulta más difícil distinguir entre la socialdemocracia y el liberalismo (véase pág. 50). Esto puede verse en la influencia de Rawls (véase pág. 336) en el pensamiento socialdemócrata. La más reciente evolución de la socialdemocracia ha llevado a ésta a incorporarse principios como el de comunidad, cooperación social y responsabilidad moral lo que pone en evidencia paralelismos entre la socialdemocracia “modernizada” y el comunitarismo (véase pág. 56). Algunos socialdemócratas “nuevos” han adoptado la idea de la “tercera vía” para subrayar la necesidad de revisar la socialdemocracia tradicional para dar cuenta de las presiones generadas en el capitalismo global.

El atractivo de la socialdemocracia es que ha mantenido viva la tradición humanista dentro del pensamiento socialista ofreciendo una alternativa al dogmatismo y estrecho economismo del marxismo ortodoxo. Su intento de conseguir un equilibrio entre la eficiencia y la igualdad ha sido, después de todo, el punto central hacia el que ha gravitado la política de la mayor parte de las sociedades desarrolladas con independencia de que sean socialistas, liberales o conservadores quienes estén en el poder. Desde la perspectiva marxista, sin embargo, la socialdemocracia equivale a una traición a los principios socialistas, un intento de sostener un sistema capitalista deficiente en el nombre de ideales socialistas. No obstante la debilidad central de la socialdemocracia es su falta de firmes raíces teóricas. Aunque los socialdemócratas tengan un compromiso permanente con la igualdad y la justicia social el tipo y alcance de la igualdad que apoyan y el sentido específico que dan a la justicia social han estado sometidos a revisión permanente. Por ejemplo en la medida en que la socialdemocracia se ha reorientado hacia la defensa de la comunidad puede decirse que ha incorporado un carácter esencialmente conservador. En lugar de ser un vehículo de transformación social se ha orientado hacia una defensa del deber y la responsabilidad y, de este modo, sirve para sostener las instituciones y el modo de vida establecidos.

Autores clave

Eduard Bernstein (1850-1932). Político y teórico socialista alemán. Bernstein es el responsable de la primera revisión sistemática del marxismo. Puso de relieve el fracaso de las predicciones de Marx sobre el colapso del capitalismo señalando que las crisis económicas no se hacían más sino menos graves. Bernstein rechaza la revolución y propugna alianzas con la clase media liberal y el campesinado, haciendo hincapié en la posibilidad de una transición gradual y pacífica al socialismo. Posteriormente abandonó toda concepción marxista y elaboró una forma de socialismo ético basado en el neokantismo. La obra más importante de Bernstein es *Socialismo evolucionista* ([1898] 1974).

Richard Henry Tawney (1880-1962). Filósofo social e historiador británico. Tawney defiende una forma de socialismo firmemente enraizado en el moralismo social cristiano, desconectado del análisis marxista de clases. Los desórdenes del capitalismo, sostiene, derivan de la falta de un “ideal moral” que conduce a una tendencia sin límites a la adquisición y a una extendida desigualdad material. El proyecto del socialismo por tanto es construir una “cultura común” que proporcione la base para la cohesión social y la solidaridad. Las obras principales de Tawney incluyen *La sociedad adquisitiva* (1921), *Igualdad* ([1931] 1969) y *La tradición radical* (1964).

Anthony Crosland (1918-1977). Teórico social y político británico. Crosland continúa el pensamiento de Bernstein para tratar de dar una base teórica a la socialdemocracia. Sostiene que ya no es necesario abolir el capitalismo dado que la propiedad de la riqueza se ha divorciado de su gestión y ya no es la vieja burguesía quien toma las grandes decisiones económicas sino los gestores asalariados. La tarea del socialismo por tanto es promover la igualdad para lo cual propone reducir las desigualdades distributivas antes que reestructurar el sistema de la propiedad. Las obras más conocidas de Crosland incluyen *El futuro del socialismo* (1956) y *Socialismo ahora* (1974).

Anthony Giddens (1938 -). Teórico social y político británico. Giddens es el exponente más influyente de la socialdemocracia “modernizada” o del pensamiento de la “tercera vía”. A veces se le llama “gurú de Tony Blair”. Defiende una forma de socialdemocracia que sigue siendo fiel a los valores tradicionales como la justicia social pero reconoce la necesidad de reflexionar sobre la forma en que se entienden y se consiguen a la luz de una época de globalización, pérdida de valores tradicionales y aumento de la reflexividad social. Las obras principales de Giddens incluyen: *La constitución de la sociedad* (1984), *Más allá de la izquierda y la derecha* (1994) y *La tercera vía* (1998).

Bibliografía complementaria.

Clarke, P. *Liberals and Social Democrats*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Martell, L. (Ed.) *Social Democracy: Global and National Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

Sassoon, D. *Cien años de socialismo*. Barcelona: Edhasa, 2001.

Por el contrario la posición liberal en el bienestar se basa en gran medida en principios políticos, en especial en la creencia de que el bienestar puede ampliar el ámbito de la libertad. Aunque los primeros liberales temían que la reforma social socavaría la iniciativa y desanimaría el trabajo duro, los liberales modernos la ven como una garantía esencial del autodesarrollo personal. Esta es la teoría que postularon a fines del siglo XIX los llamados Nuevos Liberales como T. H. Green (1836-1882), Leonard Hobhouse (1864-1929) y H. A. Hobson (1858-1940), cuyas opiniones crearon la atmósfera intelectual que posibilitó las reformas de Asquith. La idea central del bienestar liberal es el deseo de proteger a las personas de los males sociales que pueden estropear sus vidas, males como la pobreza, el paro, la enfermedad, etc. El *Beveridge Report* (1942), el modelo para un Estado del bienestar moderno en Gran Bretaña sostenía que su objetivo era proteger a los ciudadanos de los “cinco gigantes” de la necesidad, la enfermedad, la ignorancia, la miseria y el ocio y extender esa protección “desde la cuna a la tumba”.

Motivos muy similares influyeron en la implantación del bienestar social en los EEUU en los años 1930 con el “New Deal” de F. D. Roosevelt. El punto

culminante de este liberalismo del New Deal se alcanzó en el decenio de 1960 con la “guerra contra la pobreza” de Lyndon Jonson, un ambicioso programa de educación, formación profesional y proyectos de renovación urbana. Si bien tiene clara conciencia de los beneficios que el bienestar puede acarrear a la sociedad el bienestar liberal sin embargo tiene sus raíces en un compromiso con el individualismo y la igualdad de oportunidades. Tal cosa se refleja en su apoyo a un sistema contributivo de bienestar que preserva una medida de responsabilidad individual y sirve para contrarrestar la dependencia. La guerra contra la pobreza trataba de estimular a las comunidades para movilizar sus recursos e involucrar a los pobres en la gestión de sus proyectos. Desde este punto de vista el objetivo último del bienestar es capacitar a los individuos para que tomen sus propias decisiones morales, esto es, ayudar a los individuos a ayudarse a sí mismos. Una vez que se haya mitigado la pobreza los liberales esperan que los individuos sean capaces de responsabilizarse de sus circunstancias económicas y sociales y “caminar sobre sus propios pies”.

La justificación socialista o socialdemócrata del bienestar, con todo, va más allá. Aunque los políticos socialdemócratas hayan adoptado cada vez más el lenguaje del bienestar liberal al defender la causa de la libertad individual, tradicionalmente han basado su apoyo al bienestar en dos principios más radicales: el comunitarismo (véase pág. 56) y la igualdad. Los socialdemócratas han visto el Estado del bienestar como una aplicación práctica de los valores comunitaristas en la creencia de que su función es fomentar los vínculos espontáneos de simpatía y compasión que caracterizan a una verdadera comunidad. En otras palabras el Estado del bienestar no sólo debe ocuparse de mejorar el conflicto o mitigar las dificultades de los individuos sino que debe fortalecer activamente un sentido de responsabilidad con otros seres humanos. En *The Gift Relationship* (1970), por ejemplo, Richard Titmuss sostiene que el Estado del bienestar, en esencia es un sistema ético basado en las obligaciones *recíprocas* entre los ciudadanos. La gente debe recibir el bienestar como si fuera un regalo de un “extraño”, como una expresión de simpatía humana y afectión mutua. Su propósito último, por tanto, es fortalecer la solidaridad social. Como demostración de que tales principios de bienestar son algo práctico al tiempo que moralmente atractivo, Titmuss señala el éxito de los sistemas de donación de sangre por comparación con los otros en los que la sangre se compra y vende.

Los teóricos socialdemócratas también vinculan el bienestar al objetivo de la igualdad por creer que se trata de un contrapeso necesario a las injusticias y la “inhumanidad” del capitalismo de mercado. Es más, el socialismo moderno se basa en gran medida en los méritos del bienestar. Por ejemplo en *El futuro del socialismo* (1956) Anthony Crosland identifica el socialismo con el progreso hacia la igualdad antes que con el objetivo integrista de la propiedad común. El Estado del bienestar según esta posición socialista revisionista es un mecanismo redistributivo: transfiere la riqueza de los ricos a los pobres mediante un sistema de beneficios de bienestar y servicios públicos financiados por una imposición progresiva. El mérito de este sistema es que trata de resolver conscientemente el problema de la pobreza “relativa” y que también trata de remover el estigma

adherido al bienestar al insistir en que en la medida de lo posible los beneficios sean universales y no estén calculados sobre los medios de las personas. Con todo es claro que el Estado del bienestar nunca podrá conseguir la igualdad social absoluta ya que su objetivo es “humanizar” el capitalismo reduciendo las desigualdades distributivas. Como tal, sin embargo, el bienestar de la socialdemocracia no se dedica solamente a fomentar la igualdad de oportunidades sino también a procurar una medida mayor de igualdad de resultados.

El bienestar: ¿desmantelamiento o reforma?

El consenso del bienestar que permitió un crecimiento permanente del presupuesto social está siendo sometido a ataques desde el decenio de 1970. La expansión de la provisión de bienestar que se dio en los decenios de 1950 y 1960 fue posible por el periodo de crecimiento económico sostenido, el llamado “boom largo”. El inicio de la recesión en 1970, sin embargo, precipitó una crisis fiscal del Estado del bienestar. A medida que disminuía el ritmo de crecimiento económico todos los gobiernos del mundo se vieron ante el problema de cómo sostener sus programas de bienestar en un tiempo de disminución de ingresos fiscales. La cuestión sólo admitía dos salidas: subir los impuestos o reducir el presupuesto del bienestar. Sobre este trasfondo las teorías de la nueva derecha sostenían que el bienestar no sólo era responsable de la inaceptable carga fiscal sino que también constituía una afrenta al individualismo y a la responsabilidad personal. No obstante este giro en contra del Estado del bienestar era tan diverso ideológicamente como el mismo bienestar. Los llamados “nuevos” socialdemócratas y los pensadores de la “tercera vía” se han concentrado en gran medida en la necesidad de meditar sobre la provisión de bienestar y la reforma del Estado del bienestar.

Las críticas de la nueva derecha al bienestar abarcan una serie de consideraciones morales, políticas y económicas. No obstante el eje central de la crítica de la nueva derecha libertaria es la idea de que el Estado del bienestar, en efecto, esclaviza a los pobres al sujetarlos a dependencia y convertirlos en “adictos al bienestar”. En los EEUU esto tomó la forma de una reacción en contra de las reformas del decenio de 1960. Las obras de George Gilder *Riqueza y pobreza* (1985) y Charles Murray *Perdiendo terreno* (1984) se cuentan entre los intentos más influyentes de presentar el bienestar como algo contraproducente. Los programas de creación de empleo, por ejemplo, únicamente aumentan el paro al debilitar la iniciativa individual. Y clasificar a la gente como “desempleada”, “discapacitada” o “desfavorecida” sólo consigue convencerla de que es “víctima de las circunstancias”. De este modo ha surgido una subclase dependiente del bienestar, carente de la ética del trabajo del autorrespeto y de las estructuras de apoyo de la vida de la familia convencional. La solución que propone Murray para este problema es que las competencias en materia de bienestar se

transfieran del gobierno central a las comunidades locales haciendo especial hincapié en la medida de lo posible en la iniciativa individual y comunitaria.

Al sostener que los menos favorecidos pueden y deben responsabilizarse de sus vidas la nueva derecha resucita la idea de los “pobres que se lo merecen”. En su forma más extrema esto implica que los pobres simplemente son perezosos e inadaptados, esto es, aquellos más interesados en vivir de la caridad de los demás que en trabajar por su cuenta. En su forma más elaborada la teoría presupone que, con independencia de las causas de la pobreza, únicamente el individuo puede salir por sí mismo de ella y que no cabe hacer responsable a la sociedad. Por lo tanto hay que prestar el bienestar de forma que fomente y recompense la responsabilidad individual. El Estado del bienestar no debe ser más que una red de seguridad que sirva para mitigar la pobreza “absoluta” y los beneficios deben destinarse solamente a los casos de verdadera necesidad. Cuando el bienestar se convierte en un sistema de derechos o títulos las personas caen en una situación de dependencia en lugar de tratar de salir de ella. La nueva derecha ha hecho por tanto especial hincapié en las obligaciones civiles en la creencia de que el bienestar en buena medida hay que “ganárselo”. Este es el motivo por el que muchos partidarios de la nueva derecha se han sentido atraídos por la idea del “bientrabajar” (*workfare*) que obliga a quienes reciben apoyo del Estado a trabajar para ganarse sus beneficios. Otra propuesta, popularizada por el economista estadounidense Milton Friedman es que todas las formas del bienestar se reemplacen por un “impuesto negativo sobre la renta”. Esto supone que todos aquellos que estén por debajo de cierto nivel de ingresos recibirían dinero de las autoridades fiscales en lugar de tener que pagar impuestos como han de hacer quienes estén por encima de dicho nivel de ingresos. La ventaja de este sistema es que amplía mucho la posibilidad de elección de los que están necesitados y los incita a responsabilizarse más por mejorar sus circunstancias.

La nueva derecha objeta también al bienestar por otros motivos muy diversos. Por ejemplo se ha achacado al Estado del bienestar la culpabilidad por los bajos niveles de crecimiento económico y la elevada inflación. Las presiones electorales han hecho que el gasto del bienestar se haya disparado fuera de control lo que ha creado el problema de la “sobrecarga” del Estado. Esta sobrecarga penaliza a quienes tienen trabajo o a los empresarios al obligarlos a pechar con una carga fiscal creciente. Así como los beneficios crean un incentivo para la ociosidad los impuestos necesarios para financiarlos constituyen un desincentivo para la empresa. Para empeorar las cosas el creciente gasto público ha bombeado más dinero en la economía haciendo que suban los precios. La nueva derecha ha preferido por tanto recortar el presupuesto del bienestar reduciendo beneficios y fomentando el cambio hacia la provisión privada del bienestar. Por razones ideológicas y económicas la nueva derecha favorece la privatización del bienestar en ámbitos como la educación, la asistencia sanitaria, las pensiones, etc. Allí donde la privatización queda excluida por razones electorales ha presionado a favor de reformas que obliguen a la provisión estatal del bienestar a ajustarse a principios de mercado. Esto puede

verse en los “mercados internos” establecidos en educación y salud en el Reino Unido en los decenios de 1980 y 1990³. Por otro lado la nueva derecha afirma que el estímulo al rendimiento económico que producen las privatizaciones y las reformas benefician a todos los grupos, incluidos los pobres. Esto es lo que se ha llamado “economía del goteo” (*trickle down economics*)⁴. Los recortes del bienestar pueden aumentar las desigualdades al principio pero, al fomentar una “cultura de la empresa”, aseguran que el pastel económico aumenta de tamaño y hace crecer el nivel general de vida.

No obstante la nueva política del bienestar en los EEUU y en el Reino Unido durante los años de Reagan y Thatcher no se limita a la nueva derecha o a esos dos países. La “era dorada del Estado del bienestar” parece ser cosa del pasado, sustituida por una pasión por la reforma del bienestar en casi todos los Estados si bien ésta se ha aplicado con distintos grados de entusiasmo en los diferentes países. Allí donde se ha rechazado el bienestar individualista por razones electorales o ideológicas, se ha producido una búsqueda de una “tercera vía” en el pensamiento acerca del bienestar. Esta “tercera vía” acepta ciertos aspectos del pensamiento contrario al bienestar de la nueva derecha, especialmente el miedo a la dependencia y la oposición al estatismo “de arriba abajo” pero va más allá al tratar de pensar nuevas estrategias para fomentar la independencia personal y el dinamismo económico y social. Desde esta perspectiva los socialdemócratas clásicos creen que los pobres son pobres porque no tienen bastante dinero en cuyo caso la solución es redistribuir la riqueza por medio del sistema de la seguridad social mientras que la nueva derecha sostiene que los pobres son pobres porque tienen demasiado dinero en cuyo caso la solución es recortar el subsidio del bienestar que es demasiado generoso. Por el contrario el bienestar de la tercera vía cree que los pobres son pobres porque carecen de las oportunidades y los recursos culturales para conseguir participación plena e inclusión en la sociedad. Así Anthony Giddens (1994) reclama un cambio a favor del “bienestar positivo” entendido menos como provisión de beneficios y servicios y más como apoderamiento del individuo, esto es, provisión de oportunidades para la autorrealización.

El pensamiento de la tercera vía acerca del bienestar va más allá del colectivismo y el individualismo por cuanto replantea el vínculo entre el “bienestar” y el “Estado”. En concreto propone una agenda de derechos y responsabilidades en la que la ampliación de oportunidades para la movilidad y el adelanto sociales se compensan mediante la aceptación de deberes sociales y obligaciones morales. Desde esta perspectiva el propósito de la reforma del bienestar consiste en sustituir las políticas “curativas” del bienestar por las “preventivas”. Esta

³ Los “mercados internos” se dan en aquellas organizaciones complejas que separan sus partes componentes con el fin de que compitan entre ellas por la provisión de determinados servicios, imitando así el juego del mercado pero sin ser mercados abiertos, razón por la que también se conocen como “causi-mercados”

⁴ Se trata de otorgar beneficios fiscales a las empresas en la esperanza de que estos repercutan después a favor de los consumidores.

orientación puede apreciarse en ideas como “bienestar para trabajar” y “bienestar basado en los activos”. El “bienestar para trabajar” se fundamenta en la presunción de que la falta de acceso a un empleo seguro es la fuente principal de exclusión social y de escasa autovaloración. En el Reino Unido, Australia y en otras partes la reforma del bienestar se ha concentrado en gran medida en impulsar las posibilidades de empleo de los individuos mejorando su acceso a la educación y a la formación. No obstante el derecho a la educación, la formación y las habilidades, especialmente las habilidades relacionadas con un empleo se equilibra con una responsabilidad cívica más explícita a la hora de buscar y encontrar empleo. En otras palabras el precio de las mejoras en las capacidades de empleo es una ética del trabajo más intensa. El Estado del bienestar está dejando paso a un Estado del “bienestar para trabajar”. La idea del “bienestar basado en los activos” refleja la creencia de que la movilidad social y la igualdad de oportunidades pueden mejorarse asegurando que todos los ciudadanos tengan derecho a acceder a los activos de capital. Tal cosa cristaliza en la idea de los “bonos bebé”, esto es, sumas de capital que se asignan a los ciudadanos en el nacimiento y que más tarde pueden emplearse para pagar por la educación superior o para ayudar a comprar una casa. En tanto que reformas como el acceso mejorado a la educación y los bonos bebé reconocen que hay una necesidad permanente de que el Estado provea las bases para la confortabilidad personal y social, en último término anuncian el fin del Estado del bienestar como lo conocemos por cuanto su propósito es transferir la responsabilidad del bienestar desde el Estado al “ciudadano apoderado”.

Resumen

1. El compromiso con la igualdad puede tomar una de tres formas contrarias. La igualdad formal o fundacional sostiene que todos los seres humanos tienen igual valor moral lo que se refleja en un compromiso con la igualdad jurídica y política. La igualdad de oportunidades trata de igualar el punto de partida en la vida con el fin de permitir que florezcan las desigualdades naturales. La igualdad de resultados trata de conseguir circunstancias vitales iguales o, cuando menos, más iguales, esto es, la igualdad social.
2. La justicia social se refiere a una distribución defendible o justa de las recompensas materiales. Hay diferencias fundamentales entre quienes creen que la distribución debe ser igualitaria en sentido general porque trata de satisfacer necesidades humanas, aquellos que sostienen que deben reflejar los méritos, los derechos basados en el talento y la disposición al trabajo individuales y aquellos por fin que creen que está determinada por factores innatos e inmutables que son los merecimientos naturales de los individuos y los grupos.
3. El bienestar es la idea de un nivel básico de confortabilidad para todos los ciudadanos, un mínimo de calidad de vida para todos. Aunque algunos creen que el mejor modo de lograr este objetivo es por medio de la confianza del individuo en sí mismo y el trabajo duro o por un sistema de caridad privada, en la práctica se consigue siempre mediante servicios de bienestar de provisión colectiva prestados por el Estado, el Estado del bienestar. No obstante las formas de provisión del bienestar varían mucho.
4. Entre las ventajas que se identifican con el bienestar se cuentan que éste fomenta la eficiencia nacional, fomenta la cohesión social, ayuda a los individuos a desarrollar su potencial y tiende a reducir las desigualdades sociales. Los críticos, sin embargo, atacan el bienestar porque crea dependencia y fomenta la ineficiencia. El pensamiento de la tercera vía en el bienestar se basa en una agenda de derechos y responsabilidades que en el fondo refleja el deseo de mejorar el acceso a la educación y las capacidades y por ende al trabajo.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Barker, J. *Arguing for Equality*. Londres: Verso 1987.
- Barry, N. *Welfare*. Milton Keynes: Open University Press, 1998.
- Bedau, H. A. (Ed.) *Justice and Equality*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1971.
- Clayton, M. y Williams, A. (Eds.) *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

- Esping-Andersen, G. *Welfare States in Transition: National Adoptions in Global Economies*. Londres: Sage, 1996.
- Goodin, R. *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*. Princeton University Press, 1988.
- Jordan, A. *A Theory of Poverty and Social Exclusion*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Miller, D. *Social Justice*. Oxford University Press, 1976.
- Pettit, P. *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Roger, J.J. *From Welfare State to Welfare Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2000.

CAPÍTULO 11

LA PROPIEDAD, LA PLANIFICACIÓN Y EL MERCADO

Introducción.

La propiedad.

La planificación.

El mercado.

Resumen.

Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

La política está entreverada con la economía prácticamente a todos los niveles. A menudo se dice que los resultados electorales están determinados por factores económicos: en tiempos de prosperidad es fácil que se reelija a los partidos de gobierno pero en las recesiones tasas mayores de crecimiento económico, más prosperidad, inflación más baja, etc. La influencia de la economía no ha sido menos significativa en la teoría política. Desde hace casi cien años el debate ideológico ha girado en torno a la batalla entre el socialismo y el capitalismo, un choque entre dos filosofías económicas rivales. Esta lucha es fundamental para explicar el mismo espectro político por cuanto la izquierda es genéricamente socialista mientras que la derecha tiende a simpatizar con el capitalismo. Efectivamente esta tendencia ha reducido la política a un debate acerca de la propiedad y la mayor o menor deseabilidad de un sistema económico o el otro. ¿Debe la propiedad recaer sobre los individuos privados y emplearse para satisfacción de los intereses personales? ¿O debe ser propiedad colectiva ya de la comunidad ya del Estado y emplearse para el bien común?

Las cuestiones sobre la propiedad están estrechamente vinculadas al conflicto entre modelos de organización económica, especialmente los sistemas económicos rivales que han dominado gran parte de la historia del siglo XX: planificación centralizada y capitalismo de mercado. A veces la política se ha simplificado hasta reducirse a una elección entre la planificación y el mercado. En una amplia variedad de Estados se han empleado formas de planificación pero este principio se ha aplicado del modo más riguroso en los países comunistas ortodoxos. ¿Cuáles son las fortalezas y atractivos del proceso de planificación? Y ¿por qué ha fracasado tan a menudo la planificación o se ha abandonado abruptamente? En muchos aspectos la idea contraria del mercado ha estado en ascenso desde fines del siglo XX defendida no solamente por los pensadores liberales o conservadores sino también por una cantidad creciente de socialistas. ¿Qué es lo que ha hecho que los sistemas de organización económica de mercado tengan tanto éxito? Y ¿por qué, sin embargo, ha sido siempre necesario que el Estado intervenga en la vida económica para complementar o regular el mercado?

LA PROPIEDAD

El equívoco más frecuente en cualquier debate sobre la propiedad es el uso del lenguaje cotidiano para referirse a los objetos inanimados o “cosas”. La propiedad es una institución social y como tal está definida por la costumbre, la convención y, en la mayoría de los casos, la ley. Describir algo como “propiedad” es reconocer que hay una relación de *pertenencia* entre el objeto en cuestión y la persona o grupo a quien pertenece. En este sentido hay una clara distinción entre la propiedad y hacer simple uso de un objeto como posesión. Por ejemplo, coger un guijarro de la playa, tomar prestada una pluma o llevarse el coche de otro no establece propiedad. La propiedad es pues un derecho establecido y

aplicable a un objeto o posesión; es un “derecho”, no una “cosa”. La propiedad por tanto se refleja en la existencia de derechos y poderes sobre un objeto así como la aceptación de los deberes y obligaciones que acarrea. Desde este punto de vista la propiedad puede conferir la competencia para usar y disponer de un objeto pero también puede implicar la responsabilidad de conservarlo y repararlo.

La gama de objetos que cabe designar como propiedad ha variado considerablemente. Las sociedades primitivas, como las de los nativos de Norteamérica pueden tener poca idea o ninguna de la propiedad. En tales sociedades los objetos inanimados, especialmente la tierra se cree que pertenecen a la naturaleza; los seres humanos no *poseen* propiedad sino que en el mejor de los casos son sus custodios. El concepto moderno de propiedad data de los siglos XVII y XVIII y surge del crecimiento en las sociedades occidentales de una economía comercializada. A medida que se fueron considerando los objetos materiales como recursos económicos como “medios de producción” o “mercancías” que se pueden comprar y vender, la cuestión de la propiedad se convirtió en algo absolutamente vital. El mundo natural se convirtió en “propiedad” para poder explotarlo en beneficio de los seres humanos. No obstante la propiedad no se ha limitado a los objetos materiales. Los seres humanos, por ejemplo, han sido objeto de propiedad muy claramente en la institución de la esclavitud pero también en aquellos ordenamientos jurídicos que han considerado a las esposas como “bienes muebles” de sus maridos. Asimismo se han desarrollado diferentes formas de propiedad según quién o qué tiene derecho a reclamar una pertenencia: propiedad privada, propiedad común y propiedad del Estado. Cada forma de propiedad tiene consecuencias radicalmente distintas para la organización de la vida económica y social y cada una se ha justificado por referencia a principios morales y económicos particulares.

La propiedad privada

La noción de la propiedad privada está tan profundamente anclada en la cultura occidental que no es infrecuente que se considere que toda propiedad es “privada”. Sin embargo la propiedad privada es una forma distintiva de la propiedad definida por C. B. Macpherson (1973) como el derecho de una persona o institución a “excluir a otros” del uso o beneficio de algo. El “derecho a excluir” no significa necesariamente que se niegue el acceso. Otros pueden usar mi coche, pero sólo con mi permiso. La noción de la propiedad como “privada” surgió a comienzos de la edad moderna y proporcionó el marco jurídico en cuyo seno podía darse la actividad comercial. Así la propiedad privada se convirtió en el eje fundamental del mercado creciente o del orden económico capitalista.

Los teóricos liberales (véase pág. 50) y conservadores (véase pág. 165) han sido los defensores más denodados de la propiedad privada pero la justificación

de ésta ha tomado formas distintas. Uno de los principales argumentos a favor de la propiedad privada es el que formularon los teóricos del derecho natural del siglo XVII como John Locke (véase pág. 304). Una posición muy similar es la que han adoptado los libertarios de derecha como Robert Nozick desde mediados del siglo XX. La base de este argumento es la creencia en la “autoposesión”, esto es, la idea de que cada individuo tiene derecho a poseer su propia persona o cuerpo. Si, como razona Locke, toda persona tiene derechos exclusivos sobre su propio yo, se sigue que tiene un derecho exclusivo al producto de su propio trabajo, esto es de lo que ha elaborado, producido o creado. Los derechos de propiedad por tanto se basan en la idea de que los objetos inanimados se han mezclado con el trabajo humano y se han convertido en propiedad exclusiva del trabajador. Con este argumento no sólo se justifican los derechos exclusivos de propiedad sino el hecho de que sean ilimitados: los individuos tienen un derecho absoluto a usar o disponer de su propiedad de la forma que deseen. Esto es evidente en la teoría de la distribución de Nozick, examinada en el capítulo 10. Según Nozick, siempre que la propiedad se haya adquirido o transmitido “justamente” no hay justificación para infringir los derechos de propiedad ya sea invocando la justicia social como los intereses del conjunto de la sociedad. Esta posición fija límites muy claros a la capacidad del Estado para regular la vida económica o incluso gravar a sus ciudadanos.

Robert Nozick (1938-2004)

Académico y filósofo político estadounidense. La obra principal de Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (1989) se considera una de las obras más importantes de la filosofía política y ha tenido una gran influencia en las teorías y creencias de la nueva derecha.

A menudo se interpreta la obra de Nozick como una respuesta a las ideas de John Rawls (véase pág. 336) y, en sentido más general, como parte de la reacción de derecha al crecimiento del poder del Estado a partir de 1945. Nozick elabora una forma de libertarismo (véase pág. 379) inspirado en las ideas de Locke (véase pág. 304) y de los individualistas estadounidenses del siglo XIX como Spooner (1808-1887) y Tucker (1854-1939). El núcleo de su propuesta es una teoría de la justicia como título que reputa ciertos derechos como inviolables y rechaza la noción de que la justicia social requiera que el ingreso y la riqueza de una sociedad se distribuyan según algún tipo de criterio. En concreto Nozick sostiene que los derechos de propiedad deben mantenerse de forma estricta siempre que la riqueza se haya adquirido con justicia o se haya transferido justamente de una persona a otra. En resumen: “todo lo que procede de una situación justa por justos pasos es en sí mismo justo”. Sobre esta base rechaza todas las formas de bienestar y redistribución como si fueran un robo. No obstante Nozick apoya un “Estado mínimo” que cree que surgirá inevitablemente de un hipotético Estado de naturaleza. Algunas de las conclusiones de *Anarquía, Estado y utopía* se moderan en *Meditaciones sobre la vida*. (1992).

Frecuentemente vinculada con la idea de los derechos naturales suele darse la justificación de la propiedad privada como un incentivo al trabajo. Originariamente planteada por Aristóteles (véase pág. 93) y elaborada por los teóricos económicos utilitaristas (véase pág. 402) esta defensa de la propiedad privada no se basa tanto en principios morales como en la promesa de la eficiencia económica. En resumen es sólo la posibilidad de adquirir y consumir riqueza bajo la forma de la propiedad privada la que incita a la gente a trabajar duro y desarrollar las habilidades y talentos con los que nació. Además los economistas señalan cómo a través de la competencia en el mercado la propiedad privada asegura que los recursos económicos afluyen allí donde resultan más eficientes asegurando así que la economía sea productiva y creciente. Este argumento se basa en la creencia de que los seres humanos son egoístas y de que el trabajo se considera como algo esencialmente instrumental. En otras palabras el mercado en el mejor de los casos es un medio para un fin. La fuerza impulsora detrás de la actividad productiva es simplemente el deseo de consumo material. Los individuos se animarán a dedicar su tiempo y energía al trabajo únicamente si existe la perspectiva compensatoria de adquirir riqueza material.

La propiedad privada también se ha vinculado el fomento de importantes valores políticos, especialmente la libertad individual. La propiedad otorga a los ciudadanos un grado de independencia y autosuficiencia que los permite “caminar sobre sus pies”. Por el contrario, es muy fácil que los ricos o el gobierno manipulen y controlen a los desposeídos. Por ello incluso los teóricos políticos que temen la aparición de la desigualdad económica, como Jean-Jacques Rousseau (véase pág. 276), el anarquista Pierre Joseph Proudhon (véase pág. 412) o los socialdemócratas modernos (véase pág. 346) no han sido partidarios de abolir la propiedad privada. Este es el argumento que los economistas del libre mercado, como Friedrich Hayek (véase pág. 381) han defendido con mayor decisión. En *Camino de servidumbre* ([1944] 2008) Hayek presenta la propiedad como la libertad civil fundamental y sostiene que la libertad personal sólo puede darse en un sistema económico capitalista. Desde su punto de vista la intervención del Estado en la vida económica acaba necesariamente alcanzando un punto en el que todos los aspectos de la existencia social caen bajo control de aquel. Efectivamente toda interferencia en la propiedad privada contiene las semillas de la opresión totalitaria.

Además de sus ventajas económicas y políticas la propiedad privada también acarrea beneficios sociales y personales y fomenta una serie de valores sociales importantes. Los propietarios tienen un “interés” en la sociedad, un incentivo para mantener el orden, ser obedientes a la ley y comportarse con respeto. Como resultado los conservadores alaban la noción de una “democracia de propietarios”. Esta es la idea que subyace en la propuesta radical de Ackerman y Alstott (1999) de que todos los jóvenes estadounidenses reciban una especie de acción en la sociedad bajo la forma de una suma de 80.000 dólares, el coste estimado de la educación en una de las mejores universidades de los EEUU. Este intento de establecer una “sociedad de accionistas” rechaza con claridad la idea de que la propiedad sea un derecho personal basado en el mérito o en la justa transferencia. Es más, trata de contrarrestar la injusticia que resulta de una propiedad privada basada en los derechos que permite enormes y duraderas desigualdades en la distribución de la riqueza y, por lo tanto, en las oportunidades vitales resultado de la herencia de la propiedad o de su “justa” transferencia. Por el contrario, la justificación de la propiedad privada en la sociedad de accionistas es que la propiedad de acciones engendra libertad y responsabilidad, que aumentará las posibilidades de los jóvenes en concreto y que incitará a la gente a actuar de acuerdo con consideraciones a largo plazo. De paso reducirá la dependencia del Estado del bienestar y de los servicios públicos.

Una última justificación de la propiedad privada ve a ésta no como un recurso económico o una riqueza consumible, sino como una fuente de realización personal. La propiedad se ha considerado como una fuente de seguridad personal y una extensión de la personalidad del individuo. La propiedad proporciona seguridad porque da a la gente “algo a lo que agarrarse”. Con todo la felicidad y la satisfacción que acarrea la propiedad es un hecho psicológico a la par que

económico. En cierto sentido la gente “se realiza”, incluso “se ve” en lo que posee, en sus coches, casas, libros, etc.

En contra de la propiedad privada han razonado habitualmente los socialistas aunque también los conservadores y los liberales modernos han reconocido a veces la necesidad de limitar los derechos de propiedad. El enfoque más frecuente ha consistido no en ver la propiedad como un fundamento de la libertad sino, al revés, como una de sus peores amenazas. Una versión de este razonamiento advierte de que los derechos ilimitados de propiedad pueden llevar a una distribución profundamente desigual de la riqueza al permitir que la propiedad sea un medio para controlar a los demás, incluso para esclavizarlos. Este es la idea que se expresa gráficamente en el famoso dicho de Proudhon de que “la propiedad es un robo” ([1840] 2003). Lo que quiere decir Proudhon no es que las personas no tengan derecho a la propiedad sino simplemente que la acumulación de propiedad en manos privadas puede permitir que los ricos exploten y opriman a los pobres. El razonamiento marxista es incluso más radical. Marx (véase pág. 417) adopta una teoría del valor basado en el trabajo tomada de los escritos de Locke. Según esta teoría el valor de un bien refleja la cantidad de trabajo empleado en su fabricación. Pero mientras que Locke creía que los derechos de propiedad se retrotraen a un acto inicial de trabajo, Marx ve una clara distinción entre quienes poseen la riqueza, la burguesía y aquellos cuyo trabajo es necesario para su creación, el proletariado. En el proceso de acumulación de riqueza la burguesía extrae lo que Marx llama “plusvalía” del trabajo del proletariado. En otras palabras, la propiedad privada lleva inevitablemente a la explotación y la opresión de clase. En *El manifiesto comunista* ([1848] 2005) Marx y Engels resumieron la teoría del comunismo en una simple frase: “abolición de la propiedad privada”. A falta de la abolición los socialistas, los liberales y hasta los conservadores han aceptado de diversas formas la necesidad de regular la propiedad privada a fin de contrarrestar la tendencia hacia la desigualdad social y en reconocimiento de las responsabilidades más amplias de los ciudadanos.

La propiedad común

A pesar de la confusión común de la propiedad con la propiedad privada, la propiedad común o colectiva de la riqueza tiene una historia que se adelanta en mucho al pensamiento socialista moderno. Platón (véase pág. 42) recomendaba que entre los filósofos reyes a los que había que encomendar el gobierno la propiedad fuera común y la *Utopía* ([1516] 1965) de Tomás Moro retrata una sociedad sin propiedad privada que en algunos aspectos adelanta ideas más tarde elaboradas en *El manifiesto comunista*. Así como la propiedad privada se basa en el derecho a excluir a otros de su uso, la propiedad común puede definirse, en palabras de Macpherson como “el derecho a no excluir

a los otros". En otros términos, todos los miembros de un órgano colectivo comparten el derecho de acceso a la propiedad y ninguno lo tiene a separar una porción de la riqueza colectiva y excluir a los demás, estableciendo así un dominio "privado" sobre él. Esto no significa necesariamente sin embargo que nadie esté excluido de la propiedad común. El derecho de propiedad común puede reducirse a los miembros de una cooperativa de trabajadores, una comuna o una localidad. Por ejemplo el acceso a la tierra del común puede estar limitado a los "comuneros" en tanto que los "no comuneros" quedan excluidos. Igual que el uso gratuito de instalaciones públicas como bibliotecas, museos y escuelas puede no extenderse a quienes no sean ciudadanos. En otros casos la propiedad común puede ser universal en el sentido de no se excluye o no puede excluirse a ningún ser humano como a veces se aboga en el caso de la tierra. Aunque las empresas modernas o compañías por acciones muestran algunos de los rasgos de la propiedad común ya que son propiedad de un organismo colectivo, sus accionistas, es más razonable verlas como ejemplos de propiedad privada institucionalizada. Como las acciones pueden comprarse y venderse cada persona puede separar su parte del conjunto algo que no es posible con la propiedad común.

A favor de la propiedad colectiva han estado generalmente los socialistas, los comunistas y los anarquistas comunistas. En la base de esta actitud se encuentra una teoría del trabajo, aunque muy diferente de la de Locke. Locke cree que el derecho a la propiedad privada puede derivarse del trabajo de una persona concreta e identificable. Los partidarios de la propiedad común, por otro lado, han considerado generalmente el trabajo como una actividad social y colectiva que en casi todos los casos depende de la cooperación del grupo antes que del esfuerzo personal. De aquí se sigue en consecuencia que la riqueza así producida debe poseerse en común y emplearse en pro del bien colectivo. Todo sistema de propiedad privada simplemente institucionaliza el robo. La propiedad común también se ha justificado en función de la cohesión social y la solidaridad. Cuando la propiedad es común se mantienen a raya los instintos antisociales como el egoísmo, la codicia y la competición mientras que se fortalecen la armonía social y el sentido de la identidad colectiva. Platón, por ejemplo, creía que la propiedad común es esencial para asegurar que la clase de los gobernantes actúe como un todo unido y altruista. Los socialistas suelen ver la propiedad común como una forma de asegurar que *todos* los ciudadanos son miembros de pleno derecho de la sociedad, en cuyo caso organiza las energías colectivas de la comunidad antes que los impulsos estrechos y egoístas de los individuos.

La propiedad común también se enfrenta a críticas de fondo. Los críticos alegan que al desposeer al individuo de un ámbito "privado" de posesiones personales, la propiedad común crea un entorno social despersonalizado e inseguro. Algunos socialistas reconocen implícitamente este problema al trazar una distinción entre la propiedad productiva, los "medios de producción" que en su opinión deben ser de propiedad común y la propiedad personal, los "medios de consumo" que puede seguir siendo propiedad derivada. Otros sostienen

que la propiedad colectiva es inherentemente ineficiente por cuanto fracasa a la hora de proporcionar a los individuos un incentivo material para trabajar y realizar sus talentos. Un último problema de la propiedad colectiva es que no incluye ningún mecanismo para restringir el acceso a los recursos escasos excepto la confianza en el buen sentido y la cooperación naturales. A esto es a lo que se refiere lo que suele llamarse “la tragedia de los comunes”¹. Antes de los cercamientos todos los comuneros tenían un derecho de acceso irrestricto a la tierra a la que podían llevar a pastar a cuantos animales quisieran. El problema era que, en muchos casos, la tierra quedaba esquilada, se volvía improductiva, lo que era una tragedia que afectaba a todos los comuneros. Los sistemas de propiedad privada soslayan este problema al permitir que sea el mercado el que racione al acceso a los recursos escasos por medio del mecanismo de los precios. Allí en donde se han implantado sistemas de propiedad común el acceso a los recursos escasos se ha limitado mediante la imposición de alguna forma de autoridad política. De este modo la propiedad común en la práctica suele tomar la forma de propiedad del Estado.

La propiedad del Estado

A menudo se confunden las nociones de propiedad común y propiedad del Estado. Términos como “propiedad pública” o “propiedad social” parecen referirse a la propiedad colectiva de todos los ciudadanos pero en la práctica habitualmente describen propiedad poseída y controlada por el Estado. La “nacionalización” de modo similar supone propiedad de la nación pero a través de un sistema de control del Estado. En todo caso la propiedad del Estado constituye una forma de propiedad distinta de la propiedad privada y de la común aunque, para aumentar la confusión, presenta características de ambas. El parecido entre la propiedad estatal y la común se contradice por el hecho de que, a diferencia de las empresas privadas el Estado actúa en nombre del pueblo y supuestamente en interés público. Por consiguiente a veces se hace una distinción entre la propiedad y el control de la propiedad del Estado: la propiedad, al menos nominalmente, está en manos “del pueblo” mientras que el control claramente pertenece al Estado. En otros aspectos, sin embargo, la propiedad estatal se parece más a la propiedad privada. Los ciudadanos ordinarios no tienen más derecho de acceso a la propiedad del Estado, por ejemplo los coches de la policía, del que tienen a cualquier otro vehículo privado. Además las instituciones

¹ “The tragedy of the commons” es el título de un famoso artículo de Garrett Hardin publicado en 1968 en el que se describía cómo en una sociedad en la que alternan bienes privados y bienes públicos de uso comunal los que primero quedan esquilados son los públicos.

estatales, como las escuelas, las bibliotecas públicas y las oficinas del Estado cuidan su propiedad con tanto celo como las empresas privadas. Sin embargo, la amplitud de la propiedad estatal varía mucho de sociedad a sociedad. Todos los Estados cuentan con algún tipo de propiedad que les permita realizar sus funciones legislativas, ejecutivas y judiciales básicas pero en algunos países la propiedad del Estado puede incluir una amplia gama de recursos económicos e incluso industrias enteras. En el caso de la colectivización estatal como se encontraba en los regímenes comunistas ortodoxos como la Unión Soviética, todos los recursos económicos —los medios de producción, distribución e intercambio— se consideraban “propiedad socialista del Estado”.

Los razonamientos en pro de la propiedad del Estado a menudo se han acumulado a aquellos que favorecen la propiedad común. Por ejemplo si se considera que la propiedad estatal es “pública” ello refleja el hecho de que en su producción se empleó una energía social colectiva y que, a diferencia de la propiedad privada, fomenta la cooperación y la cohesión antes que el conflicto y la competitividad. No obstante cabe decir de la propiedad del Estado que presenta ventajas a las que no puede aspirar la propiedad común. En concreto el Estado puede actuar como un mecanismo por el que es posible controlar el acceso y el uso de los recursos escasos evitando así “la tragedia del común”. En el caso de la propiedad del Estado de todas formas el derecho de acceso a los recursos económicos se limita no en beneficio privado sino en pro de los intereses a largo plazo de la comunidad. Además, a diferencia de la propiedad común la estatal se puede organizar según criterios de racionalidad y eficiencia. Esto es posible habitualmente merced a alguna forma de sistema de planificación capaz de establecer objetivos económicos y de asignar recursos para asegurar que se logran dichos objetivos. En la sección siguiente se consideran con más detalle el carácter y los méritos de la planificación.

No obstante también la propiedad del Estado tropieza con críticas de envergadura. Los partidarios de la propiedad común suelen señalar que la propiedad estatal no es “pública” ni “social” en ningún sentido del término. Cuando son los funcionarios públicos quienes controlan los recursos pueden provocar la misma alienación que en el caso de la propiedad privada. Hay pocas pruebas de que los trabajadores en las industrias nacionalizadas se sientan en absoluto más próximos al servicio que prestan que los que lo hacen para una empresa privada. Además con frecuencia se ha relacionado la propiedad estatal con la centralización, la burocracia y la ineficiencia. Mientras que la propiedad privada deja la organización de la vida económica al azar del mercado y la propiedad común descansa sobre los instintos sociables y cooperativos del pueblo ordinario la propiedad estatal deposita su fe en un sistema de planificación económica burocrático y supuestamente racional. Sin embargo los sistemas de planificación han resultado con mucha frecuencia irremediabilmente poco productivos e inherentemente ineficientes. Para dirigir la economía se requieren grandes cantidades de funcionarios públicos que suelen tender a distanciarse tanto de las necesidades de la economía como de los deseos del consumidor. Además hay un riesgo de que el Estado desarrolle intereses ajenos a los del pueblo.

En tales casos se puede utilizar la propiedad del Estado en beneficio de los burócratas y de los funcionarios públicos antes que en pro de bien común. Por eso se ha considerado a veces que los regímenes colectivistas son ejemplos de capitalismo de Estado.

LA PLANIFICACIÓN

La necesidad de que haya alguna forma de organización económica surge ya del mero hecho de la escasez: en tanto que las necesidades y los deseos humanos son infinitos los recursos materiales de los que se dispone para satisfacerlos no lo son. En un mundo de riqueza abundante y prosperidad general no sería necesaria la economía pero en las circunstancias de escasez las cuestiones económicas amagar con dominar a todas las demás, incluidas las políticas. Como ya se ha observado el núcleo de la cuestión económica se ha planteado tradicionalmente como una elección entre dos sistemas económicos fundamentalmente distintos, el socialismo y el capitalismo y, en consecuencia, entre dos mecanismos rivales para asignar recursos dentro de la economía: el plan y el mercado. Sin embargo la idea de la planificación suele entenderse mal puesto que mucha gente la vincula a la maquinaria de planificación centralizada que hubo antaño en la Unión Soviética. Y sin embargo la planificación tiene una amplia variedad de formas que se han empleado en los países en desarrollo en el Tercer Mundo así como en algunos Estados industriales avanzados. Además, aunque algunos alegan que los acontecimientos históricos han desacreditado por ejemplo del proceso de planificación es difícil ver cómo pueda realizarse la actividad económica sin algún tipo de planificación.

El proceso de planificación

“Planificar” es elaborar un proyecto o idear un método para conseguir un objetivo específico. En realidad es pensar antes de actuar. En consecuencia todas las formas de planificación tienen que tener dos rasgos esenciales. En primer lugar planificar es una actividad con un propósito. La planificación presupone la existencia de objetivos claros y definibles, esto es, algo que es deseable conseguir o cumplir. Estos objetivos pueden ser muy específicos como en el caso de los objetivos de producción del sistema de planificación centralizada al estilo soviético o pueden ser más amplios y más generalizados, por ejemplo, un aumento del crecimiento económico, una reducción del desempleo, etc. En segundo lugar la planificación es una actividad racional. Se basa en la presunción de que los problemas pueden resolverse mediante el ejercicio de la

razón y el ingenio humanos. En la base de la planificación económica, por tanto subyace la creencia de que el mejor modo de resolver el problema de la escasez es mediante un mecanismo racional de asignación de recursos orientado a los objetivos humanos establecidos. Este “mecanismo racional” sin duda implica el ejercicio de algún tipo de control sobre la vida económica, la producción, la distribución y el intercambio de bienes y servicios. Sin embargo los medios para conseguir este objetivo y el grado de control que se ejerce sobre la economía difieren mucho de un sistema de planificación a otro.

La idea de la planificación está tradicionalmente asociada con la economía socialista y en especial con el marxismo (véase pág. 106). Sin embargo Marx nunca elaboró un plan para la organización de una sociedad socialista en el futuro y, en la creencia de que es imposible prever en detalle cómo funcionará una sociedad históricamente diferente, se limitó a enunciar una serie de principios generales. Su creencia central consiste en la abolición de la propiedad privada reemplazada por un sistema de propiedad colectiva o social. Desde la perspectiva de Marx el capitalismo es un sistema de “producción de mercancías” en el que los bienes y servicios se producen en respuesta a las presiones del mercado, un sistema de “producción para el intercambio”. Por el contrario una economía socialista se basaría en el principio de “producción para el uso” y prescindiría por completo de las transacciones de mercado así como de la necesidad de una economía monetaria. En otras palabras, bajo el socialismo la economía serviría a las necesidades materiales de la sociedad, una exigencia que presupone algún tipo de mecanismo de planificación. Por desgracia Marx no especificó qué forma tendría dicho mecanismo. Lo cierto sin embargo es que ni Marx ni Engels pusieron el acento en el control central y la producción a gran escala que caracterizaba el proceso de planificación en la Unión Soviética. Marx defendió siempre una amplia participación en todos los niveles de la sociedad y su predicción de que el Estado se “extinguiría” cuando se estableciera el comunismo pleno indica más apoyo para la propiedad común y la autogestión que para la colectivización estatal.

Hay pocas dudas de que el proceso de planificación alcanzó su punto álgido en la Unión Soviética, un modelo adoptado posteriormente por regímenes de socialismo de Estado en Europa oriental y en otras partes. En su famosa expresión Lenin (véase pág. 108) describió el comunismo como “el poder soviético más la electrificación”, indicando con ello un amplio compromiso con la modernización y la tarea de someter la economía a control democrático. Esta visión, no obstante, no se realizó hasta el lanzamiento del primer plan quinquenal en 1928 y la colectivización de la agricultura soviética que tuvo lugar al año siguiente. Ello llevó a la edificación de la economía de planificación centralizada. Con la excepción de pequeñas parcelas supuestamente dedicadas al uso personal de los campesinos, todos los recursos económicos quedaron bajo control del Estado. Con Stalin se estableció una “economía militar” que contenía un sistema de una llamada “planificación directiva” que actuaba mediante una jerarquía de instituciones del partido y del Estado. El control general de la política económica estaba en manos de los más altos órganos del Partido Comunista, esto es,

el Comité Central y el Buró Político. Una compleja red de agencias y comités de planificación dentro del Gosplan, el Comité de Planificación del Estado, era la responsable de elaborar los planes quinquenales. La planificación centralizada al estilo soviético profesaba una fe inquebrantable en la idea de que la sociedad podía organizarse según criterios racionales y estaba dispuesta, si era necesario, a imitar al capitalismo de los Estados Unidos. Por ejemplo, la gigantesca ciudad del acero de Magnitogorsk se erigió según el modelo de Gary en Indiana² y el trabajo en las empresas soviéticas se organizaba según los principios del taylorismo, de acuerdo con los estudios pioneros sobre tiempo y movimiento realizados por F.W. Taylor “el rápido” de la Bethlehem Steel Corporation (Empresa del acero de Belén).

En otros países, sin embargo se ha considerado la planificación como una forma de complementar el mercado en lugar de sustituirlo. En tales casos se han producido sistemas de llamada “planificación indicativa” en la que los planes no establecen directivas diciendo a las empresas qué o cuánto producir sino que tratan de influir en la economía indirectamente. A veces los economistas se refieren a esta forma de intervención del Estado con el nombre de “gestión económica” para distinguirla de la “planificación” de estilo soviético, aunque sigue intentando ejercer una influencia racional en busca de unos objetivos sobre la organización de la vida económica. A partir de 1945 la intervención del Estado se fue generalizando en Occidente, a medida que los Estados trataban de alcanzar una amplia gama de fines económicos como mantener un ritmo elevado de crecimiento económico, controlar la inflación, impulsar el comercio internacional, asegurar el pleno empleo y una justa distribución de la riqueza, etc. En países como el Reino Unido y Francia ello llevó a la nacionalización de industrias estratégicas y la construcción de economías mixtas que permitían al Estado ejercer una influencia creciente sobre la vida económica.

También se establecieron sistemas formales de planificación. En el Reino Unido se dieron pasos vacilantes en esta dirección con el Plan Nacional, elaborado en 1966 por el malogrado Departamento de asuntos económicos. Al tiempo en Francia y en los Países Bajos se implantaron sistemas más elaborados y con mucho mayor éxito. También se aplicó una forma de planificación en el Japón que se distinguía claramente del modelo de desarrollo económico de libre mercado que se daba en los EEUU. El “milagro económico” que experimentó el Japón en los decenios de 1950 y 1960 estaba controlado por el Ministerio de comercio internacional e industria, que orientaba las políticas de inversión de la industria privada, ayudaba a identificar las industrias en crecimiento y señalaba los mercados de exportación. En otras partes del Asia oriental, como Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwan se adoptó un sistema similar de cuidadosa intervención del Estado para fomentar un crecimiento basado

² Gary es una ciudad de Indiana, fundada por la empresa siderúrgica U.S.Steel como emplazamiento de su plaza de producción. El nombre es el del presidente de la compañía, Elbert H. Gary. (Wikipedia. http://es.wikipedia.org/wiki/Gary_%28Indiana%29).

en las exportaciones. La India, sin embargo, implantó un sistema de planificación que se inspiró claramente la experiencia soviética. Poco después de la independencia en 1947 se estableció una Comisión india de planificación que, con la ayuda de instituciones especializadas como el Ministerio de Hacienda y el Banco central de la India, estableció planes quinquenales. Aunque estos planes dieron al Estado bastante influencia sobre las inversiones y el comercio no llegó a ser un control directo sobre el sector privado de la economía. Además todos los planes estaban sometidos a la aprobación y corrección del parlamento indio, el Lok Sabha.

Lo que promete la planificación

El atractivo de la planificación descansa sobre consideraciones económicas, políticas y morales. Lo esencial de estos razonamientos es el hecho de que la planificación es un proceso racional lo que supone que no hay problema económico que el ingenio humano no pueda resolver. En resumen, la planificación sitúa la economía firmemente en manos humanas antes que abandonarla a los azares impersonales y muchas veces caprichosos del mercado. Esto es especialmente importante a la hora de establecer objetivos económicos generales: qué y cuánto producir. Liberados de la exigencia de los beneficios los planificadores pueden organizar un sistema de “producción para el uso” orientado a la satisfacción de las necesidades humanas en lugar de un sistema de “producción para el intercambio” que responde sólo a las fuerzas del mercado.

Aunque las necesidades humanas son muy complejas e infinitamente variables, especialmente en los ámbitos del gusto de los consumidores y la moda popular, hay un acuerdo generalizado acerca de cuáles son las necesidades de la vida. Estas incluyen sin duda el alojamiento, la alimentación, la atención sanitaria primaria y la educación básica. A diferencia de los países capitalistas, los regímenes de socialismo de Estado orientaban sus economías hacia la satisfacción de tales necesidades. Aunque los sistemas de planificación centralizada empleados en la Unión Soviética y en Europa oriental fracasaron lamentablemente en su intento de producir bienes de consumo de estilo occidental, tuvieron éxito en erradicar la carencia de vivienda, el desempleo y la pobreza absoluta, problemas que continúan agobiando a las ciudades en algunos países capitalistas avanzados. A pesar de su atraso económico crónico, Cuba, por ejemplo, tiene una tasa de alfabetismo del 98 por ciento y un sistema de atención primaria de salud que puede compararse favorablemente con los de muchos Estados occidentales. Estos logros requieren no solamente que los recursos económicos se canalicen a la industria de la construcción, la agricultura y la construcción de escuelas y hospitales sino también que los precios de los artículos básicos estén subvencionados y controlados por el proceso de

planificación a fin de proporcionar alimentos baratos y viviendas accesibles así como educación y atención sanitaria gratis.

“Planificar para la necesidad” ofrece también la perspectiva de la eficiencia. Una vez que se ha decidido qué producir la planificación ofrece una solución racional al problema de cómo producir, distribuir e intercambiar los bienes y servicios que se deseen. A este respecto la planificación se inspira en la experiencia de empresas capitalistas que hace tiempo que han organizado la producción según criterios racionales. Aunque las empresas privadas respondan a las presiones externas del mercado su organización interna está planificada y dirigida por un equipo de gestores experimentados cuya tarea consiste en garantizar el uso eficiente de los recursos. En cierto sentido la planificación soviética fue un intento de transferir este sistema de control racional de la empresa privada al conjunto de la economía. Esto se evidenciaba en la prontitud con que los planificadores soviéticos aplicaron las técnicas de gestión como el taylorismo que se habían desarrollado en el Occidente capitalista. En este terreno la planificación permitió evitar algunas de las irracionalidades del capitalismo de mercado. Por ejemplo, los sistemas de planificación pueden evitar el azote del desempleo y el enorme despilfarro de recursos económicos que representa. El desempleo supone que el más vital de todos los recursos, el trabajo humano, está ocioso en tanto que no se satisfacen necesidades sociales importantes como la construcción de viviendas o la mejora de escuelas u hospitales.

Un sistema de planificación quiere decir asimismo que la economía puede organizarse con objetivos a largo plazo en lugar de en función del beneficio a corto plazo. Esto resulta especialmente importante en países en desarrollo en los que las presiones del mercado pueden distorsionar gravemente las perspectivas económicas como se demuestra claramente en la dependencia de sus monocultivos de muchos países del Tercer Mundo. El desarrollo soviético en el decenio de 1930 se basó en gran medida en la prioridad que los planificadores dieron a la creación de industrias pesadas y la del acero en concreto viéndolas como las bases tanto de la seguridad nacional como del progreso económico en el futuro. Hacia 1941 el sistema de planificación centralizada había creado una industria del acero suficientemente fuerte para permitir a la Unión Soviética resistir la invasión nazi. De modo análogo en el decenio de 1950 los planificadores japoneses rechazaron el consejo de los economistas de concentrar los recursos en las industrias tradicionales, de uso intensivo de mano de obra, como la agricultura en las que el Japón tenía una “ventaja comparativa” y, en su lugar fomentaron industrias de uso intensivo de capital como el acero, los automóviles y los bienes eléctricos y electrónicos que, según creían correctamente, como se probó después, eran las industrias del futuro.

La defensa política de la planificación descansa en gran medida en la perspectiva de poner la economía bajo control político democrático. El capitalismo de mercado trata de separar la economía de la política por cuanto la economía se mueve por fuerzas internas de carácter mercantil y no por la regulación estatal. La economía por tanto es responsable ante los propietarios de las empresas privadas, en cuyo interés se toman las decisiones, en lugar de ante el público. Por

el contrario la planificación puede verse como el medio de crear una economía democrática. Sin duda, la imagen de la planificación ha quedado dañada por su asociación con las estructuras políticas autoritarias del comunismo ortodoxo. Así se ha presentado la planificación como un paso hacia la edificación de una “economía militarizada” al estilo soviético. Sin embargo no hay un vínculo necesario entre la planificación y el autoritarismo. La planificación indicativa se ha aplicado en países como Francia, Alemania y los Países Bajos y se lleva a cabo en democracias parlamentarias estables en las que las decisiones económicas están abiertas a escrutinio, examen y debate verdaderamente públicos. Desde esta perspectiva quizá pueda verse la planificación como un medio para domeñar las tendencias antidemocráticas del mercado.

Por último cabe defender la planificación desde una perspectiva moral. Como alternativa a la empresa privada la planificación en cualquiera de sus formas, intenta servir los intereses públicos o colectivos en lugar de los particulares y egoístas. El hecho de que los sistemas reales de planificación hayan fracasado en este terreno, especialmente en el caso del sistema soviético de planificación centralizada, puede que tenga más que ver con factores políticos que con el propio proceso de planificación. Si el mecanismo de planificación se somete a escrutinio abierto y democrático y por tanto se orienta a la satisfacción de verdaderas necesidades humanas, dará a todos los ciudadanos un “interés” en su economía. La planificación puede por tanto fomentar la solidaridad social y fortalecer los vínculos de la comunidad en contraste con el capitalismo que sólo alienta el egoísmo y la avaricia. Además hay una clara relación entre la planificación y el igualitarismo, lo que ayuda a explicar porqué la planificación ha sido tan atractiva para los socialistas. La planificación marcha de consuno con la propiedad colectiva de la riqueza y asegura que una economía planificada no se ve debilitada por el conflicto de clase que enfrenta los intereses de los propietarios con los de las masas. También es probable que una economía planificada se caracterice por un sistema más igualitario de distribución en la medida en que las recompensas materiales comienzan a reflejar las necesidades sociales antes que la productividad individual. En este sentido la planificación se basa en una teoría de la motivación completamente ajena a los partidarios del capitalismo de mercado. En la medida en que la planificación fortalece los vínculos sociales y contrarresta el egoísmo crea un incentivo moral para trabajar basado en la mejora de la comunidad antes que en el bienestar de los individuos privados.

Los peligros de la planificación

A pesar de sus atractivos no hay duda de que la planificación presenta una serie de inconvenientes. Por supuesto la planificación nunca ha sido la única fórmula de organización económica sino que se ha justificado sostenida por las

“impurezas” del mercado. Esto es obvio en el Occidente capitalista en donde la planificación ha intentado mantener el capitalismo de mercado a base de compensar sus fallos antes que sustituirlo. Sin embargo, también existían impurezas del mercado en la Unión Soviética. Por ejemplo, nunca se controló el consumo privado, permitiéndose cierto grado de elección del consumidor. Se toleraba un mercado de fuerza de trabajo excepto en tiempos de guerra. Las “parcelas privadas” de los campesinos proveían casi la mitad de las patatas y el 15 por ciento de las verduras de la Unión Soviética. Por lo demás, todas las reformas de las economías planificadas han acarreado invariablemente concesiones a la competencia en el mercado. Así se vio muy pronto en 1921 con la implantación de la Nueva política económica de Lenin. En la época posterior a 1945 apareció una forma de “socialismo de mercado” en Yugoslavia y Hungría que trataba de descentralizar el proceso de adopción de decisiones y de permitir el surgimiento de pequeñas empresas capitalistas. A su vez las experiencias yugoslava y húngara influyeron en los intentos de Gorbachov de reformar la renqueante economía soviética a fines del decenio de 1980. Bajo la consigna de la *Perestroika* o “reestructuración” Gorbachov legalizó las cooperativas privadas y los negocios personales y se puso a la tarea de dismantelar lo que llamaba el “aparato administrativo de ordeno y mando” alentando a las empresas estatales a autogestionarse y autofinanciarse.

Los principales problemas a que se han enfrentado las economías planificadas son la ineficiencia económica y el bajo crecimiento. Aunque la distancia entre la Unión Soviética y el Oeste capitalista siguió disminuyendo hasta el decenio de 1950, lo que permitió a Kruschev predecir que la Unión Soviética “enterraría a Occidente”, el ritmo de crecimiento posterior empezó a disminuir hasta el punto de que a comienzos del decenio de 1980 la Unión Soviética decrecía. No hay duda de que la falta de rendimiento de las economías de planificación centralizada, especialmente en contraste con un Occidente cada vez más rico, fue uno de los principales factores que contribuyeron al “colapso del comunismo” en las revoluciones de 1989-1991. Uno de los primeros intentos de desarrollar una crítica de la planificación fue el de Friedrich Hayek en *Camino de servidumbre* ([1944] 2008). En un análisis elaborado en escritos posteriores Hayek sostiene que la planificación es inherentemente ineficiente porque los planificadores se enfrentan a una cantidad y complejidad de información que supera su capacidad de organizarla. La planificación centralizada supone que hay que hacer decisiones de “producto” acerca de lo que todas y cada una de las empresas tienen que producir y, por lo tanto, también decisiones de “insumos” que asignan los recursos entre ellas. Sin embargo, como quiera que había más de doce millones de productos en la economía soviética, algunos de los cuales tenían cientos, incluso miles de variantes, el volumen de la información en el sistema de planificación era francamente intratable. Por ejemplo, los economistas han calculado que incluso un sistema de planificación centralizada relativamente pequeño se enfrenta a una cantidad de opciones que supera a la cantidad de átomos del conjunto del universo. Por muy competentes y comprometidos que

sean los planificadores y por mucha tecnología moderna que empleen, cualquier sistema de planificación centralizada está condenado a la ineficiencia.

Otra explicación del bajo rendimiento de las economías planificadas es su fracaso a la hora de compensar o alentar a las empresas. Un sistema igualitario de distribución puede ser atractivo desde el punto de vista moral o ideológico pero hace poco por fomentar la eficiencia económica. Aunque las economías de planificación centralizada consiguieron el pleno empleo, sufrían de altas tasas de absentismo, baja productividad y una falta general de innovación y sentido empresarial. Todos los trabajadores soviéticos tenían un empleo pero era más difícil asegurar que realmente trabajaran. Este problema se hizo patente en la Unión Soviética en donde la importancia que inicialmente se concedió a los incentivos morales, basada en medallas y prestigio social cedió pronto el paso a un sistema de distintos niveles salariales y recompensas materiales, si bien más igualitario que en los países capitalistas. Algunos han ido más allá sosteniendo que en la medida en que hay incentivos en las economías planificadas estos tienden a inhibir el crecimiento antes que a estimularlo. Dado que el objetivo supremo en tal economía es cumplir los objetivos de planificación se alienta a los gestores económicos para que infravaloren su capacidad productiva en la esperanza de que se les asignen objetivos de productividad que puedan alcanzar. Del mismo modo es probable que los propios planificadores determinen objetivos modestos ya que la promoción, el prestigio y otras recompensas dependen de que el plan se cumpla con éxito. En consecuencia la maquinaria de planificación tiene un sesgo a favor del bajo crecimiento.

También se ha criticado a los sistemas de planificación por su ignorancia de los gustos y preferencias de los consumidores. Aunque los planificadores empleaban cuestionarios y encuestas, ninguno es tan sensible a las presiones de los consumidores como el mecanismo capitalista de precios. Por decirlo en expresión de Alec Nove (1983) algunos bienes son más “planificables” que otros por cuanto cabe hacer estimaciones relativamente exactas de la demanda probable. Así sucede, por ejemplo, con la electricidad. Sin embargo los bienes de consumo modernos son menos “planificables” dado que su demanda es más fácilmente influible por los gustos cambiantes y las nuevas necesidades. Esto explica seguramente la tendencia de los sistemas de planificación a atender a las necesidades sociales básicas en tanto que se ignoran gustos más complicados de los consumidores. Por ejemplo, aunque las economías planificadas resolvieron el problema de la falta de viviendas, lo hicieron a base de proveer alojamientos miserables e impersonales. Igualmente la agricultura se concentró en la producción de alimentos populares, prestando escasa atención al desarrollo de una dieta más variada. Además, cuando las empresas están obligadas a cumplir los objetivos de producción carecen de incentivos para considerar la calidad de los bienes que se producen. En resumen, los objetivos de producción pueden cumplirse aunque los bienes producidos no se vendan o no se usen nunca.

Por último también se ha atacado la planificación por razones políticas y morales. Se relaciona a las economías planificadas con la burocracia, el privilegio y la corrupción. En ausencia de la competencia del mercado los planificadores

pueden imponer sus propias preferencias y valores sobre el conjunto de la sociedad, lo que puede llevar a la “tiranía de los planificadores” allí donde las prioridades económicas y sociales se determinan “desde arriba” sin que se comprendan y mucho menos se tomen en cuenta los deseos de la gente ordinaria. Las economías de planificación centralizada sufrieron sin duda el problema de la burocratización cuando ingentes ejércitos de funcionarios públicos, estimados en más de veinte millones en la Unión Soviética, disfrutaban de privilegios y recompensas que los situaban aparte de la masa de la población. Milovan Djilas (1957) en su tiempo hombre de confianza de Tito en Yugoslavia, más tarde encarcelado, llamó a esta floreciente burocracia estatal “la nueva clase”, trazando los paralelismos entre su posición y los privilegios de que disfruta la clase capitalista en las sociedades occidentales. Cuando menos la concentración de poder económico en manos de los funcionarios públicos y los gestores industriales fomentaron una corrupción muy extendida, un problema que se convirtió en algo endémico en la Unión Soviética. No obstante el ataque más feroz a la planificación procede de los economistas del libre mercado como Hayek quien afirma que la planificación lleva en sí el germen de la opresión totalitaria. Una vez que se somete a regulación la vida económica, todos los demás aspectos de la existencia humana estarán sometidos a control estatal. No hay duda de que la implantación de la planificación centralizada en la Unión Soviética vino acompañada de una opresión policial brutal, con unos veinte millones de personas muertas como resultado de las hambrunas, las purgas, los procesos-farsas y las ejecuciones en la época. En opinión de Hayek hay un vínculo causal entre estos acontecimientos. Efectivamente el Gosplan llevó al Gulag, esto es, los campos de trabajo.

EL MERCADO

La alternativa a cualquier forma de organización racional de la vida económica es confiar en el funcionamiento espontáneo y no regulado del mercado. Como todo el mundo sabe un mercado es un lugar en el que las mercancías se compran y se venden, como sucede en un mercado de pescado o de carne. En la teoría económica, sin embargo, el término “mercado” se refiere no tanto a una localización geográfica cuanto a la actividad comercial que se desenvuelve en él. En este sentido un mercado es un sistema de intercambio comercial en el que los compradores que desean adquirir un bien o servicio entran en contacto con los vendedores que lo ofrecen a la venta. Obviamente, aunque las transacciones pueden tomar la forma del trueque, un sistema de intercambio de mercancía por mercancía lo habitual es que la actividad comercial se haga mediante el uso del dinero que sirve convenientemente como medio de cambio.

Habitualmente se considera que el mercado es el rasgo central de la economía capitalista. En palabras de Marx el capitalismo es “un sistema gene-

ralizado de producción de mercancías. Una “mercancía” es un bien o servicio producido para el intercambio, o sea con un valor de cambio. El mercado es por tanto el principio organizativo que opera en el capitalismo a base de asignar recursos, determinar qué se produce, fijar los precios y los niveles salariales, etc. Ciertamente muchos autores consideran que el mercado es la fuente del dinamismo y el éxito del capitalismo. Este éxito es el que ha convencido a una creciente cantidad de socialistas que ha acabado abogando por una forma de capitalismo regulado e incluso por un sistema de socialismo de mercado. No obstante, aunque el mercado ha adquirido una relevancia especial desde fines del siglo XX por haber vencido a su principal rival, su atractivo está lejos de gozar de universal aceptación.

El mecanismo del mercado

El economista escocés Adam Smith (véase pág. 380) fue el primero en analizar el funcionamiento del mercado en *La riqueza de las naciones* ([1776] 1997). Aunque pensadores posteriores hayan refinado y mejorado el trabajo de Smith éste sigue siendo la base de gran parte de la teoría económica académica. Smith ataca las limitaciones de la actividad económica como la supervivencia de los gremios medievales y las que se imponían al comercio y sostiene que, en la medida de lo posible, la economía debe funcionar como un mercado autorregulado. Cree que la competencia en el mercado actuará como una “mano invisible” que, como si fuera magia, organizará la vida económica sin necesidad de un control externo. Según su expresión: “no es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de la que esperamos nuestra cena sino del hecho de que estos miran por sus propios intereses”. Aunque Smith no suscriba el grosero punto de vista de que los seres humanos son ciegamente egoístas y en *La teoría de los sentimientos morales* ([1759] 2009) elabore una teoría compleja de la motivación, subraya que al perseguir nuestros propios objetivos logramos sin querer fines sociales más amplios. En este sentido Smith es un firme creyente en la idea del orden natural. Bernard Mandeville en *La fábula de las abejas* ([1714] 2004) también propugna la idea de un orden social no regulado que surge del hecho de que cada cual persiga sus intereses privados al subrayar que el éxito de la colmena se basa en que las abejas ceden a sus “vicios”, esto es, a su naturaleza apasionada y egoísta.

Smith sostiene que la riqueza se crea mediante un proceso de competencia de mercado. Otros economistas posteriores han elaborado la idea formulando el modelo de la “competencia perfecta”. Ésta presupone que en una economía hay una cantidad infinita de productores y una también infinita de consumidores cada uno de los cuales tiene un conocimiento completo de lo que está pasando en todas las partes de la economía. En estas circunstancias la economía se regulará mediante el mecanismo de los precios al responder como lo hace a las

“fuerzas del mercado” a las que se conoce habitualmente como las fuerzas de la oferta y la demanda. La “demanda” es la voluntad o la capacidad de comprar determinada mercancía o servicio a un precio determinado. De esta forma los precios reflejan la interacción entre la demanda y la oferta. Por ejemplo, si aumenta la demanda de coches se necesitarán más coches de los que hay en venta. Cuando la demanda sobrepase a la oferta el precio de mercado subirá, lo que hará que los empresarios aumenten la producción. Análogamente métodos nuevos y más baratos de producir aparatos de televisión aumentarán la oferta de estos haciendo que los precios bajen con lo que más personas se animarán a comprar televisores. Aunque la adopción de decisiones en tal economía esté muy descentralizada puesto que depende de las acciones de una cantidad incalculable de productores y consumidores, no se trata de decisiones tomadas al azar. Hay una fuerza invisible que actúa en el mercado para asegurar la estabilidad y el equilibrio, la “mano invisible” de Adam Smith. En último término la competencia en el mercado tiende al equilibrio ya que la demanda y la oferta acabarán ajustándose una a la otra. Por ejemplo el precio de los zapatos se fijará en aquel punto en que la cantidad de gente dispuesta a comprar zapatos y capaz de ello se iguala con la cantidad de zapatos en venta y sólo cambiará cuando se alteren las condiciones de la demanda y la oferta.

Una economía de mercado no es más que una vasta red de relaciones comerciales en la que consumidores y productores indican sus deseos mediante el mecanismo del precio. La consecuencia más clara de esto es que se exime al Estado de la necesidad de regular o planificar la actividad económica. La organización económica puede así confiarse al propio mercado. Ciertamente si el Estado interviene en la vida económica corre el riesgo de romper el delicado equilibrio del mercado. En resumen como mejor funciona la economía es cuando el Estado no interviene. En su forma extrema esto lleva a la doctrina del *laissez faire* que significa literalmente “dejar hacer” en el entendimiento de que la economía debe estar enteramente libre de la influencia del Estado. Sin embargo únicamente los anarcocapitalistas creen que el mercado puede sustituir por entero al Estado. La mayoría de los economistas del libre mercado sigue a Adam Smith en la creencia de que el Estado tiene una función vital, aunque limitada, por cumplir.

El punto de vista de Smith supone la aceptación de que únicamente un Estado soberano proporciona el contexto social estable en el que puede actuar la economía a base de impedir la agresión externa, mantener el orden público y velar por el cumplimiento de los contratos. A este respecto la economía de libre mercado se limita a reafirmar la necesidad de que haya un Estado “gendarme” o Estado mínimo. Sus defensores también pueden reconocer que el Estado tiene una función económica legítima si bien una confinada en buena medida al mantenimiento del mecanismo del mercado. Por ejemplo, el Estado debe regular la economía para impedir que las prácticas desleales coarten la competencia por medio de la colusión en materia de precios o el surgimiento de “trusts” o monopolios. Además el Estado es responsable de garantizar la estabilidad de los precios. Una economía de mercado descansa sobre todo en una “moneda

sólida”, en otras palabras, en un medio de cambio estable. El Estado controla la oferta de dinero en la economía manteniendo así a raya la inflación.

El milagro del mercado

El dinamismo y vigor del mercado ha quedado ampliamente demostrado por el dominio mundial de los Estados capitalistas occidentales y el surgimiento de una economía capitalista globalizada a partir de 1980. Aunque el crecimiento económico en los Estados capitalistas industrializados no ha sido homogéneo en modo alguno estos son los únicos países que han estado más cerca de conseguir el objetivo de la prosperidad general. Esta lección no se echó en saco roto en los antiguos Estados comunistas de Europa oriental que, una vez desaparecido el socialismo de Estado, introdujeron reformas de mercado. Es más, desde fines del siglo XX el mercado ha alcanzado un ascendiente renovado y ha conseguido convertir a su causa a algunos de sus antiguos críticos. Muchos conservadores, por ejemplo, abandonaron sus principios económicos pragmáticos de “términos medios” y pasaron a abrazar en su lugar las convicciones libertarias de la nueva derecha. Una cantidad creciente de socialistas cuyos principios integristas rechazan la propiedad privada y la competencia reconoció que el mercado es el único mecanismo fiable para crear riqueza. A medida que los socialistas buscaban un acomodo socialdemócrata con el mercado capitalista, se vieron obligados a revisar y modificar sus objetivos y, en algunos casos, a desarrollar modelos económicos enteramente nuevos basados en el mercado. Algunos han ido más allá y han abandonado toda idea de una alternativa socialista al capitalismo de mercado.

El principal atractivo que presenta el mercado es el de ser un mecanismo para la creación de riqueza. Éste cumple tal tarea generando una insaciable sed de empresa, innovación y crecimiento y asegurando que los recursos se asignan a sus usos más eficientes. El mercado es un sistema de comunicación gigantesco y sumamente complejo que está enviando constantemente mensajes o “señales” de los consumidores a los productores, de los productores a los consumidores, etc. El mecanismo de formación de precios, efectivamente, actúa como un sistema nervioso central de la economía que transmite las señales en forma de fluctuación de los precios. Por ejemplo, un aumento en los precios de las sartenes envía a los consumidores el mensaje de “comprad menos sartenes” mientras que los productores reciben el mensaje de “producid más sartenes”. El mercado puede así conseguir lo que ningún sistema racional de asignación de recursos podría alcanzar porque sitúa el proceso de adopción de decisiones económicas en manos de los productores y consumidores individuales.

Como resultado, una economía de mercado puede adaptarse constantemente a los cambios en el comportamiento comercial y en las circunstancias económicas. En especial los recursos económicos se emplearán eficientemente no

porque un comité de planificadores haya redactado una guía de recursos sino porque estos se dirigen allí adónde pueden ser más rentables. Por ejemplo, las industrias nuevas y en expansión se impondrán sobre las viejas e ineficientes en la medida en que los altos niveles de beneficios atraigan inversiones de capital y el trabajo acuda animado por la perspectiva de salarios elevados. De este modo se incita a los productores a calcular los costes como “costes de oportunidad”, esto es, teniendo en cuenta los usos alternativos que podrían darse a cada factor de producción. Sólo una economía de mercado es por tanto capaz de cumplir el requisito de eficiencia económica propuesto a principios del siglo XX por Vilfredo Pareto (1848-1923) de que los recursos se asignen de modo tal que ningún cambio pueda hacer que alguien mejore y nadie empeore.

La eficiencia actúa también en el orden de las empresas individuales de nuevo al dictado de la motivación del beneficio. El mercado descentraliza efectivamente el poder económico al permitir que cada empresa tome por separado sus decisiones respecto a qué producir, cuánto producir y a qué precio vender. Las empresas capitalistas actúan en un medio mercantil que recompensa la eficiencia y castiga la ineficiencia. A fin de competir en el mercado las empresas tienen que mantener bajos sus precios y para ello están obligadas a reducir costes. La disciplina del mercado por tanto ayuda a erradicar el despilfarro, el exceso de mano de obra y la baja productividad que, por el contrario, tolera el sistema de planificación. No hay duda de que, en ciertos aspectos, el mercado impone una dura disciplina: el colapso de las empresas fracasadas y la decadencia de las industrias que no son rentables; pero a la larga se trata del precio que hay que pagar para tener una economía vibrante y próspera. Esta es precisamente la razón por la que son tan difíciles de implantar las formas de socialismo de mercado. El socialismo de mercado trataba de fomentar las empresas autogestionadas para que operaran competitivamente en un medio mercantil como se practicaba en Yugoslavia y Hungría. En teoría esta fórmula ofrecía lo mejor de dos mundos: competencia en el mercado para incitar al trabajo duro y la eficiencia y propiedad común para prevenir la explotación y la desigualdad. Sin embargo estas empresas se resistían a aceptar la disciplina del mercado porque la autogestión pretende que respondan sobre todo ante los intereses de la fuerza de trabajo. Por esta razón los economistas de libre mercado han sostenido habitualmente que sólo las empresas privadas organizadas jerárquicamente son capaces de responder consistentemente a los dictados del mercado.

El libertarismo

El pensamiento político libertario se caracteriza por dar prioridad estricta a la libertad (entendida de forma negativa) sobre otros valores como la autoridad, la tradición y la igualdad. Los libertarios tratan de maximizar el ámbito de la libertad individual y de minimizar el de la autoridad pública y suelen mirar al Estado como la amenaza principal a la libertad. Este antiestatismo difiere de las doctrinas anarquistas clásicas en que se basa en un individualismo sin concesiones que no otorga importancia alguna a la sociabilidad y cooperación humanas.

Las dos tradiciones libertarias más conocidas enraizan en la idea de los derechos individuales y en las doctrinas económicas del *laissez-faire*. Las teorías libertarias de los derechos hacen hincapié por lo general en que el individuo es el propietario de su persona y que por lo tanto la gente tiene un derecho absoluto a la propiedad producida por su trabajo. Las teorías económicas libertarias subrayan el carácter autorregulado del mecanismo del mercado y presentan la intervención del Estado siempre como innecesaria y contraproducente. Aunque todos los libertarios rechazan los intentos del Estado de redistribuir la riqueza y fomentar la justicia social cabe hacer una distinción entre los libertarios que suscriben el anarcocapitalismo y ven el Estado como un mal innecesario y aquellos que reconocen la necesidad de un Estado mínimo que a veces se llaman a sí mismos “minarquistas”. La relación entre el libertarismo y el liberalismo (véase pág. 50) es compleja y controvertida. Algunos consideran el libertarismo como una consecuencia del liberalismo clásico. La mayoría, sin embargo, sostiene que el liberalismo, incluso en su forma clásica, se niega a dar prioridad a la libertad sobre el orden y por lo tanto no muestra la hostilidad al Estado que es el rasgo característico del libertarismo. Por otro lado, el pensamiento de la nueva derecha dentro del conservadurismo (véase pág. 165) contiene un elemento incuestionablemente libertario.

Las teorías libertarias se fundamentan en una fe extrema en el individuo y la libertad. Su virtud reside en que constituye un aviso constante sobre el potencial opresivo que reside en todos los actos del Estado. No obstante las críticas al libertarismo se dividen en dos categorías generales. Una de ellas considera el rechazo de toda forma de bienestar o redistribución como un ejemplo de ideología capitalista, vinculada a los intereses de la comunidad empresarial y a la riqueza privada. La otra subraya el desequilibrio en una filosofía libertaria que ensalza los derechos pero ignora las responsabilidades y que valora el esfuerzo y la habilidad individual pero no acierta a tomar en consideración en qué medida estos son productos del medio social.

Autores clave

Adam Smith (1723-1790). Economista y filósofo escocés. Smith elabora las teorías económicas del libre mercado sobre las cuales se basa gran parte del libertarismo. Smith es un liberal clásico antes que un libertario y su teoría de la motivación trata de reconciliar el egoísmo humano con el orden social no regulado. Es un duro crítico del mercantilismo y hace el primer intento sistemático de explicar el funcionamiento de la economía desde el punto de vista del mercado, subrayando la importancia de la “mano invisible” de la competencia del mercado. No obstante Smith es consciente de las limitaciones del *laissez-faire*. Sus obras más conocidas incluyen *La teoría de los sentimientos morales* ([1759] 2009) y *La riqueza de las naciones* ([1776] 1997).

William Godwin (1756-1836). Filósofo y novelista inglés. Godwin elabora una crítica detallada del autoritarismo que equivale a la primera exposición completa de las creencias anarquistas. Su forma extrema de racionalismo liberal reajusta la teoría clásica del contrato social al presentar el Estado no como la cura del desorden en la sociedad sino como su causa. Se basa en una teoría de la perfectibilidad humana fundamentada en la educación y el condicionamiento social. Aunque es un individualista cree que los seres humanos son capaces de tener una benevolencia genuinamente desinteresada. La obra política principal de Godwin es *Investigación acerca de la justicia política* ([1793] 1985)

Max Stirner (1806-1856). Filósofo alemán. Stirner formula una forma extrema de individualismo basado en el egoísmo. Stirner ve el egoísmo como una filosofía que sitúa al individuo en el centro del universo moral en el entendimiento de que la acción individual debe estar libre de toda injerencia de la ley, la convención social o moral y los principios religiosos. Esta posición apunta claramente en dirección al ateísmo y el anarquismo individualista incluso aunque Stirner presta escasa atención al carácter de la sociedad sin Estado. Su obra política más importante es *El único y su propiedad* ([1845] 2004).

Friedrich Hayek (1899-1992). Economista y filósofo político austriaco. Hayek es el más influyente de los teóricos modernos del libre mercado. Exponente de la llamada Escuela austriaca, Hayek es un firme creyente en el individualismo y el orden del mercado y un crítico del socialismo. Presenta el mercado como el único medio de asegurar la eficiencia económica y ataca la intervención del Estado como inherentemente totalitaria. Hayek es un liberal clásico antes que un libertario convencional, partidario de una forma modificada de tradicionalismo y sosteniendo una versión angloamericana del constitucionalismo. Las obras más conocidas de Hayek incluyen *Camino de servidumbre* ([1948] 2008), *La constitución de la libertad* (1982) y *Derecho, legislación y libertad* (2006).

Robert Nozick (véase pág. 361). Nozick es el filósofo libertario moderno más importante. Su teoría de la justicia basada en los derechos (elaborada en respuesta a las ideas de John Rawls (véase pág. 334) rechaza todas las políticas de bienestar y redistribución y propugna la despenalización de los “delitos sin víctimas” como la prostitución o el consumo de drogas. No obstante rechaza las creencias anarquistas con el razonamiento de que la competencia entre agencias privadas de protección llevará inevitablemente al restablecimiento de alguna forma de Estado mínimo.

Murray Rothbard (1926-1995). Economista y activista político estadounidense. Rothbard es uno de los teóricos principales del anarcocapitalismo moderno. Combina una creencia en un sistema irrestricto de capitalismo de *laissez-faire* con un “código básicamente libertario del inviolable derecho de la persona y la propiedad” y, sobre esta base, rechaza el Estado como una “banda mafiosa”. En la sociedad libertaria del futuro de Rothbard no habrá posibilidad legal alguna para la agresión coercitiva en contra de la persona o la propiedad de cualquier individuo. Sus escritos más importantes incluyen *El poder y el mercado* (1970), *Por una nueva libertad* (1973) y *Ética y libertad* (1982).

Bibliografía complementaria

Friedman, D. *The Machinery of Freedom*. 3ª ed.. Nueva York: Harper and Row, 1989.

Machan, T.R. (Ed.) *The Libertarian Reader*. Totowa, Nueva Jersey: Rowan & Littlefield).

Newman, S. L. *Liberalism at Witt's End: The Libertarian Revolt against the Modern State*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Las economías de mercado no solamente se caracterizan por su eficiencia y el alto crecimiento sino por su atención a los deseos del consumidor. En un mercado competitivo las decisiones fundamentales de producción —qué producir y en qué cantidad— se toman teniendo en cuenta lo que los consumidores están dispuestos a pagar y son capaces de ello. En otras palabras, el consumidor es soberano. El mercado es por tanto un mecanismo democrático que en último término se gobierna por las decisiones de compra o los “votos” de los consumidores individuales. Esto se refleja en la inmensa variedad de productos de consumo de las economías capitalistas y el rango de elección de los compradores potenciales. Además la soberanía del consumidor suscita un impulso incansable a favor de la innovación y el avance tecnológicos a base de animar a las empresas a desarrollar productos nuevos y métodos perfeccionados de producción con el fin de “ir por delante del mercado”. El mercado ha sido la fuerza dinámica tras el periodo de progreso tecnológico más sostenido de la historia de la humanidad, desde la aparición de las industrias del hierro y el acero en el siglo XIX hasta el surgimiento de los plásticos y los bienes eléctricos y electrónicos del siglo XX.

Aunque el mercado ha venido defendiéndose por razones económicas, los teóricos libertarios insisten en que se puede defender también por razones morales y políticas. Por ejemplo, el mercado puede verse como algo moralmente deseable en la medida en que proporciona un mecanismo por el que la gente puede satisfacer sus deseos. En este sentido el capitalismo de mercado se justifica según criterios utilitarios ya que deja la definición del placer y el dolor y, por lo tanto, del “bien” y el “mal” firmemente en manos del individuo lo cual, a su vez, está más relacionado con la libertad individual. Dentro del mercado los individuos pueden ejercer la libertad de elección: deciden qué comprar, en dónde trabajar, incluso pueden escoger poner un negocio en marcha y, en tal caso, decidirán qué producir, a quién emplear, etc. Además la libertad de mercado está estrechamente vinculada con la igualdad. Dicho brevemente: el mercado no respeta a las personas. En una economía de mercado se evalúa a la gente sobre la base del mérito individual, su talento y su capacidad para trabajar duramente. Las demás consideraciones —raza, color, religión, género, etc— simplemente son irrelevantes. Asimismo cabe sostener que, lejos de ser el enemigo de la moralidad, el mercado tiende a fortalecer las normas morales y, desde luego, no podría existir al margen de un contexto ético. Por ejemplo las buenas relaciones entre el empleador y el trabajador requieren confianza e integridad por ambas partes y las transacciones comerciales serían muy difíciles de llevar a cabo sin honradez ni confianza.

Los fallos del mercado

Todo el mundo ha reconocido el éxito del mercado como sistema para crear riqueza, incluso Karl Marx (y Engels) quienes en *El manifiesto comunista* admiten que el capitalismo ha producido un progreso tecnológico previamente inimaginable. Sin embargo el sistema de mercado ha sufrido igualmente muchas críticas. Algunos críticos, como el propio Marx, creen que el mercado tiene defectos de base y que es preciso abolirlo. Otros, sin embargo, reconocen las fortalezas del mercado pero advierten en contra de su uso no regulado. En resumen, creen que el mercado es un buen criado pero un mal amo.

Igual que no hay sistema de planificación “puro” todas las economías de mercado presentan impurezas. Esto es evidente en las empresas aisladas que, aunque respondan a condiciones externas de mercado, organizan su producción sobre una base racional o planificada. Este elemento de planificación es tanto más importante cuando se toma en consideración el tamaño de las corporaciones multinacionales modernas algunas de las cuales tienen un volumen de facturación superior a la renta nacional de muchos países pequeños. La impureza más evidente, sin embargo, tiene la forma de la intervención económica del Estado que se encuentra hasta cierto punto en todas las economías de mercado. Ciertamente durante la mayor parte del siglo XX la tendencia económica pre-

dominante en el Occidente capitalista fue a abandonar el *laissez faire* a medida que el Estado asumía crecientes competencias sobre la vida económica y social. Se implantaron Estados del bienestar que afectaban al funcionamiento del mercado de trabajo estableciendo un “salario social”; los gobiernos “gestionaron” sus economías por medio de políticas fiscales y monetarias y en una cantidad creciente de casos el Estado ejercía influencia directa sobre la economía creando un sector público de industrias. Algunos han llegado a sostener que es precisamente esta voluntad del Estado de intervenir y controlar en lugar de dejar la economía a los azares del mercado lo que explica la amplia prosperidad de que se disfrutó en los Estados capitalistas avanzados.

Un fallo importante del mercado es que hay circunstancias económicas a las que no responde o no puede responder. Por ejemplo, el mercado no es capaz de dar cuenta de lo que los economistas llaman externalidades o “costes sociales”. Se trata de costes de la actividad productiva que afectan a la sociedad en general pero son ignorados por la empresa que los genera porque son externos y no aparecen en las cuentas de resultados. Un ejemplo evidente de coste social es la contaminación. Las fuerzas del mercado pueden incitar a las empresas privadas a contaminar incluso aunque ello dañe el medio, amenace a otras industrias y haga peligrar la salud de las comunidades vecinas. El capitalismo global aparece así vinculado a una crisis medioambiental creciente. Sólo la intervención del Estado puede obligar a las empresas a asumir sus costes sociales, en este caso bien sea prohibiendo la contaminación o asegurando que el contaminador paga por el daño medioambiental que causa. Del mismo modo el mercado falla a la hora de proveer lo que los economistas llaman “bienes públicos”. Se trata de bienes cuya producción interesa a todos pero que como es difícil o imposible excluir a la gente de su disfrute, el mercado no los proporciona. Los faros son claros ejemplos de un bien público. Los barcos que divisan la luz del faro pueden responder a su aviso pero los propietarios del faro no tienen forma de conseguir un pago por el disfrute del servicio. Como el servicio es accesible a todos, los barcos tienen un incentivo para actuar como “gorriones”. Puesto que el mercado no puede responder es el Estado quien debe proporcionar los bienes públicos. Es más, este argumento puede justificar una intervención estatal extensiva dado que la higiene, la salud pública, el transporte, la educación y los grandes servicios públicos pueden considerarse bienes públicos.

Asimismo se ha criticado la idea de que el mercado sea sensible al consumidor y, en particular su capacidad para satisfacer verdaderas necesidades humanas. Esto se produce, en primer lugar a causa de una poderosa tendencia hacia el monopolio. Contrariamente a las expectativas normales la lógica interna del mercado es recompensar el comportamiento cooperativo y castigar la competencia. Igual que los trabajadores aislados ganan poder en relación a su empleador actuando colectivamente, las empresas privadas tienen un incentivo de formar cárteles, hacer colusión de precios y excluir a los competidores potenciales. La mayoría de los mercados económicos, por tanto, están dominados por una pequeña cantidad de grandes empresas. Esto no solamente disminuye la capacidad de elección de los consumidores sino que, por medio

de la publicidad, da a las empresas la posibilidad de manipular los apetitos y deseos de los consumidores. Como han advertido economistas como J. K. Galbraith (1962) la soberanía del consumidor puede ser una ilusión. Además es claro que el mercado no responde a las necesidades humanas sino a la “demanda efectiva” respaldada por la capacidad de pago. El mercado impone que los recursos económicos se asignen a aquellos destinos en los que producir es rentable. Tal cosa puede significar que se destinen recursos vitales a la producción de coches caros, alta moda u otros lujos para los ricos antes que a proveer viviendas decentes y una alimentación adecuada para la masa de la sociedad. Sencillamente, los pobres tienen poco poder de mercado.

A pesar de la fe de Adam Smith en el orden natural el mercado también puede ser incapaz de regularse a sí mismo. Esta fue la lección que el economista británico John Maynard Keynes (1883-1946) expuso en *La teoría general del empleo, el interés y el dinero* ([1936] 2004). Sobre el trasfondo de la Gran depresión Keynes sostiene que hay circunstancias en las que el mercado puede hundirse en una espiral descendente de desempleo sin tener capacidad para invertir la tendencia. Dice que la actividad económica depende de la “demanda agregada”, esto es, el nivel total de demanda en la economía. A medida que aumenta el paro las fuerzas del mercado imponen un recorte de los salarios que, según Keynes, se limita a reducir la demanda, lo que lleva a más pérdidas de puestos de trabajo. Keynes no rechaza en modo alguno el mercado sino que insiste en que una economía de mercado de éxito tiene que estar regulada por el Estado. En concreto el Estado tiene que gestionar el nivel de la demanda aumentándolo mediante el gasto público cuando cae la actividad económica produciendo desempleo y reduciéndolo cuando la economía tenga peligro de “calentamiento”. Uno de los primeros intentos de aplicar las técnicas keynesianas fue el emprendido por Franklin D. Roosevelt como parte de sus políticas de New Deal en el decenio de 1930. Se implantaron programas de obras públicas para encauzar ríos, construir carreteras, recobrar tierras, etc. El más famoso de ellos estaba supervisado por la Tennessee Valley Authority (TVA). A primeros del periodo posterior a 1945 los gobiernos occidentales aplicaron políticas keynesianas que se consideraron después como la clave del arco del “boom largo” de los años 1950 y 1960.

Por último suele invocarse un argumento moral y político en contra del mercado. Los neoconservadores y los socialistas señalan que el mercado destruye valores sociales. Al recompensar el egoísmo y la codicia el mercado crea individuos atomizados y aislados que tienen escaso aliciente para cumplir con sus responsabilidades sociales y cívicas. La condena moral del mercado subraya habitualmente su relación con la más profunda desigualdad social. Los integristas socialistas, que propugnan la abolición y sustitución del capitalismo lo vinculan con la institución de la propiedad privada y el poder económico desigual de los que poseen riqueza y los que no la poseen. Sin embargo, un mercado no regulado también dará origen a grandes diferencias de ingresos. Es un error creer que el mercado es un terreno plano de juego en el que cada cual es juzgado según su mérito personal. Antes bien la distribución de la ri-

queza y el ingreso está influida por factores como la herencia, el origen social y la educación. Además las recompensas reflejan el valor de mercado antes que cualquier otra consideración de beneficio para el conjunto de la sociedad. Esto supone, por ejemplo, que las estrellas del deporte y las personalidades de los medios están substancialmente mejor pagadas que los enfermeros, los doctores, los profesores, etc. Análogamente el capitalismo global aparece asociado con nuevas pautas de desigualdad global. Cualquier sistema económico que descansa sobre los incentivos materiales inevitablemente generará desigualdades. Muchos de los que alaban el mercado como un medio de crear riqueza rechazan valerse de él como mecanismo para distribuirla. La solución por lo tanto es que el mercado se complemente con algún sistema de prestación del bienestar como se veía en el capítulo 10.

Además también se ha visto el mercado como una amenaza a la democracia. Los socialistas y los teóricos de la antiglobalización señalan que la democracia verdadera es imposible en un contexto de desigualdad económica. Este punto de vista viene a decir que, lejos de estar aparte del proceso político, el mercado moldea la vida política en aspectos esenciales. Por ejemplo la competencia partidista está desequilibrada por el hecho de que los partidos en pro de las empresas están siempre mejor financiados que los que están a favor de los trabajadores. Además generalmente pueden esperar un tratamiento más favorable por unos medios que en gran medida son privados. Estos sesgos pueden caracterizar profundamente el mismo sistema estatal. En su condición de principal fuente de inversiones y de empleo de la economía, las empresas privadas ejercen gran influencia sobre cualquier gobierno, sea cual sea su programa electoral y sus inclinaciones ideológicas. Este poder ha aumentado mucho en una economía globalizada gracias a la facilidad con que se puede cambiar la localización de la producción y el capital. Por último los gobiernos suelen tener como asesores a funcionarios públicos que, a causa de su educación o su origen social, probablemente favorecerán el capitalismo y los intereses de la propiedad privada. Así pues el mercado puede recurrir a varios medios para concentrar el poder político en manos de una minoría y contrarrestar las presiones democráticas.

Resumen

1. La propiedad es un derecho establecido y eficaz a un objeto o posesión. Las cuestiones sobre el derecho de propiedad han sido tradicionalmente fundamentales en el debate ideológico con los liberales y conservadores de un lado defendiendo la propiedad privada y los socialistas y comunistas de otro defendiendo la propiedad común o del Estado.
2. La planificación es un sistema racional de asignación de recursos en la economía que se puede emplear para complementar el mercado o para reemplazarlo en el caso de la planificación centralizada. Mientras que sus partidarios han señalado que la planificación puede abordar verdaderas necesidades y orientarse entre objetivos a largo plazo, también se la ha asociado con ineficiencia, burocracia y centralización,
3. El mercado es un sistema de intercambio comercial regulado mediante una “mano invisible”, las fuerzas impersonales de la oferta y la demanda. Los teóricos del mercado subrayan que en tanto que mecanismo autorregulado que tiende al equilibrio a largo plazo, el mercado funciona mejor cuanto menos interviene el Estado.
4. Los partidarios del mercado lo ven como el único mecanismo fidedigno de creación de riqueza. Sus virtudes son que fomenta la eficiencia, es sensible a los deseos de los consumidores y preserva tanto la libertad de elección como la libertad política. Los adversarios apuntan que el mercado tiene que ser regulado porque tiende a generar costes sociales, falla a la hora de proveer los bienes públicos, genera profundas desigualdades sociales y, por último puede corromper el conjunto del proceso democrático.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Ackerman, B. y Alstott, A. *The Stakeholder Society*. New Haven, CT: Yale University Press, 1999.
- Balaam, D. N. y Veseth, M. *Introduction to International Political Economy*. Londres: Prentice-Hall, 2001.
- Bottomore, T. *Theories of Modern Capitalism*. Londres: Allen & Unwin, 1985.
- Brown, M. B., *Models in Political Economy: A Guide to the Arguments*, 2ª ed., Harmondsworth: Penguin, 1995.
- Hodgson, G. *The Democratic Economy: A New Look at Planning, Market and Power*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- Miller, D. *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford University Press, 1989.
- Nove, A. *The Economics of Feasible Socialism*. Londres: Allen & Unwin, 1983.
- O'Brien, R, y Williams, M. *Global Political Economy: Evolution and Dynamics*.

- Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Reeve, A. *Property*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.
- Ryan, A. *The Political Theory of Property*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Schotter, A. *Free Market Economics: A Critical Appraisal*. Nueva York: St. Martin's Press, 1989.

CAPÍTULO 12

LA TRADICIÓN, EL PROGRESO Y LA UTOPIA

Introducción.
La tradición.
El progreso.
La utopía.
Resumen.
Bibliografía complementaria

INTRODUCCIÓN

El debate y la discusión políticos no pueden quedar confinados a los claustros académicos porque, en último término, las teorías políticas se ocupan de reorganizar y remodelar el mundo. El cambio está en el núcleo mismo de la política. Muchos simpatizarán con la afirmación de Marx en las “Tesis sobre Feuerbach” ([1845] 1968) de que “los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de varias formas; de lo que se trata, sin embargo, es de *cambiarlo*”. En este último capítulo se estudian las difíciles cuestiones que surgen del tema del cambio y del vínculo inevitable que hay en política entre teoría y práctica. Sin embargo el deseo de cambiar el mundo suscita una serie de difíciles cuestiones.

En primer lugar ¿es deseable el cambio? ¿Implica el cambio crecimiento o declive, progreso o decadencia? ¿Se le debe saludar o resistir? Algunos autores han negado firmemente la conveniencia del cambio en nombre de la tradición y la continuidad. Por esto ha venido a significar cualquier cosa, desde una aceptación del cambio “natural” hasta el anhelo de retornar a un tiempo anterior más sencillo. No obstante estos enfoques tradicionalistas han ido pasando de moda a medida que ha echado raíces la idea moderna del progreso. Esta idea supone que la historia humana está determinada por un avance del conocimiento y el logro de niveles cada vez más elevados de civilización: todo cambio es para bien. Pero, incluso si el cambio debe ser bienvenido cabe preguntar ¿qué forma debe tomar? Este problema se ha planteado habitualmente como una elección entre dos formas distintas de cambio: la reforma y la revolución. Tanto si son reformistas como revolucionarios los proyectos de cambio social o político tienden a basarse en un modelo de la sociedad futura deseada. Los más radicales de dichos proyectos han pretendido construir una sociedad perfecta, una utopía. ¿Qué doctrinas políticas contienen el potencial del utopismo? Y lo que es más importante, ¿es el pensamiento utópico vital para el éxito de cualquier proyecto político progresista o es la receta para la represión y hasta el totalitarismo?

LA TRADICIÓN

La tradición, en palabras de Edward Shils (1981) comprende “todo lo que se ha transmitido o legado desde el pasado al presente”. En consecuencia cualquier cosa, desde costumbres y prácticas de larga data hasta una institución, un sistema político o social o un conjunto de creencias puede considerarse como una tradición. No obstante quizá sea difícil determinar con precisión cuánto tiempo debe sobrevivir una creencia, práctica o institución para que quepa considerarla como una tradición. Suele considerarse que las tradiciones denotan continuidad entre las generaciones, cosas que se han transmitido de generación en generación, aunque la línea entre lo tradicional y lo que meramente está de moda suele ser imprecisa. Si bien la religión cristiana es sin duda una tradición puesto que se ha mantenido durante dos mil años, ¿puede decirse lo mismo del capitalismo industrial que se remonta solamente al siglo XIX o del Estado del bienestar, que surgió a principios del siglo XX? ¿En qué momento se convirtió en una tradición el sufragio universal masculino?

Una posición tradicionalista puede adoptar cuando menos tres formas diferentes. La primera y más clara: la tradición puede asociarse con el pasado, con el mantenimiento de formas e instituciones establecidas. En este sentido la tradición tiende a erradicar el cambio. Por la segunda la tradición puede implicar un intento de recuperar el pasado de “volver atrás el reloj”. Esta posición acepta el cambio siempre que sea hacia el pasado o regresivo, esto es, una finalidad que suele estar inspirada por la noción de la “Edad de oro”. Por la tercera el tradicionalismo puede reconocer la necesidad de un cambio como medio de preservación adoptando el criterio de “cambiar para conservar”. Esto supone una creencia en el cambio “natural”. Si ciertos cambios son inevitables cualquier intento de resistirse a ellos corre el riesgo de precipitar cambios de mayor alcance y más dañinos.

La defensa del *statu quo*¹

El “deseo de conservar” ha sido un rasgo fundamental de la tradición conservadora angloamericana. En lugar de abogar por un salto atrás en el pasado predica la necesidad de preservación, de continuidad con el pasado. En esencia esto equivale a una defensa del *statu quo*, del estado de cosas existente. Para algunos este deseo de resistir al cambio o de evitarlo está profundamente enraizado en la psicología humana. En su ensayo “Racionalismo en la política” ([1962] 1991), Michael Oakeshott (véase pág. 167) sostiene que ser un

¹ Véase nota 14.

conservador es “preferir lo familiar a lo desconocido, preferir lo probado o lo no probado, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado. Lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la alegría real a la bendición utópica”. Oakeshott no está diciendo que el presente sea perfecto en modo alguno ni siquiera que sea mejor que cualquier otra condición que pueda existir. Antes bien, se valora el presente en razón de su familiaridad, una familiaridad que engendra un sentido de confianza, estabilidad y seguridad. El cambio, por otro lado aparecerá siempre como amenazador e incierto: un viaje a lo desconocido. Por este motivo es por el que los teóricos conservadores han dado tanta importancia a la costumbre y la tradición.

Las costumbres son prácticas establecidas de antiguo y de carácter habitual. En las sociedades tradicionales que carecen de la maquinaria formal del derecho la costumbre suele servir como base del orden y del control social. En las sociedades desarrolladas a veces se ha acordado a la costumbre la condición de ley bajo la forma del llamado derecho consuetudinario. En la tradición inglesa del derecho consuetudinario, por ejemplo, se ha reconocido a las costumbres valor de ley siempre que hayan existido sin interrupción desde “tiempo inmemorial”, en teoría desde 1189² pero en la práctica desde que pueda establecerse razonablemente. La razón por la que la costumbre incorpora autoridad moral y a veces legal es que se piensa que refleja el consentimiento popular: la gente acepta algo como justo porque “siempre se ha hecho así”. La costumbre moldea expectativas y aspiraciones y ayuda a determinar lo que la gente considera razonable y aceptable: la familiaridad alimenta la legitimidad. Este es el motivo por el que el sentido natural de la justicia de la gente se ofende cuando se interrumpen pautas de comportamiento establecidas de antiguo. La gente apela a la “costumbre y a la práctica” y siente que tiene derecho a esperar que las cosas sean como siempre han sido. No obstante gran parte de la defensa de la costumbre está estrechamente vinculada a las virtudes especiales de la tradición.

La defensa clásica de la tradición en el pensamiento conservador se encuentra en los escritos de Edmund Burke (véase pág. 392) y en especial en *Reflexiones sobre la Revolución francesa* ([1790] 1978). Burke reconoce que la sociedad se fundamenta en un contrato pero no uno hecho sólo entre quienes están hoy vivos. En palabras de Burke, la vida social es una “sociedad entre los vivos, los muertos y los que están por nacer”. La tradición por tanto refleja la sabiduría acumulada del pasado, las creencias y prácticas a las que “el tiempo ha probado” literalmente y se ha demostrado que funcionan. Esto es lo que G. K. Chesterton llamaba una “democracia de los muertos”. Si aquellos que “andan por ahí hoy día” dan la espalda a la tradición están inhabilitando a las generaciones anteriores —a la mayoría— pues ignoran sin más su aportación

² Fecha de la coronación de Ricardo Corazón de León y del comienzo del cómputo del derecho consuetudinario inglés.

y su comprensión. En su condición de lo que Burke llama “la razón acumulada de los tiempos” la tradición proporciona tanto la única guía fidedigna para la acción en el presente como la herencia más valiosa que podamos dejar a las generaciones futuras. Desde el punto de vista de Oakeshott la tradición no sólo refleja nuestra adhesión a lo familiar sino que también asegura que las instituciones sociales funcionan mejor porque actúan en el contexto de las normas y prácticas establecidas.

Edmund Burke (1729-1797)

Estadista y teórico político británico nacido en Dublín. Suele considerarse a Burke como el padre de la tradición conservadora angloamericana. Aunque era un político *whig* (liberal) que expresó su simpatía hacia la Revolución estadounidense de 1776 ganó fama con su formidable crítica a la Revolución francesa de 1789 que elaboró en *Reflexiones sobre la Revolución francesa* ([1790] 1978).

Los temas centrales en los escritos de Burke son la desconfianza hacia los principios abstractos y la necesidad de que la acción política enraice en la tradición y la experiencia. Se opone rotundamente al intento de replantear la política francesa según las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, sosteniendo que la sabiduría reside en gran medida en la historia y en especial en las instituciones y prácticas que han sobrevivido a lo largo del tiempo. Sin embargo Burke no es un reaccionario: sostiene que la Monarquía francesa fue parcialmente responsable de su sino puesto que se negó a “cambiar con el fin de conservar”, un rasgo fundamental del conservadurismo pragmático con el que se lo asocia. Burke tiene una visión negativa del Estado porque, aunque reconoce que previene el mal, raramente produce el bien. Igualmente apoya la economía clásica de Adam Smith (véase pág. 380) con respecto a las fuerzas del mercado como ejemplo de la “ley natural” y apoya un principio de representación que subraya la necesidad de que los representantes utilicen su propio juicio maduro. Las concepciones políticas de Burke se desarrollan en obras como *An appeal from New to Old Whigs* (1791) y *Letters on a Regicide Peace* (1796-97).

No obstante los críticos han visto la costumbre y la tradición a una luz muy distinta. Thomas Paine escribió *Los derechos del hombre* ([1791-92] 1987) en parte en contestación a Burke. Paine (véase pág. 238) sostiene que Burke pone “la autoridad de los muertos sobre los derechos y libertades de los vivos”. En otras palabras, reverenciar la tradición meramente porque haya durado mucho equivale a esclavizar a la generación actual al pasado, condenándola a aceptar los males del pasado al igual que sus virtudes. En opinión de Paine el respeto acrítico por el pasado viola claramente los principios democráticos modernos el primero de los cuales es el derecho de cada generación a hacer y rehacer el mundo como le parezca apropiado. Esta actitud presupone que

mientras la generación actual está en libertad para aprender del pasado, no está obligada a revivirlo.

Además la afirmación de que los valores, prácticas e instituciones han sobrevivido sólo porque funcionan es altamente cuestionable. Tal punto de vista ve en la historia humana un proceso de “selección natural”: aquellas instituciones y prácticas que han sido beneficiosas para la humanidad se preservan en tanto que las de poco o ningún valor declinan o se extinguen. Esto equivale a una creencia en la supervivencia de los más aptos. Sin embargo es evidente que las instituciones y las creencias pueden haber sobrevivido por razones muy distintas. Por ejemplo, pueden haberse preservado por haber sido beneficiosas a élites y clases dominantes poderosas. Así puede verse quizá en Gran Bretaña en el caso de la monarquía y la Cámara de los Lores. Es más, alentar la reverencia por la historia y la tradición puede ser simplemente un medio de manufacturar la legitimidad y de asegurar que las masas se plieguen y estén quietas. Por otro lado la costumbre y la tradición pueden ser una afrenta al debate racional y a la investigación intelectual. Reverenciar “lo que es” simplemente porque señala la continuidad con el pasado impide el debate sobre “lo que pudiera ser” y más aun sobre “lo que debiera ser”. Desde esta perspectiva la tradición tiende a inculcar una aceptación acrítica, no razonada e incuestionable del statu quo y deja la mente en poder del pasado. J. S. Mill se refirió a este peligro como “el despotismo de la costumbre”.

Reclamando el pasado

Una forma más radical de la política tradicionalista no se interesa por la continuidad y la preservación sino que apoya la idea de un cambio que mire al pasado. Algunos, incluso, establecen una clara distinción entre la tradición y la reacción. La reacción significa literalmente responder a una acción o estímulo, reaccionar. Una política de estilo reaccionario tiene poco que ver con la tradición como continuidad porque en este sentido la tradición se ocupa del mantenimiento del statu quo que los reaccionarios radicales quieren destruir. Lejos de ensalzar la importancia de lo familiar y lo estable la reacción puede tener a veces un carácter revolucionario. Por ejemplo, la “Revolución islámica” en el Irán en 1979 puede considerarse como una revolución reaccionaria puesto que marcó una ruptura drástica con el pasado inmediato y estaba pensada para preparar el camino para el restablecimiento de principios islámicos más antiguos. Esta forma de reacción se basa en una imagen muy clara de la historia humana. Mientras que el tradicionalismo ve en la historia los hilos de la continuidad que unen a una generación con la siguiente, la reacción ve en ella un proceso de decadencia y corrupción. En el fondo por tanto subyace la imagen de un periodo anterior de la historia —la edad de oro— desde el cual la sociedad humana no ha hecho más que decaer.

La llamada a favor de un cambio que mire hacia atrás refleja una clara insatisfacción con el presente así como una desconfianza frente al futuro. Este estilo de política que condena el estado de cosas existente comparándolo con un pasado idealizado, puede encontrarse en muchos periodos históricos. Por ejemplo, el conservadurismo en la Europa continental manifestó un fuerte carácter reaccionario a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el XX. En países como Francia, Alemania y Rusia los conservadores continuaron apegados a los principios autocráticos y aristocráticos hasta mucho después de que estos hubieran sido desplazados por las formas de Estado constitucionales y representativas. Así se refleja en los escritos de Joseph de Maistre (véase pág. 193) en el arte política de Metternich, ministro austriaco de Asuntos Exteriores a comienzos del siglo XIX los cuales rechazaron toda concesión a las presiones reformistas y lucharon en cambio por restablecer el *ancien régime*. También las doctrinas fascistas del siglo XX eran retrógradas. Mussolini y los fascistas italianos, por ejemplo glorificaban el poder militar y la disciplina política de la Roma Imperial. En el caso de Hitler y los nazis esto se reflejaba en la idealización del “Primer Reich”, esto es, el Sacro Imperio Romano de Carlomagno. De modo similar pueden encontrarse tendencias reaccionarias en la época moderna en el radicalismo de la nueva derecha. Al suscribir la noción de la “ideología de la frontera” en el decenio de 1980, Ronald Reagan retornó a la conquista del Oeste estadounidense y las virtudes de la autoconfianza, el trabajo duro y el sentido de la aventura que creía que aquella simbolizaba. En Gran Bretaña en el mismo periodo Margaret Thatcher ensalzaba la importancia de los “valores victorianos” como la decencia, el sentido de la empresa y la auto-ayuda, considerando el siglo XIX como una especie de Edad de Oro.

El deseo de “dar marcha atrás al reloj” se basa en una simple comparación histórica entre el pasado y el presente. La reforma progresiva o que se anticipa a su tiempo supone una marcha en un futuro desconocido con toda la incertidumbre e inseguridad que eso implica. En comparación el pasado es conocido y entendido y, por lo tanto, ofrece bases más firmes para remodelar el presente. No obstante esto no supone una reverencia ciega hacia la historia o una determinación de mantener instituciones y prácticas simplemente porque hayan sobrevivido. Por el contrario, al romper con el tradicionalismo los reaccionarios radicales pueden adoptar una actitud más crítica e inquisitiva frente al pasado, tomando de él lo que tenga de valor para el presente y dejando lo que no lo tenga. Por ejemplo, la nueva derecha recomienda el restablecimiento de los principios económicos del *laissez-faire* no por la razón de que la “historia los haya santificado” sino porque, cuando se aplicaron en el siglo XIX, produjeron crecimiento, innovación y responsabilidad individual. Del mismo modo si el respeto por la familia y los valores tradicionales ayudaron antaño a crear una sociedad más estable, decente y cohesionada, parece razonable renunciar a la moral permisiva del presente con el fin de reclamar los valores del pasado.

Sin embargo la perspectiva del cambio retrógrado también puede tener consecuencias menos favorables. Por ejemplo, el deseo de “dar marcha atrás al reloj” puede basarse sobre poco más que una nostalgia, un anhelo de volver a

un pasado mítico de estabilidad y seguridad. La reacción suscribe con demasiada frecuencia una imagen ingenua y romántica del pasado frente a la cual el presente parece escuálido, corrupto o simplemente sin encanto. En el mejor de los casos la Edad de Oro es una imagen selectiva del pasado y en el peor una completamente distorsionada de cómo era entonces la vida. Por ejemplo, la conquista del Oeste americano puede verse tanto como un cuasigenocidio de los americanos nativos como el rudo individualismo de los colonos de la frontera. De igual modo los “valores victorianos” pueden significar pobreza rampante, casas de trabajo y prostitución infantil en lugar de la decencia, el respeto y la voluntad de trabajar.

La idea misma de una Edad de Oro, una utopía localizada en el pasado, puede reflejar simplemente un deseo de escapar de los problemas del presente buscando consuelo en mitos históricos. Así como los pensadores modernos han ensalzado las virtudes de la era victoriana los victorianos lamentaban la desaparición de los valores del siglo XVIII. En este sentido nunca ha habido una Edad de Oro. Además, aunque pudieran aprenderse lecciones significativas del pasado es dudoso que puedan aplicarse en el presente. Las circunstancias históricas son el producto de una compleja red de factores sociales, económicos, culturales y políticos interconectados. Identificar como algo admirable un rasgo concreto del pasado no significa que vaya a tener el mismo carácter en el presente, aunque pueda reproducirse en su forma original. Todas las instituciones e ideas pueden ser específicas para el periodo en el que surgen. Por ejemplo, aunque las políticas de *laissez-faire* puedan haber fomentado el crecimiento, las empresas y la innovación en el siglo XIX, un periodo de industrialización temprana, no hay seguridad de que hagan lo mismo si se aplican a una economía industrial desarrollada.

Cambiar con el fin de conservar

El último rostro de la tradición, irónicamente, es uno progresivo. Los tradicionalistas no han rechazado siempre el cambio ni lo han apoyado sólo cuando tenía carácter regresivo. En algunos casos han aceptado que la marcha hacia delante de la historia tiene un carácter irresistible. Tratar de bloquear el cambio inevitable puede ser tan inútil como el pretendido intento del Rey Canuto de detener la marea³. Lo que es peor: un tradicionalismo ciego, incapaz de reconocer que a veces los cambios pueden ser naturales e inevitables corre el riesgo

³ Es leyenda que, para demostrar a sus cortesanos que carecía de poderes divinos, el Rey Canuto se sentó en su trono a la orilla del mar y, cuando subía la marea, la ordenó detenerse a voces sin que la marea lo obedeciera. Así demostró que la teoría del derecho divino de los reyes era falsa.

de precipitar transformaciones más profundas. La consigna de esta forma de conservadurismo progresista es que la reforma es preferible a la revolución. Esta actitud es una especie de tradicionalismo ilustrado que reconoce que, aunque preservar el statu quo pueda ser deseable una resistencia implacable al cambio puede resultar autodestructiva. Es mejor ser el sauce que se cimbreo ante la tormenta que el orgulloso roble que corre el riesgo de ser desarraigado y destruido.

Esta forma de conservadurismo progresista se relaciona habitualmente con las ideas de Edmund Burke. A diferencia del conservadurismo reaccionario tan extendido en la Europa continental, Burke sostiene que el obstinado aferrarse al absolutismo de la monarquía francesa fue el que ayudó a que se produjera la revolución. “Un Estado que carece de medios para cambiar”, proclama Burke ([1790] 1978) “carece de medios para conservarse”. Esta es la lección que aprendió la monarquía inglesa que en general sobrevivió porque fue capaz de aceptar las limitaciones constitucionales a su poder. La “Revolución gloriosa” de 1688 con la que culminó la Revolución inglesa con el establecimiento de una monarquía constitucional bajo Guillermo y María es un ejemplo clásico de reforma conservadora. Una lección similar se deriva de la Revolución rusa de 1917. Hasta cierto punto cabe decir que el régimen zarista fue el arquitecto de su propia destrucción a causa de su ciega negativa a hacer concesiones al creciente movimiento en pro de la reforma política y social. La fe impresionante pero absurda del Zar Nicolás II en el derecho divino y su negativa a hacer frente a los problemas que destapó la Revolución de 1905 ayudaron a crear las condiciones sociales y políticas que explotaron Lenin y los bolcheviques en 1917. Desde luego, mientras que el conservadurismo reaccionario no consiguió sobrevivir al siglo XIX y se hundió definitivamente por su asociación con el fascismo en el siglo XX, la tradición angloamericana del conservadurismo burkeano ha tenido mucho más éxito. La filosofía de “cambiar con el fin de conservar” ha permitido que los conservadores se hayan reconciliado con el constitucionalismo, la democracia y, a veces, el Estado del bienestar y la intervención en la economía.

El tradicionalismo ilustrado se basa en una visión de la historia que se diferencia del tradicionalismo convencional y de la reacción retrógrada. El tradicionalismo ha tendido convencionalmente a subrayar la naturaleza estable e inmutable de la historia humana, subrayando la continuidad con el pasado. La reacción retrógrada tiene una visión de la historia profundamente pesimista apoyada en la creencia de “las cosas van a peor”. El tradicionalismo ilustrado, a diferencia de los otros dos, se basa en la idea del cambio inevitable que, al ser “natural”, no debe suscitar alegría ni pena sino solamente aceptación. Este punto de vista supone una visión de la historia como algo que está fuera del control de los seres humanos, como algo dictado por lo que Burke llama “la pauta de la naturaleza”. Para Burke, esta visión está estrechamente relacionada con la creencia de que los asuntos humanos están moldeados por la voluntad de Dios y sobrepasan la capacidad de comprenderlos de la especie humana. De la misma forma el proceso de la historia puede ser demasiado complejo e intrincado para

que lo entienda (mucho más para que lo controle) la mente humana. En otras palabras, cuando la corriente de la historia está en marcha la sabiduría exige que los seres humanos naden a su favor en lugar de en contra de ella.

En varias ocasiones se ha adoptado esta actitud en la historia. En los Estados Unidos, por ejemplo, comentaristas como Luis Hartz (1955) sostienen que no cabe identificar una tradición conservadora. La cultura política estadounidense está moldeada por la lucha por la independencia y profundamente impregnada del compromiso con el progreso y el sueño de un futuro ilimitado. En estas circunstancias los conservadores han sido a menudo más tolerantes con el cambio y menos desconfiados frente a la reforma que sus semejantes europeos y, al faltarles un pasado feudal o un *ancien régime* que restaurar han caído menos veces presas de las fantasías de la Edad de Oro. Es más, el término “conservador” sólo se ha extendido en los Estados Unidos en la política de partidos desde el decenio de 1960. En el Canadá el Partido Conservador adoptó el nombre de Partido Progresista Conservador precisamente para lucir sus credenciales reformistas y distanciarse a sí mismo de la imagen de una reacción irreflexiva. La tradición del conservadurismo progresista en el Reino Unido se remonta a Disraeli en el siglo XIX y la llamada tradición de la nación única y alcanzó su culminación en el decenio de 1950 cuando el Partido Conservador aceptó las reformas socialdemócratas del gobierno de Attlee. En la Europa continental desde 1945 los partidos demócrata-cristianos han adoptado una posición reformista que ha intentado llegar a un equilibrio entre el compromiso con la libre empresa y la necesidad del bienestar y la justicia social.

Sin embargo, incluso cuando está pensado para conservar el cambio puede plantear dificultades para los conservadores. En primer lugar está el problema de distinguir entre los cambios “naturales” que, aunque no deban saludarse, deben aceptarse cuando menos, y otras formas de cambio a las que hay que resistirse. Esta tarea es siempre más fácil cuando, como hizo Burke, se habla después de los hechos. Es muy sencillo señalar que la negativa a realizar prudentes reformas puede llevar a una revolución violenta una vez que esa revolución se ha producido. Dicho con claridad, resulta mucho más difícil decidir en un momento dado cuáles de los muchos cambios que se reclaman son resistibles y cuáles no. Otro problema es que, lejos de fomentar la estabilidad y el contento, las reformas puedan abrir el camino a un cambio más radical. En ciertos aspectos la abyecta pobreza puede generar resignación y apatía con más facilidad que el fervor revolucionario. Por otro lado la mejora en las condiciones políticas y sociales pueden aumentar las expectativas y estimular el apetito de cambios. Quizá fuera esto lo que sucedió en la Unión Soviética a fines del decenio de 1980 cuando las reformas de Gorbachov sólo consiguieron acelerar el fin del régimen al poner de relieve las deficiencias de la planificación centralizada y permitir que las críticas y las protestas se expresasen más libremente.

EL PROGRESO

Progreso significa literalmente avance, movimiento hacia delante. La idea de que la historia humana está marcada por el progreso surge en el siglo XVII y refleja el crecimiento del pensamiento racionalista y científico. La creencia en el progreso, “la marcha hacia delante de la historia” se convirtió posteriormente en uno de los activos de la tradición intelectual occidental. Los pensadores liberales, por ejemplo, creían que la humanidad estaba liberándose progresivamente de las cadenas de la pobreza, la ignorancia y la superstición. En el Reino Unido esta visión era evidente en el surgimiento de la llamada “interpretación whig de la historia” que representaba a ésta como un proceso de desarrollo intelectual y material. En 1848, por ejemplo, en el primer capítulo de su *Historia de Inglaterra*, que tuvo un gran éxito, Thomas Macaulay escribía que “la historia del país durante los últimos ciento sesenta años es eminentemente la historia de su mejora física, moral e intelectual”. El optimismo implícito en la idea del progreso también influyó a los socialistas quienes creían que la sociedad socialista emergería de los fundamentos del capitalismo liberal o se construiría sobre ellos. La fe en el progreso se ha visto generalmente como una forma de historicismo por cuanto presenta la historia humana como un proceso inevitable que lleva a la especie desde los niveles más bajos a los más altos de la civilización. No es infrecuente que se refleje este punto de vista en el empleo de metáforas biológicas como “crecimiento” o “evolución” para describir el proceso de cambio histórico. Sin embargo, ¿sobre qué bases es posible entender la historia como un progreso sin pausa e irresistible? Además, el progreso ¿debe ser uniforme, revolucionario y reformista o dramático, de largo alcance y revolucionario?

La marcha adelante de la historia

La idea del progreso es un producto de la revolución científica y ha ido de consuno con el crecimiento del racionalismo. La ciencia proporcionó una forma racional y segura de investigación por medio de la cual los seres humanos pudieron conseguir conocimiento objetivo sobre el mundo en torno suyo. Como tal emancipó a los seres humanos de las doctrinas y dogmas religiosos que habían encadenado previamente la indagación intelectual y fomentó la secularización del pensamiento occidental. Armados con la razón los seres humanos podían explicar por primera vez el mundo natural así como comenzar a comprender la sociedad en la que vivían e interpretar el mismo proceso de la historia. El poder de la razón dio a los seres humanos la capacidad de hacerse cargo de sus propias vidas y moldear sus mismos destinos. Cuando hay problemas pueden encontrarse soluciones; cuando los obstáculos bloquean el avance humano cabe superarlos; cuando se identifican deficiencias, hay remedios. En consecuencia

el racionalismo emancipa la especie humana de las garras del pasado y del peso de la costumbre y la tradición. Es posible aprender del pasado, sus éxitos y sus fracasos y seguir adelante. El proceso de la historia, por tanto, está caracterizado por la acumulación del conocimiento humano y la profundización del saber. Cada nueva generación puede ir más allá que la anterior.

La creencia en el progreso inevitable se refleja en la tendencia a interpretar los cambios económicos, sociales y políticos en función de la “modernización” y el “desarrollo”. Los trastornos políticos y sociales a través de los cuales emergieron las sociedades industriales avanzadas se han descrito con frecuencia como un proceso de modernización. Ser “moderno” significa no solamente ser contemporáneo, ser del “presente” sino que también supone un alejamiento de lo “pasado de moda” o “anacrónico”. Normalmente se entiende que la modernización política supone el Estado constitucional, la salvaguardia de las libertades civiles y la extensión de los derechos democráticos. En resumen, un sistema político “moderno” es uno democrático liberal. La modernización social, a su vez, está estrechamente relacionada con la expansión de la industrialización y la urbanización. Las sociedades “modernas” poseen economías industrializadas eficientes y un alto nivel de riqueza material. De igual modo a menudo se describen las sociedades industrializadas occidentales como “desarrolladas” en comparación con el mundo “subdesarrollado” o “en vías de desarrollo”. Esta terminología da a entender que los sistemas políticos democráticos liberales y las economías industrializadas occidentales suponen un grado más elevado de civilización que el de las estructuras más tradicionales de partes del África, Asia y América Latina. En estos casos “tradicional” quiere decir atraso. Asimismo describir el proceso de modernización en Occidente como “desarrollo” supone que es probable, si no inevitable, que las sociedades no occidentales sigan el ejemplo. La historia humana se presenta en consecuencia como una marcha hacia delante con las sociedades occidentales en vanguardia. Estas señalan un camino que las otras sociedades están destinadas a seguir.

La fe en la idea del progreso, sin embargo, no es universal. Muchos en el mundo en vías de desarrollo, por ejemplo, señalan que el hecho de interpretar el progreso político y social exclusivamente en términos occidentales olvida el carácter diferente de la cultura y tradiciones de las sociedades no occidentales e ignora la posibilidad de que haya otros modelos de desarrollo. Es más, la misma idea de progreso está cuestionada. Esta posición, habitualmente adoptada por teóricos conservadores, supone que la fe en la racionalidad humana suele ser un error. Como señala Burke el mundo es demasiado vasto y complicado para que la mente humana pueda entenderlo por completo. Si esto es cierto, los “sistemas de pensamiento” formulados por los teóricos liberales y socialistas simplificarán y distorsionarán la realidad que pretenden explicar. No existe “modelo” alguno que permita a los seres humanos remodelar o reformar su mundo. Allí donde se han hecho intentos de mejorar las circunstancias políticas y sociales, ya sea mediante reforma o revolución, los conservadores suelen advertir, en palabras de Oakeshott, de que “el remedio puede ser peor que la enfermedad”. En consecuencia, la sabiduría requiere que los seres humanos

abandonen la ilusión del progreso y fundamenten sus actos en cambio en el terreno más firme de la experiencia, la historia y la tradición.

El progreso por medio de la reforma

El primer significado literal de “reforma” es re-formar, volver a formar, como cuando los soldados rehacen la formación. Irónicamente este significado de reforma tiene un carácter reaccionario dado que implica volver a capturar el pasado, la restitución de algo a su forma originaria. Este aspecto de mirar hacia atrás de la reforma es evidente en el empleo del término “reforma” para describir el establecimiento de las iglesias protestantes en el siglo XVI dado que sus partidarios la consideraban como un movimiento para restaurar una forma más antigua y supuestamente más pura de experiencia espiritual. No obstante en el uso moderno la reforma suele asociarse más con la innovación que con la restauración. Significa hacer algo de nuevo, crear una forma nueva por oposición a volver a una anterior. La reforma está hoy inseparablemente unida a la idea del progreso. Por ejemplo, “reformular el comportamiento” significa mejorarlo; un “carácter reformado” es una persona que ha abandonado sus malos hábitos y un “reformatorio” es un lugar en el que se supone que corrigen los comportamientos antisociales. Por este motivo el término “reforma” siempre tiene connotaciones positivas ya que implica enmienda o mejora. Estrictamente hablando, por tanto, es contradictorio condenar o criticar lo que se reconoce como una reforma.

En todo caso la reforma denota un modo concreto de mejora. La reforma indica cambios en una persona, institución o sistema que puede eliminar sus cualidades indeseables, pero que no altera su carácter fundamental puesto que, en lo esencial sigue siendo la misma persona, institución o sistema. Por ejemplo, reclamar la reforma de una institución es pedir que se produzca una reorganización de su estructura, una alteración de sus competencias o un cambio en su función pero no es pedir que se proceda a la abolición de la institución misma o a cambiarla por otra. En este sentido la reforma se opone claramente a la revolución pues representa el cambio dentro de la continuidad. Es más, para propugnar la reforma es necesario creer que la persona, la institución o el sistema en cuestión tiene capacidad para salvarse o mejorar. La reforma política, por tanto se refiere a cambios como la ampliación del derecho de sufragio o ajustes institucionales dentro de la estructura constitucional existente. Igualmente la reforma social se refiere a mejoras en la salud pública, la vivienda o las condiciones de vida que ayudan a mejorar la estructura social antes que a cambiarla en lo fundamental. La reforma equivale pues a un respaldo cualificado del statu quo; supone que, siempre que se mejoren, las instituciones, estructuras y sistemas son preferibles a otros cualitativamente nuevos que pudieran reemplazarlos. Por este motivo la reforma significa mejora gradual

antes que alteración radical, progreso paulatino antes que ruptura radical, evolución antes que revolución.

Abogar por la reforma es preferir el cambio evolutivo al revolucionario. En biología la “evolución” se refiere a un proceso de mutación genética que tiene lugar dentro de una especie y que le permite sobrevivir y prosperar dentro de su medio o bien no consigue hacerlo en cuyo caso la especie se extinguirá. Esto es lo que Charles Darwin (1809-1882) llamaba “selección natural”. Esta es la forma en que las especies superiores y más complejas, como la humana, han evolucionado a partir de otras inferiores y más simples, como los monos. Se trata no obstante de un proceso muy gradual que ha necesitado miles, quizá millones de años. No obstante es precisamente el carácter gradual e incremental del cambio evolutivo el que ha alentado a los liberales y a los socialistas parlamentarios a abogar por la reforma antes que por la revolución.

El reformismo liberal suele asociarse con el utilitarismo (véase pág. 402) de Jeremy Bentham (véase pág. 403). Éste sentó las bases del llamado “radicalismo filosófico” que ayudó a formular muchas de las reformas más prominentes en la Gran Bretaña del siglo XIX. Basados en la presunción utilitaria de que todas las personas tratan de maximizar su felicidad y aplicando el objetivo de la utilidad general —“la mayor felicidad del mayor número”— los radicales filosóficos abogaron por una amplia gama de reformas jurídicas, económicas y políticas. Bentham propuso que las leyes se codificaran sistemáticamente y que el ordenamiento jurídico se asentara sobre bases sanamente racionales en las que no cupieran ideas tradicionales como el derecho consuetudinario o nociones metafísicas como la “ley natural” o los “derechos naturales”. En la vida económica los radicales filosóficos eran decididos partidarios de la economía política clásica de Adam Smith (véase pág. 381) y David Ricardo (1772-1823) por lo que estaban en contra de cualquier intento de condicionar el funcionamiento del mercado por medio del monopolio o el proteccionismo. Su programa de reforma política se centraba en la demanda de más democracia, incluidos el compromiso de elecciones periódicas y sufragio secreto y universal. Ciertamente el entusiasmo de estos reformistas liberales consiguió que en el siglo XIX Gran Bretaña pasara de ser una sociedad jerárquica y aristocrática a ser una democracia parlamentaria moderna.

El reformismo socialista que surgió hacia fines del siglo edificó conscientemente sobre estos cimientos liberales. La Sociedad Fabiana, por ejemplo, fundada en 1884 y así llamada en referencia al general romano Fabio Máximo, famoso por la táctica paciente y dilatoria con la que derrotó a Aníbal, afirmó su fe en la “inevitabilidad del gradualismo”. Los fabianos rechazaban abiertamente las ideas del socialismo revolucionario, representado por el marxismo (véase pág. 106) y en su lugar sostenían que una sociedad socialista surgiría gradualmente del capitalismo liberal por medio de un proceso de reforma incremental y deliberada. Estas ideas tuvieron amplio eco entre los socialistas parlamentarios de Europa y otras partes. En Alemania, el *Socialismo evolucionista* ([1898] 1974) de Eduard Bernstein (véase pág. 347) supuso la primera crítica importante al marxismo ortodoxo y abanderó la idea de una transición gradual y pacífica del

capitalismo al socialismo. Esta tradición de reformismo socialista constituye la base de la socialdemocracia occidental moderna. En *El futuro del socialismo* (1956), Anthony Crosland (véase pág. 348) definía el socialismo no como la abolición del capitalismo y su sustitución por un sistema de propiedad común sino como un progreso continuo hacia el fin de la igualdad y una distribución más justa de las recompensas y privilegios en la sociedad. Esto se conseguiría, según él, mediante un proceso de reforma social que supondría en concreto una expansión del Estado del bienestar y la mejora y ampliación de la educación.

El utilitarismo

La teoría utilitarista surge a fines del siglo XVIII como una alternativa supuestamente científica a las teorías de los derechos naturales. En Gran Bretaña el utilitarismo proporciona la base para una amplia gama de reformas sociales, políticas y jurídicas adelantadas en el siglo XIX por los llamados radicales filosóficos. El utilitarismo proporciona una de las bases más importantes del liberalismo clásico (véase pág. 50) y sigue siendo quizá una de las ramas más importantes de la filosofía moral sin duda con respecto a su impacto en los temas políticos.

El utilitarismo sostiene que la “justicia” de una acción, una política o una institución puede medirse por su tendencia a fomentar la felicidad. Este criterio se basa en el supuesto de que las personas están motivadas por el interés propio y que dicho interés se puede definir como el deseo de placer o felicidad y el de evitar el dolor. Las personas pueden calcular la cantidad de placer y dolor que cada posible acción vaya a generar y pueden escoger la que prometa la mayor cantidad de placer sobre el dolor. Los pensadores utilitaristas creen que es posible cuantificar el placer y el dolor en términos de utilidad tomando en consideración su intensidad, su duración, etc. Los seres humanos, en consecuencia, son maximizadores de la utilidad que tratan de conseguir la mayor cantidad de placer y la menor posible de dolor o infelicidad. El principio de la utilidad puede aplicarse a la sociedad en su conjunto empleando la fórmula clásica del siglo XIX de “la mayor felicidad del mayor número”.

Sin embargo el utilitarismo ha evolucionado hasta formar un racimo de teorías. El utilitarismo clásico es lo que se llama utilitarismo del acto por cuanto juzga que un acto es justo si sus consecuencias producen tanto placer cuando menos por encima del dolor como cualquier acto alternativo. El utilitarismo de la norma, a su vez, entiende que un acto es justo si se adapta a una norma que, en caso de seguirse generalmente, provocaría buenas consecuencias. La llamada generalización utilitaria evalúa la justicia de un acto no en función de sus propias consecuencias sino sobre la base de sus consecuencias en el caso de que el acto fuera de universal realización. El utilitarismo de la motivación da más importancia a las intenciones del actor que a las consecuencias de los actos.

El atractivo del utilitarismo reside en su capacidad para establecer bases supuestamente objetivas sobre las cuales cabe formular juicios morales. En lugar de imponer determinados valores a la sociedad permite que cada persona haga sus propias elecciones morales por cuanto cada una de ellas es capaz de definir lo que es placentero y lo que es doloroso. La teoría utilitarista, por tanto, defiende la diversidad y la libertad y exige que respetemos a los demás como criaturas que buscan el placer. Sus inconvenientes son filosóficos y morales. Filosóficamente el utilitarismo se basa en un punto de vista de la naturaleza humana muy individualista que es tanto asocial como ahistórico. Por ejemplo no es cierto en modo alguno que el comportamiento consistentemente egoísta sea un rasgo universal de la sociedad humana. Moralmente el utilitarismo puede no ser nada más que un craso hedonismo, un punto de vista expuesto por J. S. Mill (véase pág. 292) en su declaración de que prefería ser un “Sócrates insatisfecho que un idiota satisfecho”, si bien el propio Mill suscribía una forma modificada de utilitarismo. También se ha criticado al utilitarismo por respaldar actos generalmente considerados injustos, como la violación de derechos humanos básicos si sirven para maximizar la utilidad general de la sociedad.

Autores clave

Jeremy Bentham (1748-1832). Filósofo británico y reformador de la legislación. Bentham fue el fundador del utilitarismo y quien sentó las bases del radicalismo filosófico. Su sistema moral y filosófico, elaborado como alternativa a la teoría de los derechos naturales, se basaba en la creencia de que los seres humanos están racionalmente orientados por el interés propio y que calculan el placer y el dolor en términos de utilidad. Utilizando el principio de la “mayor felicidad” elaboró una justificación de la economía del *laissez faire*, abogó por una amplia serie de reformas legales y constitucionales y, al final de su vida, apoyó la democracia política bajo la forma del sufragio universal masculino. Las obras más importantes de Bentham incluyen *Un fragmento sobre el Gobierno* ([1776] 2003) y *Los principios de la moral y la legislación* ([1789] 2008).

James Mill (1773-1836). Filósofo, historiador y economista escocés. Mill ayudó a convertir el utilitarismo en un movimiento de reforma radical. Valiéndose de la filosofía benthamiana atacó el mercantilismo, la iglesia, el ordenamiento jurídico establecido y, en especial, el gobierno aristocrático. Mill defiende lo que llama “democracia pura” como la única forma de conseguir un buen gobierno definido como gobierno en interés de los gobernados. Sobre esta base recomienda una ampliación progresiva del derecho de sufragio, elecciones periódicas y voto secreto. La obra más conocida de Mill es *Ensayo sobre el gobierno* (1820).

Peter Singer (1945-). Filósofo australiano. Singer emplea el utilitarismo para considerar una serie de temas políticos. Defiende el bienestar animal al sostener que la preocupación altruista por el bienestar de las otras especies deriva del hecho de que, como seres sentientes, son capaces de sufrir. Los animales, al igual que los seres humanos, tienen interés en evitar el dolor físico y por lo tanto Singer condena todo intento de poner los intereses de los seres humanos por encima de los de los animales como “especismo”. Sin embargo acepta que la preocupación altruista no implica igualdad de trato y no reconoce que los animales tengan derechos. Singer también se vale del utilitarismo para justificar que se aumente la asistencia de los países ricos a los pobres. Las obras más importantes de Singer incluyen *Liberación animal* (1999), *Ética práctica* (1995) y *¿Cómo debemos vivir?* (1993).

Bibliografía complementaria

- Brandt, R. B. *Morality, Utilitarianism and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Goodin, R. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sen, A. y Williams, B. (Eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

La reforma en cuanto proceso de cambio evolutivo tiene una serie de ventajas sobre la revolución. En primer lugar, al traer cambio dentro de la continuidad se puede implantar la reforma de modo pacífico y sin alterar la cohesión social. Incluso cuando el efecto acumulativo de la reforma equivale a un cambio fundamental porque se consigue de una forma gradual, poco a poco y a lo largo de un plazo extenso es más probable que resulte aceptable hasta para aquellos que al principio no la veían con simpatía. Esto resulta evidente en el establecimiento de la democracia política en la mayoría de las sociedades occidentales a través de la extensión gradual del derecho de sufragio, primero a los hombres de la clase trabajadora y por último a las mujeres. Por el contrario, la revolución supone un intento de imponer el cambio social a la fuerza. La revolución polariza intensamente las opiniones, profundiza las divisiones y suele ir acompañada de violencia que puede considerarse moralmente inaceptable.

Un segundo argumento a favor de la reforma es que viene a edificar sobre lo que ya hay antes que a prescindir de ello sin más. De este modo la reforma se ajusta a un estilo pragmático de la política en la que ésta viene dictada por consideraciones prácticas en lugar de por teorías abstractas. Hasta cierto punto la reforma acepta lo que los conservadores han sostenido siempre: que todas las teorías y sistemas de pensamiento son defectuosos. Romper enteramente con el pasado imponiendo un cambio revolucionario es, en efecto, entrar en un territorio desconocido sin un mapa seguro.

En tercer lugar la reforma apela a las mejores tradiciones empíricas de la investigación científica. La reforma es un proceso incremental que avanza mediante una serie de pequeños pasos. Por ejemplo, los Estados del bienestar modernos no se han construido de la noche a la mañana sino que se han desarrollado a lo largo de un periodo por medio de reformas que fueron extendiendo progresivamente el sistema de la seguridad social, ampliando la provisión de salud y educación, etc. En los EEUU el programa del bienestar del decenio de 1960 se edificó sobre los cimientos que se echaron en tiempos de F. D. Roosevelt en el decenio de 1930. De igual modo las reformas de Attlee en el Reino Unido en el decenio de 1940 ampliaron programas que había implantado Asquith antes de la Primera Guerra Mundial. La virtud del incrementalismo es que procede mediante un proceso de “prueba y error”. A medida que se aplican las reformas se puede evaluar su impacto y cabe hacer ajustes por medio de reformas sucesivas. Si el progreso se fundamenta en una creencia en el racionalismo, la reforma es simplemente un modo de procurar progreso por medio de una experimentación y observación detalladas. El cambio evolutivo es por tanto un medio de aumentar y refinar el conocimiento humano. Confiar en la reforma antes que en la revolución es asegurarnos de que nuestro deseo de cambiar el mundo no supera a nuestro conocimiento acerca de cómo funciona.

El progreso por medio de la revolución

La revolución representa la forma de cambio más radical y de más largo alcance. En su sentido habitual la revolución se refiere al derrocamiento y sustitución de un sistema de gobierno, algo muy diferente de la reforma o la evolución en las que el cambio tiene lugar dentro de un marco constitucional permanente. Sin embargo, las primeras nociones de revolución, aparecidas en el siglo XV denotaban no tanto un cambio fundamental cuanto una restauración del orden político adecuado entendido generalmente como orden “natural”. Esto sugería la idea de revolución como cambio cíclico, evidente en el verbo “revolver”. Así, en el caso de la “Revolución gloriosa” (1668) en Gran Bretaña, que estableció la Monarquía constitucional y la Revolución americana por la que las colonias británicas consiguieron la independencia, los mismos revolucionarios creían

que estaban restableciendo un orden moral perdido antes que originando uno nuevo.

No obstante también la asociación entre el concepto de revolución y los cambios fundamentales tiene una larga historia. La Revolución inglesa de los decenios de 1640 y 1650, que culminó en la “Revolución gloriosa” trajo la caída de la Monarquía y el establecimiento de la República (*Commonwealth*) bajo Oliver Cromwell. La Revolución norteamericana no sólo consiguió la independencia sino que llevó a la creación de una República constitucional, los Estados Unidos de América. No obstante el concepto moderno de revolución viene claramente determinado por la Revolución francesa (1789) que se propuso abierta y deliberadamente destruir el *ancien régime* o viejo orden. La Revolución francesa se convirtió en el modelo arquetípico de las revoluciones europeas que estallaron en el siglo XIX, como las de 1830 y 1848 e influyeron decisivamente en las teorías revolucionarias de pensadores como Marx (véase pág. 417). Del mismo modo la Revolución rusa de 1917, la primera revolución “socialista” dominó la teoría y práctica revolucionarias durante la mayor parte del siglo XX, proporcionando un ejemplo que inspiró, entre otras, la Revolución china de 1949, la cubana de 1959, la vietnamita de 1972 y la nicaragüense de 1979.

Las diferentes teorías de la revolución tienden a resaltar ejemplos aislados de revoluciones que muestren los rasgos característicos de su modelo. *Sobre la revolución* (2009) de Hannah Arendt (véase pág. 81) se centra sobre todo en las revoluciones inglesa y norteamericana para exponer el punto de vista esencialmente liberal de que las revoluciones reflejan la demanda de libertad y, de esta forma, ponen de manifiesto las deficiencias del orden político existente. Por otro lado Marx, al mirar al ejemplo de la francesa, considera a la revolución como un estadio en la marcha inevitable de la historia que refleja las contradicciones existentes en toda sociedad de clases. Sin embargo en realidad no hay dos revoluciones iguales pues cada una de ellas es un fenómeno histórico muy complejo que contiene una mezcla única de factores políticos, sociales y culturales. La “Revolución islámica” (1979) en el Irán, por ejemplo, fue un movimiento retrógrado que intentó restablecer un absolutismo teocrático completamente reñido con la idea occidental de revolución como cambio progresivo. Las revoluciones en Europa oriental (1989-1991) que produjeron el derrocamiento de los regímenes comunistas ortodoxos en la Unión Soviética y los otros países de su esfera dieron lugar al espectáculo de una revolución socialista derrocada a su vez por otra revolución que, hasta cierto punto, trataba de resucitar principios presocialistas. Entre otras cosas este acontecimiento pone muy en cuestión la noción convencional de progreso histórico.

El de revolución puede ser otro ejemplo de un concepto “esencialmente discutible”. Quizá sea imposible decidir objetivamente si se ha producido o no una revolución dado que no existe una definición aceptada del término. No obstante es posible identificar una serie de rasgos que son característicos de la mayoría, si no la totalidad de las revoluciones. En primer lugar las revoluciones son periodos de cambio intenso y repentino. Son trastornos profundos que se producen en periodos breves. Cuando se emplea el término “revolución” para

describir cambios profundos producidos gradualmente a lo largo de prolongados periodos, como en el caso de la Revolución industrial, está usándose de modo metafórico. En algunos casos, sin embargo, una alteración repentina inicial puede dar paso a un proceso más prolongado y evolutivo de cambio. En este sentido la Revolución rusa comenzó en 1917 pero prosiguió hasta el colapso de la Unión Soviética en 1991 sin que aún hubiera alcanzado su objetivo de “construir el comunismo”. En segundo lugar, las revoluciones suelen ser violentas. Al desafiar al régimen existente los revolucionarios están obligados a actuar al margen del marco constitucional establecido, lo que significa recurrir a la lucha armada e incluso a la guerra civil. No obstante hay muchos ejemplos de revoluciones logradas con escaso derramamiento de sangre. Por ejemplo sólo tres personas murieron en agosto de 1991 cuando los carros de combate atacaron las barricadas en torno a la Casa Blanca, el edificio del parlamento ruso, durante el *coup d'état* (golpe de Estado) fracasado que en diciembre llevó al colapso de la Unión Soviética.

En tercer lugar las revoluciones son insurrecciones populares que habitualmente acarrearán manifestaciones, huelgas, desfiles, tumultos o alguna otra forma de participación de masas. David Beetham (1991) sostiene que el rasgo característico de las revoluciones es la acción de masas extralegal provocada, efectivamente, por la pérdida de legitimidad. No obstante suele ser difícil calcular el nivel de participación popular. Desde cierto punto de vista, por ejemplo, la Revolución rusa de noviembre de 1917 tuvo más carácter de golpe de Estado que de revolución popular porque quien se hizo con el poder fue una pequeña banda de revolucionarios bolcheviques rígidamente organizada. No obstante este punto de vista ignora el hecho de que la toma del poder por los bolcheviques fue el último acto de un proceso que había comenzado el mes de marzo anterior con el colapso del régimen zarista en medio de una oleada de manifestaciones populares. Por último las revoluciones provocan cambios fundamentales y no la mera sustitución de una elite gobernante o clase dominante por otras. Por tanto una revolución consiste en un cambio del *sistema* político, de los fundamentos mismos de la sociedad.

La preferencia de la revolución sobre la reforma se basa en la creencia de que la reforma es poco más que un parche. Efectivamente la reforma sirve para perpetuar aquello mismo que parece condenar. Tal ha sido el juicio de generaciones de socialistas revolucionarios que han mirado el reformismo no como un medio de conseguir el progreso social sino como un apoyo al sistema capitalista. En *Reforma o revolución* ([1899] 2002) por ejemplo, Rosa Luxemburg (1871-1919) ataca la vertiente reformista del socialismo alemán presentando la democracia parlamentaria como una forma de “democracia burguesa”. Califica la política electoral de “cretinismo parlamentario” que constituye más una traición que un servicio al proletariado. El crítico probablemente más radical del reformismo, V. I. Lenin (véase pág. 108) sostiene en *El Estado y la revolución* ([1917] 2008) que las elecciones parlamentarias no son otra cosa que decidir “cada pocos años qué miembro de la clase dominante reprimirá y aplastará al pueblo por medio del parlamento”.

Desde el punto de vista de revolucionarios como Luxemburg y Lenin el reformismo es condenable por dos razones. En primer lugar falla el objetivo porque se orienta hacia problemas superficiales y no a los fundamentales. Los socialistas revolucionarios piensan que la explotación y la opresión están enraizadas en la institución de la propiedad privada y, por tanto, en el sistema capitalista. Sin embargo los reformistas han concentrado su atención en otros asuntos como la seguridad económica, la ampliación de los derechos del bienestar y la lucha por la democracia política. Incluso aunque tales reformas hayan mejorado las condiciones de vida y de trabajo no han conseguido hacer cambios de importancia porque el sistema capitalista de clases queda intacto. En segundo lugar es posible que la reforma no solo no consiga resolver los problemas fundamentales sino que ella misma puede ser parte del problema. Los revolucionarios alegan que las reformas pueden fortalecer de hecho al capitalismo, es más, que la receptividad del capitalismo a las reformas es el secreto de su supervivencia. Desde esta perspectiva el desarrollo de la democracia política y la introducción del Estado del bienestar han servido para que las masas trabajadoras se reconcilien con su explotación convenciéndolas de que la sociedad en que viven es justa y honrada. En este sentido quizá toda reforma tenga un carácter conservador: sirve para provocar cambios dentro de un marco constitucional o socioeconómico establecido. Esta forma de pensar tiene un claro atractivo que va más allá del socialismo y lleva al surgimiento de doctrinas revolucionarias como el anarquismo, el nacionalismo, el feminismo y el integrismo religioso.

LA UTOPIÍA

El término utopía fue acuñado por el eudito inglés Tomás Moro (1478-1535), que fue *Lord Chancellor* y lo empleó por primera vez en su obra *Utopía* ([1516] 1989). La obra de Moro pretendía describir una sociedad perfecta situada supuestamente en alguna isla del Pacífico del sur. Los comentaristas no se ponen de acuerdo respecto a si su intención al escribir el libro era propositiva o satírica o si su preocupación fundamental era religiosa o política. El término “utopía” procede de dos fuentes griegas: *ou topos* que significa “en ningún lugar” y *eu topos* que significa “buen lugar”. En el lenguaje cotidiano una utopía es una sociedad ideal o perfecta. No obstante la ambigüedad en el término de Moro se mantiene. El término “utópico” suele usarse peyorativamente para referirse a creencias que son imposibles o no realistas, relacionadas con elevados objetivos inalcanzables. Por lo tanto no está claro si la utopía como el “no lugar” supone que tal sociedad no existe *todavía* o que no es posible que tal sociedad *pueda* existir. La utopía y el utopismo están rodeados de controversias. Por ejemplo el pensamiento utópico ¿tiene que ajustarse a una estructura o función particulares o todos los proyectos de mejora política o social tienen un carácter

utópico? Asimismo ¿qué doctrinas políticas ofrecen el terreno más fértil para el pensamiento utópico y cuántas variedades hay de utopía política? Por último, ¿es el pensamiento utópico saludable o insano y por qué lo han abandonado hace tanto tiempo los teóricos políticos?

Los rasgos del utopismo

Entre otras cosas las utopías son mundos imaginados. Los mundos imaginados tienen una larga historia en la literatura, la religión, el folklore y la filosofía. La mayoría de las sociedades tradicionales y muchas religiones se han basado sobre el mito de una Edad de Oro o Paraíso. En la mayoría de los casos estos mitos presentan la imagen de un Estado de perfección pasado que presta a la sociedad existente un conjunto de valores dignos de respeto y ayuda a construir un sentido de identidad compartido. En otros casos estos mitos también incorporan expectativas acerca del futuro. Por ejemplo, el Jardín del Edén en el judeo-cristianismo representa un estado de perfección terrenal que existía antes de la “caída” de la humanidad. Sin embargo esta idea del “Reino de Dios en la tierra” se ha mantenido viva en el milenarismo, esto es, la creencia en un futuro período de mil años de gobierno divino que será inaugurado con la segunda venida de Cristo. La *República* de Platón suele verse como la primera utopía claramente política. En ella Platón (véase pág. 42) describe una sociedad que combina la sabiduría, la justicia y el orden en la que gobiernan los reyes-filósofos, los Guardianes, mientras que la clase militar, los Auxiliares, mantendrán el orden y garantizarán la defensa y la ciudadanía común, los Productores atenderán a la base material de la sociedad.

Sin embargo el pensamiento utópico en su forma moderna tiene raíces culturales e históricas más específicas. El utopismo como estilo de teorización social y política es un fenómeno esencialmente occidental que surgió a partir del siglo XVIII en conexión con la Ilustración. La fe en la razón no solamente alentó a los pensadores a ver la historia humana como un progreso sino que les permitió pensar quizá por primera vez en el desarrollo social y humano como si tuviera posibilidades ilimitadas. En consecuencia la idea de la perfección social ya no era impensable. El sueño imposible se había convertido en un objetivo alcanzable. Esta nueva forma de pensamiento recibió gran impulso con la Revolución francesa de 1789 que, como proyecto de transformación completa social y política parecía mostrar que todo era posible. Los ejemplos de este impulso utópico se pueden encontrar en el *Contrato social* ([1762] 2008) de Jean-Jacques Rousseau que defendía una forma radical de democracia basada en último término en la bondad del “hombre natural”, *Los derechos del hombre* ([1791-92] 1987) de Thomas Paine que defendía la soberanía popular y los derechos del individuo sobre el privilegio hereditario y *Una nueva visión*

de la sociedad ([1816] 1972) que proponía un “sistema racional de la sociedad” basado en la cooperación y la propiedad común.

El utopismo es por tanto un tipo de teoría social muy especial. Su tema central es que elabora una crítica del orden existente al construir un modelo de una alternativa ideal o perfecta. Como tal este pensamiento generalmente presenta tres rasgos. En primer lugar incorpora un rechazo radical y completo del statu quo: la sociedad actual y su organización política se consideran fundamentalmente defectuosas y necesitadas de un cambio radical. Por lo tanto los proyectos políticos utópicos tienden a ser de carácter revolucionario antes que reformista. En segundo lugar el pensamiento utópico pone de relieve el potencial para el autodesarrollo humano basado bien en las presunciones muy optimistas acerca de la naturaleza humana, bien en las presunciones también optimistas sobre la capacidad de las instituciones económicas, sociales y políticas de mejorar los más bajos impulsos e instintos humanos. No se puede hacer perfecta la sociedad a menos que los seres humanos sean perfectibles (si ya fueran perfectos no habría necesidad de pensamiento utópico pues la utopía existiría). En tercer lugar el utopismo generalmente supera la división entre lo público y lo privado por cuanto apunta a la posibilidad de completar o casi completar la realización personal. Para que la sociedad alternativa sea ideal tiene que ofrecer la perspectiva de la emancipación del ámbito personal así como del político y público. Esto explica porqué mucha teoría utópica ha traspasado los límites del pensamiento político convencional y ha tratado cuestiones psico-sociales y hasta psico-sexuales más amplias, como en los escritos de teóricos como Herbert Marcuse (véase pág. 316), Erich Fromm ([1955] 1971) y Paul Goodman (véase pág. 412).

El utopismo

Una utopía es una sociedad ideal o perfecta. El término se empleó por primera vez en la *Utopía* ([1516] 1989) de Tomás Moro. El utopismo es un estilo de teoría social que elabora una crítica del orden existente construyendo un modelo de una alternativa ideal o perfecta. Sin embargo el utopismo no es una filosofía política ni una tradición ideológica. Las utopías sustantivas se distinguen unas de otras y los pensadores utópicos no han elaborado una concepción común de la vida buena. No obstante la mayoría de las utopías se caracterizan por la abolición de la necesidad, la ausencia de conflicto y la evitación de la violencia y la opresión. El socialismo en general y el anarquismo y el marxismo (véase pág. 106) en particular tienen una clara disposición hacia el utopismo como reflejo de su creencia en el potencial humano de comportamiento social, cooperativo y gregario. Como resultado, las utopías socialistas son muy igualitarias y se caracterizan por la propiedad colectiva y una reducción, incluso una abolición, de la autoridad política. El feminismo (véase pág. 85) y el ecologismo (véase pág. 223) también han formulado teorías utópicas. La capacidad del liberalismo (véase pág. 50) de generar pensamiento utópico está compensada por la importancia que concede al interés propio y la competencia humanos. No obstante una creencia radical en el capitalismo de libre mercado puede verse como una forma de utopismo de mercado. Otras utopías se han basado en la fe en la influencia benigna del Estado y de la autoridad política. *La República* (1999) de Platón (véase pág. 42), el primer ejemplo de utopismo político, abogaba por el despotismo ilustrado en tanto que la sociedad de Moro era jerárquica, autoritaria y patriarcal si bien en el contexto de la igualdad económica.

Las críticas al pensamiento utópico se dividen en dos categorías. La primera (en consonancia con el empleo peyorativo, cotidiano del término utópico) viene a decir que el utopismo es un pensamiento iluso, fantasioso, una creencia en un objetivo irreal e inalcanzable. Marx (véase pág. 417) por ejemplo, denuncia el “socialismo utópico” porque propone una visión moral que no se fundamenta en modo alguno en las realidades históricas o sociales. Por el contrario, el “socialismo científico” trata de explicar cómo y por qué advendrá una sociedad socialista. No obstante el carácter utópico del marxismo se evidencia en la naturaleza de su objetivo último: la edificación de una sociedad sin clases, comunista. El segundo tipo de críticas sostiene que el utopismo es implícitamente totalitario porque propone un solo conjunto de valores indiscutibles y es intolerante frente al debate libre y la diversidad. La fortaleza del utopismo es que permite a la teoría política pensar más allá del presente y desafiar los “límites de lo posible”. El establecimiento de utopías “concretas” es un modo de descubrir el potencial de crecimiento y desarrollo dentro de las circunstancias existentes. Sin una visión de lo que podría ser, la teoría política puede verse superada simplemente por lo que es y, en consecuencia, perder su filo crítico.

Autores clave

Robert Owen (1771-1858). Socialista galés, industrial y pionero del movimiento cooperativo. El pensamiento de Owen se basa en la creencia de que el carácter humano está moldeado por el medio social por lo que sostiene que el progreso requiere la construcción de un “sistema racional de la sociedad”. Se opone en especial a la religión organizada, la institución convencional del matrimonio y la propiedad privada. Owen aboga por la creación de comunidades cooperativas a pequeña escala en las que la propiedad es comunal y los bienes de primera necesidad de distribución gratuita. La obra principal de Owen es *Una nueva visión de la sociedad* ([1816] 1982).

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Anarquista francés. Proudhon ataca a la vez los derechos tradicionales de propiedad y el comunismo y defiende en su lugar el mutualismo, un sistema productivo cooperativo orientado a satisfacer las necesidades antes que los beneficios y organizado dentro de comunidades autogobernadas. Su famoso dicho “la propiedad es un robo” rechaza la acumulación de riqueza pero permite que haya pequeña propiedad bajo la forma de “posesiones”, una fuente vital de independencia e iniciativa. Las obras principales de Proudhon incluyen: *¿Qué es la propiedad?* (1840), *Filosofía de la pobreza* (1846) (un ataque a Marx), *La idea de la revolución en el siglo XIX* (1851) y *El principio federal* (1863).

Piotr Kropotkin (véase pág. 46). La obra de Kropotkin está imbuida de espíritu científico y se basa en una teoría de la evolución que constituye una alternativa a la de Darwin. Considerando que el “apoyo mutuo” es el medio principal del desarrollo humano y animal, sostiene que proporciona una base empírica para el anarquismo y el comunismo. Aspira a la construcción de una sociedad consistente en una serie de comunas autogestionadas dentro de las cuales la vida se regulará mediante “libertad y cuidados fraternos”.

Paul Goodman (1911-1972). Escritor y crítico social estadounidense. Las ideas anarquistas y antiautoritarias de Goodman tuvieron un gran impacto en la nueva izquierda del decenio de 1960. Su constante preocupación con el crecimiento personal y el bienestar humano que se refleja en parte en su interés por la terapia *Gestalt* lo llevaron a defender una forma comunitaria del anarquismo, la educación progresiva, el pacifismo, una ética de la liberación sexual y la reconstrucción de comunidades con el fin de facilitar la autonomía local y la interacción personal. Las obras principales de Goodman incluyen *Crecimiento hacia el absurdo* (1960), *Comunitas* (1960) y *Ensayos utópicos y propuestas prácticas* (1962).

Bibliografía complementaria

- Goodwin, B. y Taylor, K. *The Politics of Utopia*. Londres: Hutchinson, 1982.
 Kumar, K. *Utopianism*. Milton Keynes: Open University Press, 1991.
 Levitas, R. *The Concept of Utopia*. Hemel Hempstead: Philip Allan, 1990.

Una alternativa al pensamiento utópico convencional son las “distopías”, utopías invertidas o negativas cuyo propósito es poner de manifiesto las tendencias peligrosas o nocivas de la sociedad existente. Las dos distopías literarias más conocidas son *Mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley y *1984* ([1949] 1954) de George Orwell. La visión orwelliana del control excesivo del Estado, la vigilancia incesante y la propaganda continua llamó la atención sobre las tendencias que eran evidentes en el totalitarismo del siglo XX. En muchos asuntos la visión de Huxley ha mostrado mayor presciencia al anunciar la producción en masa de seres humanos en laboratorios y la supresión de la libertad mediante el empleo de drogas y el adoctrinamiento sistemático. Otro ejemplo de análisis distópico es *Nosotros* (1920) de Evgeni Zamyatin en el que se elabora una poderosa crítica de la sociedad soviética a base de llevar algunas de las consecuencias de la Revolución de 1917 a lo que el autor creía que era su lógica e inevitable consecuencia.

Las utopías políticas

El utopismo político se define más por su estructura que por su contenido. Aunque sólo una minoría de pensadores utópicos haya descrito una utopía con una imagen completa y detallada de la sociedad ideal del futuro, todos ellos se han valido de la idea de una sociedad cuando menos radicalmente mejorada para llamar la atención acerca de las deficiencias de la sociedad existente y para presentar las posibilidades del desarrollo personal, social y político. No existe acuerdo sin embargo acerca de qué forma tendrá la utopía. Cada modelo de sociedad perfecta refleja los valores y presupuestos de un pensador concreto y una concreta tradición política. No obstante como todas las utopías son pretendidamente perfectas, ciertos temas tienden a aparecer recurrentemente en el pensamiento utópico.

Para que la organización política y social sea perfecta ¿qué rasgos deben estar presentes? En primer lugar la necesidad ha de estar desterrada. Es difícil considerar perfecta una sociedad en la que subsisten niveles significativos de pobreza. La mayoría de las utopías se caracterizan por tanto por la abundancia material y la abolición de la pobreza. Por ejemplo el concepto de comunismo de Karl Marx (véase pág. 417) se basa en el supuesto de que, al no estar coartada por el sistema de clase, la tecnología se desarrollará hasta el punto en que se erradique la necesidad material. El comunismo es, pues, una sociedad de la postescasez. Sin embargo esto no implica que todas las utopías hayan de ser materialmente prósperas; la necesidad se puede abolir eliminando el materialismo y la codicia igual que asegurando la abundancia material. Esto puede verse en las utopías ecológicas del movimiento verde de hoy que suelen basarse en una simplicidad postindustrial y una significativa reducción de los niveles de consumo.

En segundo lugar las utopías suelen caracterizarse por la armonía social y la ausencia de conflicto. El conflicto entre individuos y grupos e incluso, dentro de los mismos individuos entre valores e impulsos en competencia no puede reconciliarse fácilmente con la perfección porque de él resultarán ganadores y perdedores. Una sociedad caracterizada por intereses en competencia está condenada a la imperfección tanto porque es inestable como porque no cabe satisfacer plenamente todos los intereses. Con el fin de defender la idea de una armonía social libre de conflictos los pensadores utópicos han tenido que hacer habitualmente presunciones muy optimistas acerca de la naturaleza humana o acerca de determinadas instituciones sociales.

En tercer lugar las sociedades utópicas ofrecen la perspectiva de la emancipación completa y la libertad personal sin límites. La represión y todas las formas de falta de libertad son imperfecciones sociales por definición por cuanto los ciudadanos no pueden actuar como hayan decidido hacerlo. La única excepción se dará en el caso de las limitaciones a la libertad que se supone sirven a los intereses a largo plazo de las personas, como en la creencia de Rousseau de que se pueda “obligar a ser libre” a la gente. En consecuencia la mayor parte de teorías utópicas prevén un papel muy limitado del Estado o, incluso, la ausencia de todo Estado.

Las teorías utópicas se han desarrollado en gran medida a partir de las tradiciones políticas socialista y liberal que son las dos que más claramente representan el espíritu de la Ilustración. El impulso utópico es especialmente fuerte en el caso del socialismo. El socialismo se basa en la creencia de que los seres humanos son criaturas esencialmente sociables, cooperativas y gregarias. La codicia, la competición y el comportamiento antisocial existen únicamente porque los seres humanos están corrompidos por la sociedad y en especial por el capitalismo y sus males asociados de la pobreza y la desigualdad social. Para muchos socialistas el socialismo ha servido como modelo de utopía realizable que ofrece la perspectiva de un desarrollo social libre, armonioso e igual. Los llamados socialistas utópicos como Charles Fourier (1772-1831) y Robert Owen llevaron a cabo experimentos prácticos de utopismo socialista levantando comunidades a pequeña escala organizadas sobre la base del amor, la cooperación y la propiedad colectiva. La tradición marxista otorgó a este utopismo una base supuestamente científica al explicar cómo las sociedades de clase se hundirían bajo el peso de sus contradicciones internas en tanto que el comunismo sin clases y sin Estado aseguraría un desarrollo social libre y completo. El utopismo del anarquismo clásico, reflejado en la obra de pensadores como Proudhon y Kropotkin se deriva en gran medida del intento de llevar al colectivismo socialista a su extremo lógico y de demostrar cómo se podía reconciliar la armonía social con una libertad irrestricta. Aunque el socialismo del siglo XX haya abandonado en gran medida el utopismo por cuanto los socialdemócratas han tratado de forjar un compromiso entre el socialismo y el capitalismo, algunos pensadores socialistas han retornado de nuevo al utopismo en la esperanza de volver a enlazar el socialismo con el idealismo juvenil y la crítica radical. Las ideas explícitamente utópicas de pensadores

neomarxistas como Ernst Bloch ([1959] 2007) y Herbert Marcuse han influido en los movimientos contraculturales del decenio de 1960 y ayudado a fusionar las nociones de liberación política y personal.

La relación entre el liberalismo (véase pág. 50) y el utopismo es más ambigua. La importancia que la teoría liberal concede al egoísmo y al interés propio mantiene a raya generalmente el impulso utópico. Es más, las teorías del contrato social que subyacen en gran parte del pensamiento liberal acerca del Estado y del gobierno se basan precisamente en la necesidad de encontrar una solución de compromiso entre la demanda de libertad y el mantenimiento del orden. Una sociedad de libertad irrestricta, un “estado de naturaleza” es, desde este punto de vista, una receta para el conflicto y la barbarie. Por otro lado la creencia liberal en la razón y la fe concomitante en la educación crean un potencial para el utopismo basado en el que crean para el autodesarrollo humano y la mejora social. Un teórico del contrato social como John Locke (véase pág. 304) podía expresar un idealismo casi utópico cuando trataba el asunto de la educación. El vínculo entre el racionalismo y el utopismo aparece claramente tratado en la obra del primer anarquista William Godwin (véase pág. 381). Godwin trastocó la teoría del contrato social al sostener que la educación y el juicio ilustrado asegurarían que la gente en una sociedad sin Estado viviría de acuerdo con la verdad y las leyes morales universales. En otras circunstancias el utopismo liberal ha descansado en gran medida sobre la idea del mercado autorregulado, llevando la idea de Adam Smith (véase pág. 381) de la “mano invisible” del capitalismo a su lógica consecuencia. Por eso, aunque los seres humanos sean criaturas esencialmente egoístas cuyos intereses económicos se enfrentan entre sí, el funcionamiento del mercado produce equilibrio y prosperidad general ya que la gente sólo puede atender a sus intereses a base de satisfacer involuntariamente los de los demás. En los escritos de pensadores como Murray Rothbard (véase pág. 382) y David Friedman (1989) esta posición lleva a la formulación de utopías anarco-capitalistas en las que la competencia sin límites del mercado reconcilia el dinamismo económico con la justicia social y la libertad política. Las teorías del “fin de la historia” como la de Fukuyama (1996) también se apoyan en una forma de utopismo de mercado.

¿El fin de la utopía?

El entusiasmo por el pensamiento utópico ha alcanzado su punto culminante en periodos concretos: fines del siglo XVIII, especialmente los años posteriores a la Revolución francesa de 1789; los decenios de 1830 y 1840, un periodo de industrialización temprana y cambio social rápido; y en el decenio de 1960, en coincidencia con el ascenso del radicalismo estudiantil y el surgimiento de nuevos movimientos sociales. Sin embargo el utopismo ha sido siempre una preocupación política minoritaria y a veces ha suscitado fuertes críticas. La

mayoría de las doctrinas políticas no son utópicas y algunas son explícitamente antiutópicas. De hecho el antiutopismo creció de continuo en el siglo XX, alentado por la desilusión con el utopismo socialista “realmente existente” bajo la forma del comunismo ortodoxo, que empezó a ser conocido como “el dios que fracasó”⁴. Es más, algunos autores retrotraen los gérmenes del totalitarismo a la estructura del pensamiento utópico. Además desde fines del siglo XX cada vez se ha puesto más de moda ver el futuro menos en términos de esperanza y expectativas que de amenaza de crisis e incluso catástrofe. ¿Acaso ha desaparecido la utopía del mapa de los posibles futuros de la humanidad?

Los críticos del utopismo lo han atacado de varias formas. Por ejemplo, aunque el marxismo tiene claros rasgos utópicos, Marx y Engels rechazan el anarquismo y las ideas de los socialistas éticos como Owen y Fourier como ejemplos de “socialismo utópico” antes que “socialismo científico”. Según Marx, el primero era equivalente a buenos deseos, la construcción de visiones del socialismo moralmente atractivas sin tomar en consideración cómo había que derribar el capitalismo y construir el socialismo. Por el contrario el “socialismo científico” o marxismo se basaba en una teoría de la historia que suponía que el socialismo no solamente es *deseable* sino también *inevitable*. El peligro que representa el utopismo desde esta perspectiva es que desvía las energías políticas del proletariado de las únicas estrategias que a largo plazo pueden procurar la emancipación social. Según este criterio, los escritos juveniles de Marx, claramente utópicos, como los *Manuscritos económico-filosóficos* ([1844] 1968) que subrayan los beneficios morales del comunismo, pueden distinguirse de su trabajo de madurez, más “científico” y que se fundamenta en el materialismo histórico.

⁴ *The God that Failed*, un libro compilado por R.H.S. Crossman con un prólogo de David Engerman y seis ensayos de otros tantos intelectuales famosos que por entonces (1949) habían abandonado el comunismo, algunos años antes. Eran: Arthur Koestler, André Gide, Ignacio Silone, Richard Wright, Louis Fischer y Stephen Spender. Este libro influyó mucho en los posteriores intelectuales que cambiaron la ideología marxista por la derecha.

Karl Marx (1818-1883)

Filósofo, economista y pensador político alemán, presentado generalmente como el fundador del comunismo del siglo XX. Después de una breve carrera como profesor de universidad, Marx se hizo periodista y participó cada vez más en el movimiento socialista. Se trasladó a París en 1843, luego pasó tres años en Bruselas y por fin se asentó en Londres en 1849. Durante el resto de su vida trabajó como revolucionario activo y escritor, mantenido por su amigo de siempre y colaborador Friedrich Engels (véase pág. 107).

El trabajo de Marx constituye la base de la tradición política marxista (véase pág. 106). Surge de una síntesis de la filosofía hegeliana, la economía política británica y el socialismo francés. Sus escritos de juventud, conocidos como los *Manuscritos económico-filosóficos* ([1844]1967) esbozan una concepción humanista del comunismo basada en la perspectiva del trabajo no alienado en condiciones de producción libre y cooperativa. Las ideas del materialismo histórico comenzaron a tomar forma en *La ideología alemana* ([1846] 1970) y alcanzan su formulación más sucinta en *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). La obra más conocida y accesible de Marx es el *Manifiesto comunista* (con Engels) ([1848] 1976) que resume su crítica al capitalismo y pone de relieve su naturaleza transitoria al señalar su desigualdad e inestabilidad crónicas. La obra clásica de Marx es *El Capital* en tres volúmenes (1867, 1885 y 1894) que hace un análisis sumamente detallado del proceso de producción capitalista y, según algunos, se basa en el determinismo económico.

La crítica más completa del utopismo sin embargo la han realizado los pensadores conservadores. Los conservadores se oponen al utopismo por dos razones. En primer lugar consideran la naturaleza humana como imperfecta y no perfeccionable con lo que rechazan uno de los puntos esenciales de la teoría utópica. La gente es inherentemente egoísta y codiciosa, movida por impulsos y deseos no racionales y ningún proyecto de ingeniería social alterará esas realidades obstinadas para establecer la “bondad” universal. Todas las sociedades humanas se caracterizan por imperfecciones como los conflictos y los enfrentamientos, la delincuencia y el crimen. En segundo lugar los proyectos utópicos sufren siempre de la arrogancia del racionalismo puesto que pretenden entender lo que es francamente incomprensible. Como todos los modelos del futuro deseado están condenados a ser defectuosos, los proyectos políticos que pretenden establecer una sociedad perfecta están destinados a producir resultados completamente distintos de los ideales que los inspiraron. Así pudo verse en la disincronía entre el modelo del comunismo de Marx y las realidades del comunismo del siglo XX. Como decía Oakeshott, los conservadores siempre creerán que “el remedio es peor que la enfermedad”.

Las críticas más devastadoras del utopismo proceden de pensadores liberales como Karl Popper (1963) e Isaiah Berlin (véase pág. 297), ambos influidos por la experiencia del totalitarismo del siglo XX. Para Popper el utopismo es peligroso y pernicioso porque conduce a su propio fracaso y a la violencia. Popper define el método utópico como una forma de razonar en la que racionalmente los medios se eligen en función del fin último. La acción política racional debe basarse por tanto en el modelo de un Estado ideal y de un camino histórico especial. Esta forma de razonamiento está condenada al fracaso porque es imposible determinar los fines científicamente. Así como los medios pueden ser racionales o irracionales, los fines no son susceptibles de análisis racional. Además, esta forma de razonar conducirá a la violencia porque, a falta de una base científica y racional para defender los fines, la gente que tenga fines contrarios no será capaz de resolver sus diferencias sólo por medio del debate. Los proyectos políticos vinculados a fines últimos están destinados a chocar con otros proyectos políticos de ese tipo.

La crítica de Berlin al utopismo lo asocia con tendencias monistas que según él se encuentran en la tradición de la Ilustración. La creencia ilustrada en la razón universal da lugar a la búsqueda de valores fundamentales que sean aplicables a todas las sociedades y todos los periodos históricos. Las doctrinas racionalistas por tanto tienden a postular una vía única a la perfección con lo que niegan legitimidad a los caminos alternativos y a las teorías rivales. En la práctica esta actitud lleva a la intolerancia y la represión política. Berlin afirma que los conflictos de valores son intrínsecos a la vida humana. No es solamente que la gente discrepará siempre acerca de los fines últimos de la vida sino que cada ser humano lucha por encontrar un equilibrio entre valores inconmensurables. Este punto de vista demuestra que la utopía, en principio, es imposible. Desde esta perspectiva el objeto de la política no es descubrir un único camino hacia la perfección sino crear las condiciones en las que puedan convivir pacífica y provechosamente gente con prioridades morales y materiales distintas.

Aparte de estos ataques, desde los decenios de 1960 y 1970 se observa un abandono inconfundible del utopismo. Aquel periodo vivió una proliferación de utopías por ejemplo con la construcción de modelos feministas radicales de la sociedad postpatriarcal y el crecimiento del pensamiento de la “nueva era” entre los teóricos ecologistas. El declive de este pensamiento sin embargo se ha relacionado con un proceso general de desradicalización que ha tenido un especial impacto en el socialismo. Es notorio que los modernos movimientos de protesta, como el movimiento anti-globalización o contra las grandes corporaciones dedican la mayor parte de sus energías a poner de relieve los fallos de la sociedad existente antes que a analizar la naturaleza de la futura sociedad deseada. El creciente pesimismo distópico acerca del futuro está configurado por una variedad de factores. Uno de estos sin duda ha sido el surgimiento de la globalización en sus varias formas. La globalización parece haber eliminado la idea de una alternativa viable al capitalismo y al mercado, reduciendo las opciones económicas en el mejor de los casos a una elección entre formas

alternativas de capitalismo. Esto ha tenido consecuencias de importancia para el utopismo porque el colectivismo socialista, el terreno más fértil para el pensamiento utópico, ya no se considera practicable. Además, al crear una red de interconexiones que apenas presta atención a los límites geográficos y políticos, la globalización ha dado origen a un mundo de incertidumbre y riesgo. Ha surgido la llamada “teoría del caos” para dar cuenta de esta “conectividad” intensificada al explicar que acontecimientos relativamente insignificantes en una parte del mundo pueden tener consecuencias catastróficas en otra. Esto ha creado una sensación de vulnerabilidad e impotencia en la medida en que el destino de las personas, las comunidades y hasta las naciones parecen moldeados por fuerzas fuera de su control y, a menudo, de su comprensión.

Una fuente adicional de pesimismo acerca de las perspectivas de la humanidad proviene de un sentimiento creciente de un próximo desastre ecológico. Al aumentar el poder de las empresas en relación con los gobiernos y a medida que la industrialización ha alcanzado nuevas partes del mundo se ha acelerado el ritmo de agotamiento de los recursos y de contaminación. Problemas como el “calentamiento planetario” dan la impresión de que el mundo está fuera de control. El espectro de un abismo creciente entre la humanidad y la naturaleza ha dado la vuelta a uno de los temas centrales del pensamiento utópico. Gran parte del pesimismo distópico del siglo XXI se refiere al impacto de la ciencia sobre la humanidad y la sociedad. Tras haber sido una de las piedras angulares del utopismo, la ciencia ha pasado a ser considerada por muchos como una amenaza creciente, capaz de crear la perspectiva de un futuro “posthumano”. Francis Fukuyama (2002) ha formulado estas preocupaciones acerca de las consecuencias de la revolución biotecnológica. En concreto advierte de que la capacidad de manipular el DNA de nuestros descendientes tendrá consecuencias profundas para lo que significa ser humano y también efectos potencialmente destructivos para el orden político. John Gray (2002) se ha valido de estas y otras advertencias para sostener que hay que considerar a los seres humanos como a cualquier otro animal. El libre albedrío es una ilusión y, al igual que sucede con los animales, el destino de los seres humanos está determinado por factores que escapan a su control. Es más, llega a afirmar que la inclinación de los seres humanos al genocidio se ha incrementado mucho gracias a los avances científicos y tecnológicos. Dado que la especie humana se ha convertido en una amenaza para Gea, el planeta mismo, puede haber llegado a ser prescindible.

Resumen

1. La tradición se refiere a un intento de resistir o incluso revertir el cambio histórico. Puede tomar una de tres formas distintas: tradicionalismo convencional o deseo de continuidad del pasado; tradicionalismo reaccionario, el deseo de “dar marcha atrás al reloj” y la recuperación de la Edad de Oro; y el tradicionalismo ilustrado, la creencia en que una actitud flexible ante el cambio puede ayudar a preservar a largo plazo un sistema social o de gobierno.
2. Gran parte del pensamiento político occidental se apoya en la idea del progreso, la creencia en el adelanto y desarrollo humanos reflejados en la ampliación del bienestar material y el aumento de la libertad personal. La reforma y la revolución son dos medios distintos de procurar el progreso. La reforma sostiene la perspectiva del cambio mediante el consentimiento y el respeto a las virtudes de precaución y pragmatismo. La revolución, por otro lado, tiene la capacidad de provocar cambios fundamentales y radicales.
3. El utopismo es un estilo de teoría social que plantea una crítica de la sociedad existente a base de elaborar el modelo de una alternativa ideal o perfecta. Generalmente arranca de presupuestos muy optimistas acerca de la naturaleza humana. Gran parte de las teorías utópicas se han elaborado dentro de las tradiciones socialista y liberal. No obstante también se ha criticado el utopismo como pensamiento ilusorio e implícitamente totalitario. El impulso utópico de la teoría política se ha debilitado mucho en los últimos años, lo que es una tendencia generalmente asociada, entre otras cosas, a la preocupación con la globalización y el impacto de la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bauman, Z. *Socialism: The Active Utopia*. Londres: Allen & Unwin, 1976.
- Blackwell, T. y Seabrook, J. *The Revolt Against Change: Towards a Conserving Radicalism*. Londres: Vintage, 1993.
- Draper, H. *Karl Marx's Theory of Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press, 1978.
- Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1996.
- Goldstone, J. A. (Ed.) *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.
- Goodwin, B. y Taylor, K. *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. Londres: Hutchinson, 1982.
- Kirk, R. *La mentalidad conservadora en Inglaterra y los Estados Unidos*. Madrid: Rialp, 1956.
- Nisbet, R. *History of the Idea of Progress*. Nueva York: Basic Books, 1980
- O'Sullivan, N. *Conservatism*. Londres: Dent, 1976.

Oakeshott, M. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Ed. rev. Londres, Methuen, 1991.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1950) *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper & Row.
- Alter, P. (1989) *Nationalism*. Londres: Edeard Arnold.
- Althusser, L. (1965) *Pour Marx*. París: Maspero.
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Anderson, P. (2007) *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI.
- Aquino, T. *Summa.Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Blackwell.
- Arblaster, A. (1992) *Democracia*. Madrid: Alianza.
- Ardrey, R. (1967) *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*. Londres: Collins.
- Arendt, H. (1961) "What is Authority?" en *Between Past and Future*. Londres: Faber.
- Arendt, H. (1999) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2003) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2008) *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (2009) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2000) *Política*. Madrid: Gredos.
- Arrow, K. J. (1974) *Elección social y valores individuales*. Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda.
- Austin, J. (2002) *El objeto de la jurisprudencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Avineri, S. (1983) *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Avineri, S y De-Shalit, A. (Eds.) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press.
- Bachrach, P. (1967) *The Theory of Democratic Elitism*. London University Press.
- Bachrach, P. y Bartaz, M. (1981) "The Two Faces of Power", en F. G. Castles, D. J. Murray y D. C. Potter (Eds.) *Decisions, Organisations and Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Bakunin, M. (1973a) *Selected Writings*, ed. A. Lehning. Londres: Cape.
- Bakunin, M. (1973b) *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff. Londres: Allen & Unwin.
- Barbalet, J. M. (1988) *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press.
- Barker, J. (1987) *Arguing for Equality*. Londres: Verso.
- Barnes, B. (1990) *La naturaleza del poder*. Sevilla: Pomares-Corredor.

- Barry, B. (1990) *Political Argument*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Barry, B. (1995) *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Barry, B. (2001) *Cultura and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Barry, B. y Hardin, R. (Eds.) *Rational Man and Irrational Society?* Beverly Hills, CA: Sage-
- Barry, N. (1989) *An Introduction to Modern Political Theory*, ed. Rev. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Barry, N. (1998) *Welfare*. Milton Keynes: Open University Press.
- Barry, N. et al. (1984) *Hayek's "Serfdom" Revisited*. Londres: Institute of Economic Affairs.
- Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*. Londres: Allen & Unwin.
- Bauman, Z. (1992) *Libertad*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, S. de (2005) *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Bedau, H. A. (Ed.) (1971) *Justice and Equality*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Beetham, D. (1991) *The Legitimation of Power*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bell, D. (2006) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza
- Benn, S. y Peters, R. (1959) *Social Principles and the Democratic State*. Londres: Allen & Unwin.
- Bentham, J. (2003) *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Tecnos.
- Berger, P y Luckmann, T (1986) *La construcción social de la realidad*. Madrid: H.F.Martínez de Murguía.
- Berlin, I. (1996) "Dos conceptos de la libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Bernstein, E. (1974) *Socialismo evolucionista: las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Barcelona: Fontamara.
- Berry, C. (1986) *Human Nature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Béteille, A. (1983) *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*. Oxford University Press.
- Birch, A. H. (1964) *Responsible and Representative Government: An Essay on the British Constitution*. Londres: Allen & Unwin.
- Birch, A. H. (1972) *Representation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Birch, A. H. (1993) *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. Londres: Routledge.
- Blackwell, T. y Seabrook, J. (1993) *The Revolt Against Change: Towards a Conservative Radicalism*. Londres: Vintage.
- Bloch, E. (2007) *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blowers, A., y Thompson, G. (1976) *Inequalities, Conflict and Change*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bobbio, N. (1995) *El futuro de la democracia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bodino, J. (2006) *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.

- Bogdanor, V. y Butler, D. (1983) *Democracy and Elections: Electoral Systems and Their Consequences*. Cambridge University Press.
- Bookchin, M. (1999) *La ecología de la libertad: la emergencia y la disolución de las jerarquías*. Móstoles: Nossa y Jara.
- Bottomore, T. (1984) *The Frankfurt School*. Londres: Horwood.
- Bottomore, T. (1985) *Theories of Modern Capitalism*. Londres: Allen & Unwin.
- Bottomore, T. (1995) *Élites y sociedad*. Madrid: Talasa.
- Bramwell, A. (1989) *Ecology in the 20th Century: A History*. New Haven: Yale University Press.
- Brandt, R. B. (1992) *Morality, Utilitarianism and Rights*. Cambridge University Press.
- Britten, S. (1977) *The Economic Consequences of Democracy*. Londres: Temple Smith.
- Brown, M. B. (1995) *Models in Political Economy: A Guide to the Arguments*. 2ª ed. Harmondsworth: Penguin.
- Brown, N. O. (2007) *Eros y Tánatos: el sentido psicoanalítico de la historia*. Barcelona: Santa & Cole.
- Brownmiller, S. (1981) *Contra nuestra voluntad: hombres, mujeres y violación*. Barcelona: Planeta.
- Bryson, V. (2003) *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Buchanan, J. y Tullock, G. (1980). *El cálculo del consenso: fundamentos lógicos de la democracia constitucional*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Burguess, M. y Gagnon, A. G. (Eds) *Comparative Federalism and Federation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Burke, E. (1978) *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Burke, E. (1975) *On Government, Politics and Society*, ed. Por B. H. Will. Londres: Fontana.
- Burnham, J. (1962) *La revolución de los directores*. Buenos Aires: Huemul.
- Campbell, T. (1988) *Siete teorías de la sociedad*. Madrid: Cátedra.
- Campbell, T. (2002) *La justicia: los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Canovan, M. (1996) *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Carmichael, S. (1968) "Black Power", en *Dialectics of Liberation*. Harmondsworth: Penguin
- Chamberlain, H. S. (1913) *Foundations of the Nineteenth Century*. Nueva York: John Lane.
- Charvet, J. (1882) *Feminism*. Londres: Dent.
- Clark, J. C. D. (Ed) (1990) *Ideas and Politics in Modern Britain*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Clarke, P. (1978) *Liberals and Social Democrats*. Cambridge University Press.

- Constant, B. (1989) *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- Cooper, D. (2000) *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Cranston, M. (1973) *What Are Human Rights?* Londres: The Bodley Head.
- Crick, B. (1994) *Socialismo*. Madrid: Alianza.
- Crick, B. (2001) *En defensa de la política*. Madrid: Tusquets.
- Crick, B. (Ed.) (1991) *National Identities: The Constitution of the United Kingdom*. Oxford: Blackwell.
- Croce, B. (1941) *History as the Story of Liberty*. Nueva York: Norton.
- Crosland, C.A.R. (1956) *The Future of Socialism*. Londres: Cape.
- Crosland, C.A.R. (1975) *Socialism Now and Other Essays*. Londres: Cape.
- Dahl, R. A. (1956) *A Preface to Democratic Theory*. University of Chicago Press.
- Dahl, R. A. (1958) "A Critique of the Ruling Elite Model" en *American Political Science Review* (52).
- Dahl, R. A. (1963) *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven CT: Yale University Press.
- Dahl, R. A. (1982) *Dilemmas of Pluralist Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dahl, R. A. (2002) *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Darwin, C. (2008) *El origen de las especies*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Dawkins, R. (1993) *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- Devlin, P. (1968) *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press.
- Dicey, A. V. (1939) *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. E. C. S. Wade. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dickinson, G. L. (1926) *The International Anarchy*. Londres: Allen & Unwin.
- Djilas, M. (1957) *The New Class: An Analysis of the Communist System*. Nueva York: Praeger.
- Dobson, A. (1997) *Pensamiento político verde: una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Downs, A. (1973) *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994) *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Draper, H. (1978) *Karl Marx's Theory of Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Dunleavy, P. (1991) *Democracy, Bureaucracy and Public Choice: Economic Explanations in Political Science*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Dunleavy, P. y O'Leary, B. (1987) *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dunleavy, P. et al. (1993) *Developments in British Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dunn, J. (1979) *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1978) *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.

- Durkheim, E. (1982) *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (2003) *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Dworkin, R. (1988) *El imperio de la ley*. Barcelona: Gedisa.
- Dworkin, R. (2002) *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Easton, D. (1979) *A Systems Analysis of Political Life*. 2ª ed. University of Chicago Press.
- Easton, D. (1981) *The Political System*. 3ª Ed. University of Chicago Press.
- Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. Londres: UCL Press.
- Elsted, J. y Slagstad, R. (Eds.) (1988) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge University Press.
- Esping-Andersen, G. (1993) *Los tres mundos del Estado del bienestar*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Essien-Udom, E. V. (1972) *Black Nationalism: A Search for Identity in America*. University of Chicago Press.
- Eysenck, H. J. (Ed) (1973) *The Measurement of Intelligence*, Lancaster: Medical and Technical Publishing.
- Fanon, F. (1999) *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta Argitaletxea.
- Figes, E. (1980) *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*. Madrid: Alianza
- Fine, B. (1984) *Democracy and the Rule of Law: Liberal Ideals and Marxist Critiques*. Londres: Pluto.
- Flathman, R. (1966) *The Public Interest*. Nueva York: Wiley.
- Foucault, M. (1980) *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Londres: Tavistock.
- Foucault, M. (2009) *Las palabras y las cosas: arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI
- Freedan, M. (1991) *Rights*. Milton Keynes: Open University Press.
- Freud, S. (1999) *El malestar en la cultura*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Freud, S. (2002) *El porvenir de una ilusión*. Barcelona: RBA coleccionables.
- Friedman, D. (1989) *The Machinery of Freedom*. 3ª ed., Nueva York: Harper & Row.
- Friedman, M. (1966) *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Friedman, M. y Friedman, R. (2008) *Libertad de elegir*. Madrid: Fundación FAES.
- Fromm, E. (1971) *The Sane Society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Fukuyama, F. (1996) *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. Londres: Profile Books.
- Galbraith, J. K. (1985) *La sociedad opulenta*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Galbraith, J. K. (1986) *El nuevo Estado industrial*. Barcelona: Orbis.
- Galbraith, J.K. (2000) *La cultura de la satisfacción*. Barcelona: Ariel.

- Gallie, W. B. (1955/56) "Essentially contested concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, pp. 167-97.
- Gamble, A. et al. (1989) *Ideas, Interests and Consequences*. Londres: Institute of Economic Affairs.
- Gandhi, M. K. (1961) *Non-violent Resistance*. Nueva York: Schocken.
- Garner, R. (1993) *Animals, Politics and Morality*. Manchester University Press.
- Gellner, E. (2008) *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza
- Gilder, G. (1985) *Riqueza y pobreza*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.
- Ginsberg, M. (1965) *On Justice in Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Gobineau, J. (1970) *Gobineau: Selected Political Writings*, ed. M. B. Vides. Nueva York: Harper & Row.
- Godwin, W. (1985) *Investigación acerca de la justicia política*. Gijón: ediciones Júcar.
- Goldstone, J. A. (Ed.) (1993) *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*. Nueva York: Harcourt, Brace Jovanovich.
- Goodin, R. (1988) *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodin, R. (1995) *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press.
- Goodwin, B. y Taylor, K. (1982) *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. Londres: Hutchinson.
- Gould, B. (1985) *Socialism and Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Graham, K. (Ed.) (1982) *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*. Londres: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare y G. Nowell Smith. Chicago: International Publishing Corporation.
- Gray, J. (1992) *The Moral Foundations of Market Institutions*. Londres: Institute of Economic Affairs.
- Gray, J. (2002) *Liberalismo*. Madrid: Alianza
- Gray, J. (2003) *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona: Paidós ibérica.
- Gray, J. y Pelczynski, Z. (EDs.) (1984) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres: Athlone.
- Gray, T. (1990) *Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Green, T. H. (1911) "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", en *Works*, vol. 3. Londres: Longmans Green.
- Greer, G. (2004) *La mujer eunuco*. Barcelona: Kairós.
- Gutmann, A. (Ed.) (1994) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.
- Habermas, J. (1999) *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Hague, R y Harrop, M. (2004) *Comparative Government and Politics: an Introduction*. 6ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Hailsham, Lord (1976) *Elective Dictatorship*. Londres: BBC Publications.
- Harden, I y Lewis, N. (1986) *The Noble Lie: the British Constitution and the Rule of Law*. Londres: Hutchinson.
- Harris, N. (1990) *National Liberation*. Harmondsworth: Penguin.
- Harrop, M. y Miller, W. (1987) *Elections and Voters: A Comparative Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hart, H. L. A. (1961) *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hartz, L. (1955) *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Politics Since the Revolution*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hattersley, R. (1985) *Choose Freedom*. Harmondsworth: Penguin.
- Hayek, F. A. (1982) *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2006) *Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2008) *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hayward, T. (1995) *Ecological Thought: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Heater, D. (2007) *Ciudadanía: una breve historia*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2005) *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2006) *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*. Londres: Hutchinson.
- Held, D. (1990) *Political Theory and the Modern State*. Oxford: Polity Press.
- Held, D. (Ed.) (1993) *Prospects for Democracy: North, South, East, West*. Cambridge: Polity Press.
- Held, D. (2009) *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- Held, D. y Pollit, C. (Eds.) (1996) *New Forms of Democracy*. Londres: Sage.
- Held, D. y Thompson, J. B. (Eds.) (1989) *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics*. Cambridge University Press.
- Heywood, A. (2003) *Political Ideologies: An Introduction*. 3ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hindley, F. H. (1986) *Sovereignty*. 2ª ed. Nueva York: Basic Books.
- Hirsch, M. y Keller, E. F. (Eds.) (1990) *Conflicts in Feminism*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Hirst, P y Thompson, G. (1999) *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Hobbes, T. (1996) *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Hobhouse, L. T. (2008) *Liberalismo*. Granada: Comares.
- Hodgson, G. (1984) *The Democratic Economy: A New Look at Planning, Market and Power*. Harmondsworth: Penguin.
- Hohfeld, W. (1923) *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Holden, B. (1974) *The Nature of Democracy*. Londres: Nelson.
- Honderich, T. (1990) *Punishment: The Supposed Justifications*. Harmondsworth: Penguin.

- Honderich, T. (1993) *El conservadurismo: un análisis de la tradición anglosajona*. Barcelona: Edicions 62.
- Hutcheon, L. (1989) *The Politics of Postmodernism*. Nueva York: Routledge.
- Huxley, Aldous (1984) *Las puertas de la percepción*. Barcelona: Edhasa.
- Jay, M. (1988) *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Jefferson, T. (1903) *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb y A. E. Bergh, 20 vols. Washington, DC: Edición conmemorativa.
- Jensen, A. R. (1980) *Bias in Mental Testing*. Nueva York: Free Press.
- Joseph, K. y Sumption, J. (1979) *Equality*. Londres: Murray.
- Jowel, J. y Oliver, D. (Eds) (1989) *The Changing Constitution*. Oxford: Clarendon Press.
- Judge, D. (1993) *The Parliamentary State*. Londres: Sage.
- Kamenka, E. (Ed.) (1982) *Community as a Social Ideal*. Londres: Arnold.
- Kamenka, E. y Erh-Soon Tay, A (Eds) (1980) *Law and Social Control*. Londres: Arnold.
- Kautsky, K. (1979) *El camino al poder*. Barcelona: Fontamara.
- Kellas, J. G. (1998) *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, 2ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Keynes, J. M. (2004) *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Barcelona: RBA coleccionables.
- King, D. S. (1987) *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- King, P. (1982) *Federalism and Federation*. Londres: Croom Helm.
- King, P. (1998) *Toleration*. Londres: Cass.
- Kingdom, J. (1992) *No Such Thing as Society? Individualism and Community*. Buckingham: Open University Press.
- Kirk, R. (Ed.) (1982) *The Portable Conservative Reader*. Harmondsworth y Londres: Viking.
- Kirk, R. (1956) *La mentalidad conservadora en Inglaterra y los Estados Unidos*. Madrid: Rialp.
- Koedt, A. (1973) "The Myth of the Vaginal Orgasm" en *Radical Feminism* (pp. 198-207), eds. Anne Koedt, Ellen Lavine y Anita Rapone. Nueva York: Quadrangle/New York Times.
- Kolakowski, L. (1978) *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza.
- Kristol, I. (1978) *Two Cheers for Capitalism*. Nueva York: Basic Books.
- Kropotkin, P. (1970) *El apoyo mutuo, un factor de evolución*. Madrid: Zero.
- Kropotkin, P. (1972) *La conquista del pan*. Barcelona: Mateu.
- Kropotkin, P. (1977) *Campos, fábricas y talleres*. Gijón: Júcar.
- Kropotkin, P. "Law and Authority" en *The Anarchist Reader*, ed. G. Woodcock (pp. 111-117), Londres: Fontana.
- Kuhn, T. (2000) *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kumar, K. (1991) *Utopianism*. Milton Keynes: Open University Press y Minneapolis: University of Minneapolis Press.

- Kuper, J. (Ed.) (1987) *Political Science and Political Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995) *Filosofía política contemporánea: una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laing, R. D. (1978) *El yo dividido*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Landes, J. B. (Ed.) (1998) *Feminism, the Public and the Private*. Oxford University Press.
- Laqueur, W. y Rubin, B. (1987) *The Human Rights Reader*. Nueva York: New American Library.
- Laslett, P. (1956) "Introduction", *Philosophy, Politics and Society*, series 1. Oxford: Blackwell.
- Lasswell, H. D. (1936) *Politics: Who Gets What, When, How?* Nueva York: McGraw Hill.
- Le Grand, J. (1982) *The Strategy of Equality*. Londres: Allen & Unwin.
- Leary, T. (1970) *The Politics of Ecstasy*. Londres: Paladin.
- Lee, S. (1986) *Law and Morals*. Oxford University Press.
- Leftwich, A. (Ed.) (1984) *What is Politics? The Activity and its Study* Oxford: Blackwell.
- Lenin, V. I. (1978) *¿Qué hacer?* Madrid: Akal.
- Lenin, V. I. (2007) *El imperialismo fase superior del capitalismo*. Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels.
- Lenin, V. I. (2008) *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza.
- Lerner, R. (1987) *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lessnoff, M. (1986) *Social Contract*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Levitas, R. (1990) *The Concept of Utopia*. Hemel Hempstead: Phillip Allan.
- Lindblom, C. (1977) *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*. Nueva York: Basic Books.
- Lindley, R. (1986) *Autonomy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lively, J. (1975) *Democracy*. Oxford: Blackwell.
- Lloyd, D. (1979) *The Idea of Law: A Repressive Evil or a Social Necessity*. Harmondsworth: Penguin.
- Locke, J. (2005) *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Jorge A. Mestas. Ediciones escolares.
- Locke, J. (1997) *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lorenz, K. (1992) *Sobre la agresión, el pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI.
- Lukes S. (Ed.) (1988) *Power*. Oxford: Blackwell.
- Lukes, S. (2007) *El poder, un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Luxemburg, Rosa (2002) *Reforma o revolución*. Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels.
- Lyon, D. (1984) *Ethics and the Rule of Law*. Cambridge University Press.

- Lyon, D. (2009) *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- MacCallum, G. (1972) "Negative and Positive Freedom", en *Philosophy, Politics and Society*, 4th series. Oxford: Blackwell.
- Machan, T. R. (Ed.) (1982) *The Libertarian Reader*. Totowa, NJ: Rowan & Littlefield.
- Machiavelli, N. (1995) *Il principe*. Roma: Newton.
- MacIntyre, A. (2004) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Macpherson, C.B. (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- Macpherson, A. (2009) *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Maistre, J. de (1971) *The Works of Joseph de Maistre*, seleccionadas y traducidas por J. Lively. Nueva York: Schocken.
- Malthus, T. (1984) *Ensayo sobre el principio de la población*. Madrid: Akal.
- Mandel, E. (1977) *Iniciación a la economía marxista*. Barcelona: Nova Terra.
- Mandeville, B. D (2004) *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, K. (1973) *Ideología y utopía, una introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- Marcuse, H. (2003) *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H (2003), *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2005) *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel
- Marcuse, H. (2009) *Un ensayo sobre la liberación*. Sevilla: Doble J.
- Marshall, T. (1963a) "Citizenship and Social Class", en T. Marshall, *Sociology at the Crossroads*. Londres: Heineman.
- Marshall, T. H. (1963b) *Class, Citizenship and Social Development*. Londres: Allen & Unwin,
- Marx, K. (1967) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Easton L.D. y Guddat, K.H. Nueva York: Anchor.
- Marx, K. y Engels, F. (1968) *Selected Works in One Volume*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. y Engels, F. (1970) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1991) *Crítica al programa de Gotha*. Madrid: Vosa.
- Marx, K. y Engels, F. (2005) *El manifiesto comunista*. Madrid: Turner.
- McLellan, D. (1980) *Marxism After Marx*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McLennan, G., Held, D. y Hall, S. (Eds) (1984) *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes. Open University Press.
- Meinecke, F. (1970) *Cosmopolitanism and the Nation State*. Princeton: Princeton University Press.
- Mendus, S. (1989) *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke: PalgraveMacmillan.
- Michels, R. (1983) *Los partidos políticos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Midgley, M. (1983) *Animals and Why They Matter*. Nueva York: Penguin.

- Milgram, S. (2007) *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Miliband, R. (1969) *El Estado en la sociedad capitalista*. Madrid: Siglo XXI.
- Miliband, R. (1982) *Capitalist Democracy in Britain*. Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1976) *John Stuart Mill on Politics and Society*, ed. G.L. Williams. Londres: Fontana.
- Mill, J. S. (2001) *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Mill, J. S. (2005) *Sobre la libertad*. Madrid: Edaf.
- Mill, J. S. (2007) *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Miller, D. (1976) *Social Justice*. Oxford University Press.
- Miller, D. (1989) *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford University Press.
- Miller, D. (Ed.) (1991) *Liberty*. Oxford University Press.
- Miller, F.D. y Paul, J. (Eds.) (1996) *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge University Press.
- Millett, K. (1995) *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Mills, C. Wright (1987) *La elite del poder*. México: Fondo de cultura económica.
- Moro, T. (2004) *Utopía*. Madrid: Tecnos.
- Morrow, J. (1998) *History of Political Thought: A Thematic Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mosca, G. (2000) *La clase política*. México: Fondo de cultura económica.
- Murray, C. (1984) *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*. Nueva York: Basic Books.
- Nash, P. (1968) *Models of Man: Explorations in Western Educational Tradition*. Londres: Wiley.
- Newman, S. L. (1984) *Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt against the Modern State*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nisbet, R. (1973) *La tradición sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nisbet, R. (1993) *Cambio social*. Madrid: Alianza.
- Nisbet, R. (1981) *Historia de la idea del progreso*, Barcelona: Gedisa.
- Niskanen, W. (1971) *Bureaucracy and Representative Government*. Chicago, IL: Aldine.
- Nove, A. (1986) *Socialism, Economics and Development*. Londres: Allen & Unwin.
- Nove, A. (1987) *La economía del socialismo factible*. Madrid: Siglo XXI
- Nozick, R. (1988) *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de cultura económica.
- Nozick, R. (1992) *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- O'Brien, R. y Williams, M. (2004) *Global Political Economy: Evolution and Dynamics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- O'Neill, J. (Ed.) (1993) *Modes of Individualism and Collectivism*. Londres: Gregg Revivals.

- O'Sullivan, N. (1976) *Conservatism*. Londres: Dent.
- Oakeshott, M. (1975) *On Human Conduct*. Londres: Oxford University Press.
- Oakeshott, M. (1991) *Rationalism in Politics and Other Essays*, edición revisada. Londres: Methuen.
- Offe, C. (1994) *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid: Alianza.
- Oldfield, A. (1990) *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Ortega y Gasset, J. (1974) *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Orwell, G. (1957) "Politics and the English Language" en *Inside the Whale and Other Essays*, Harmondsworth: Penguin.
- Orwell, G. (2007) *1984*. Barcelona: Edicions 62.
- Owen, R. (1982) *Nueva visión de la sociedad*. Barcelona: Hacer.
- Packard, Vance (1960) *The Hidden Persuaders*. Harmondsworth: Penguin.
- Paine, T. (1987) *The Thomas Paine Reader*, ed. M. Foot. Harmondsworth: Penguin.
- Pareto, V. (1935) *The Mind and Society*. Trad. A. Livingstone y A. Bongiaro, 4 vols. Nueva York: Harcourt Brace.
- Parsons, T. (1988) *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Pateman, C. (1979) *The Problem of Political Obligation*. Nueva York: Wiley.
- Pateman, C. y Gross, E. (Eds.) (1986) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Boston: Northeastern University Press.
- Paul, E. F., Muller, F. D. Y Paul, J. (Eds) (1989) *Socialism*. Oxford: Blackwell.
- Pavlov, I. P. (1997) *Los reflejos condicionados: lecciones sobre la función de los grandes hemisferios*. Madrid: Morata.
- Perry, M. (1988) *Morality, Politics and the Law*. Oxford University Press.
- Pettit, P. (1980) *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Pettit, P. (2009) *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós ibérica.
- Pickles, D. (1964) *Introduction to Politics*. Londres: Methuen.
- Plant, R. (1991) *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell.
- Platón (1999) *La república*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Platón (1999) *Las leyes*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Ponton, G. y Gill, P. (1982) *Introduction to Politics*. Oxford: Martin Robinson.
- Popper, K. (2008) *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Poulantzas, N. (1978) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Madrid: siglo XXI.
- Proudhon, P. J. (2003) *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Folio,
- Rae, D. (1981) *Equalities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Randall, V. (1989) *Women and Politics: An International Perspective*, 2ª ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Raphael, D. D. (1996) *Problemas de filosofía política*. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (1979) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Reeve, A. (1986) *Property*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Reich, W. (1980) *La psicología de masas del fascismo*. Barcelona: Bruguera.
- Reich, W. (2003) *La función del orgasmo*. Madrid: El País.
- Rhodes, R. (1996) "The New Governance: Governing without Government" en *Political Studies*, vol. 44.
- Rosenau, J. y Czenpiel, E.-O. (Eds) (1992) *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge University Press.
- Rosenblum, N. (Ed.) (1990) *Liberalism and the Moral Life*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rothbard, M. (1978) *For a New Liberty*. Nueva York: Macmillan.
- Rousseau, J.-J. (2008) *Del Contrato Social; discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J.-J. (2008) *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- Rush, M. (1992) *Politics and Society: An Introduction to Political Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Ryan, A. (1984) *The Political Theory of Property*. Oxford: Blackwell.
- Sandel, M. (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sassoon, D. (2001) *Cien años de socialismo*. Barcelona Edhasa.
- Schatteschneider, E. E. (1960) *The Semisovereign People*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Scholte, J.A. (2000) *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schotter, A. (1987) *La economía de libre mercado: una valoración crítica*. Barcelona: Ariel.
- Schultze, C. (1977) *The Public Use of Private Interest*. Washington, DC: Brookings Institute.
- Schumpeter, J. (1988) *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis.
- Scrutton, R. (Ed.) (1988) *Conservative Thoughts: Essays from the Salisbury Review*. Londres: Claridge.
- Scrutton, R. (2001) *The Meaning of Conservatism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Self, P. (1993) *Government by the Market*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sen, A. y Williams, B. (Eds.) (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press.
- Shennan, J. H. (1986) *Liberty and Order in Early Modern Europe: The Subject and the State 1650-1800*. Londres: Longman.
- Shils, E. (1981) *Tradition*. Londres: Faber.

- Simmel, G. (1971) *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press.
- Singer, P. (1995) *Ética práctica*. Barcelona: Ariel.
- Singer, P. (1999) *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Skinner, B. F. (1972) *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella.
- Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge University Press.
- Smiles, S. (1986) *Self-help*. Harmondsworth: Penguin.
- Smith, A. (1997) *La riqueza de las naciones*. Barcelona: Folio.
- Smith, A. (2009) *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A. D. (1991) *Theories of Nationalism*, Londres: Duckworth.
- Spencer, H. (1977) *El individuo contra el Estado*. Gijón: Júcar.
- Spencer, H. (1982) *The Principles of Ethics*. Ed. T. Machan, Indianapolis: Liberty Classics.
- Stevenson, L. (1988) *Siete teorías sobre la naturaleza humana*. Madrid: Cátedra.
- Stirk, P. y Weigall, D. (Eds.) (1995) *An Introduction to Political Ideas*. Londres: Pinter.
- Stirner, M. (2004) *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.
- Talmon, J. L. (1956) *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Madrid: Aguilar.
- Tam, H. (1998) *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Tawney, R. H. (1969) *Equality*. Londres: Allen & Unwin.
- Taylor, P. (1978) "Elements of Supranationalism" en *International Organisations: a Conceptual Approach*. Ed. P. Taylor y A. R. Groom. Londres: Pinter, pp. 216-235.
- Thoreau, H. D. (2005) *Walden*. Madrid: Cátedra.
- Thouless, R. H. y Thouless, C. R. (1990) *Straight and Crooked Thinking*. Londres: Hodder & Stoughton.
- Titmuss, R. (1970) *The Gift Relationship*. Londres: Allen & Unwin.
- Tivey, L. (Ed.) (1987) *El Estado-nación*. Barcelona: Edicions 62.
- Tocqueville, A. de (2004) *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid: Alianza.
- Tocqueville, A. de (2007) *La democracia en América*. Madrid: Akal.
- Tolstoy, L. (1937) *Recollections and Essays*. Trad. A. Maude. Oxford University Press.
- Towsend, P. (1974) "Poverty as Relative Deprivation: Resources and Style of Living", en D. Wedderburn (ed.) *Poverty, Inequality and Class Structure*. Cambridge University Press.
- Tucker, B. R. (1893) *Instead of a Book*. Nueva York: B. R. Tucker.
- Tucker, R. (1970) *The Marxian Revolutionary Idea*. Londres: Allen & Unwin.
- Vincent, A. (1997) *Political Theory: Tradition and Diversity*. Cambridge University Press.

- Waldron, J. (Ed.) (1984) *Theories of Rights*. Oxford University Press.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*. Nueva York: Norton.
- Watkins, K. W. (Ed.) (1978) *In Defence of Freedom*. Londres: Cassell.
- Watson, D. (1992) *Arendt*. Londres: Fontana.
- Watson, L. (1973) *Supernature*. Londres: Hodder & Stoughton.
- Watson, J. B. (1950) *Behaviourism*. Nueva York: Norton.
- Weber, M. (1984) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2007) *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Weber, M. (2008) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weldon, T. D. (1953) *The Vocabulary of Politics*. Harmondsworth: Penguin.
- Welsh, W.A. (1973) *Studying Politics: Basic Concepts in Political Science*. Nueva York: Praeger.
- Wicks, M. (1987) *A Future for All: Do We Need a Welfare State?* Harmondsworth: Penguin.
- Williams, P. (Ed.) (1994) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wolff, R. P. (1970) *In defence of Anarchism*. Nueva York, Harper and Row.
- Wolff, R. P, Marcuse, H. y Moore B. (1969) *A Critique of Pure Tolerance*. Londres: Cape.
- Wollstonecraft, M. (2005) *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo.
- Wright, P. (1987) *Cazador de espías*. Barcelona: Ediciones B.
- Young, I. M. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Young, M. (1964) *El triunfo de la meritocracia*. Madrid. Tecnos.
- Zubaida, Sami (1989) *Islam, the People and the State*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

ÍNDICE DE RECUADROS

Pensadores

Agustín de Hipona, San	115
Aquino, Tomás de	185
Arendt, Hannah	81
Aristóteles.....	93
Berlin, Isaiah.....	297
Burke, Edmund	392
Foucault, Michel.....	156
Gandhi, Mohandas Karamchand	208
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....	82
Hobbes, Thomas	150
Jefferson, Thomas	219
Kant, Immanuel	142
Kropotkin, Piotr	46
Locke, John	304
Madison, James.....	266
Maquiavelo, Nicolás	78
Marx, Karl	417
Mill, John Stuart.....	292
Nietzsche, Friedrich	59
Nozick, Robert	361
Platón.....	42
Rawls, John	336
Rousseau, Jean-Jacques	276
Wollstonecraft, Mary.....	326

Tradiciones y autores clave

El absolutismo.....	191
El anticolonialismo/postcolonialismo	127
El comunitarismo	56
El conservadurismo.....	165
La democracia	255
El ecologismo	223
El feminismo	85
El liberalismo	50
El libertarismo	380

El marxismo	106
El multiculturalismo.....	247
El republicanismo	237
El postmodernismo	25
La socialdemocracia	346
La teoría crítica.....	315
La teoría de la decisión racional.....	280
El utilitarismo	402
El utopismo.....	411