

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LAS UTOPIAS, EL SOCIALISMO Y LA DEMOCRACIA

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO
DE LICENCIADO EN FILOSOFIA
PRESENTA

ANGEL FRANCISCO HERNANDEZ
MONTANEZ

MEXICO . 1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Patricia,

la mejor y más bella de todas las utopías

A mis padres y hermanos

A Sebastián y Alejandra

A G R A D E C I M I E N T O S

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Lic. Gustavo Escobar Valenzuela que leyó completo este trabajo y lo enriqueció con sus valiosas observaciones. De igual modo, agradezco al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, al Mtro. Gabriel Vargas Lozano, al Lic. Roberto Escudero Castellanos y al Lic. Pedro Joel Reyes que aceptaron con gentileza formar parte del jurado del examen profesional.

INTRODUCCION

CAPITULO 1: EN DEFENSA DEL PENSAMIENTO CRITICO UTOPICO

- 1.1 El Manifiesto revisitado
- 1.2 Críticas y criticos de las utopias
- 1.3 Las utopias y el estado totalitario
- 1.4 Las utopias, la subversión y la tolerancia

CAPITULO 2: LAS UTOPIAS Y EL SOCIALISMO

- 2.1 El desaliento y la esperanza
- 2.2 Lo utópico y lo científico
- 2.3 Aproximación crítica a la utopia de Marx

CAPITULO 3: ¿HACIA LA "PAZ PERPETUA"?

- 3.1 El arco y la lira
- 3.2 Divergencias y convergencias
- 3.3 La utopia de la "paz perpetua"
- 3.4 La democracia como campo de batalla

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

Heráclito reprocha al poeta que dijo: ¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres! (Iliad., XVIII, 107). Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua.

I N T R O D U C C I O N

Al finalizar la década de los 80's, el mundo entero se sorprendió ante los vertiginosos cambios ocurridos en la Unión Soviética y en los países de Europa Oriental. Nadie se imaginaba que la guerra fría terminaría en virtud de la desaparición de uno de los contendientes. La Unión Soviética se ha desintegrado y ahora las diversas repúblicas independientes se disputan sus despojos. El mapa de Europa se modificó también sustancialmente y el cáncer de la guerra, alimentado por las diferencias étnicas y los odios ancestrales, revela la fragilidad de los acuerdos en que se fundaba el antiguo orden internacional. El "equilibrio del terror" llegó a su fin y es difícil saber cuál será la configuración definitiva del nuevo orden que apenas comienza a perfilarse en el marco de una creciente militarización de los conflictos. Los signos que se observan no son claros. No obstante, en el transcurso de este proceso hay un elemento que merece ser destacado: la crisis definitiva del socialismo real, se convirtió en el detonante de una gran ofensiva conservadora que tiene ramificaciones en el ámbito teórico y político. Los movimientos revolucionarios en todo el mundo están en bancarrota, la izquierda se enfrenta a la peor crisis de su historia y la muerte por inanición parece ser el triste destino de los ideales y programas de acción tendencialmente socialistas. A pesar de la

confusión existente, hay ciertos puntos de referencia en el universo político que no han desaparecido. Millones de seres humanos sobreviven en condiciones de absoluta miseria y frente a esa realidad, de poco o nada sirve proclamar el triunfo de la democracia liberal o rendir culto a la "mano invisible" del mercado. Si bien es cierto que después del fracaso del modelo socialista soviético nadie puede menospreciar la importancia de las libertades individuales, de igual modo, después de las grandes revoluciones sociales del siglo XX, aquel que niegue las legítimas aspiraciones de justicia que impulsaron a millones de hombres y mujeres a rebelarse contra el despotismo del capital, estará condenado a repetir la misma historia. La crisis de identidad que hoy sufre la izquierda, resulta tan inquietante como el repentino ataque de amnesia parcial de una derecha recalitrante que se empeña en recordar exclusivamente los crímenes que se cometieron en nombre del socialismo y olvida las atrocidades que han acompañado al desarrollo del capitalismo. En el caso de América Latina, la historia de esas infamias es particularmente abundante.

A lo largo de esta tesis, trataré de mostrar la importancia que tiene para la izquierda rescatar y desarrollar la imaginación utópica. En otras condiciones, probablemente hubiera resultado inútil acometer una empresa semejante. Hoy, sin embargo, ante la conciencia del desastre histórico del socialismo, resulta urgente combatir el desaliento y nada mejor para ello que sacudir nuestra adormecida vocación utópica. En el primer capítulo, cuestionaré la idea de que el Estado totalitario, el dogmatismo y la intolerancia, son productos necesarios e indeseables del quehacer

de los utópicos. Mi propósito no es defender La Utopía, única y totalitaria, sino las utopías, que con su diversidad y su fuerza nos impulsan a enfrentar el presente y a modelar el futuro. En el capítulo segundo, abordaré el tema del socialismo a partir de la siguiente premisa: Marx fue un científico revolucionario y también un pensador utópico vergonzante. Para ello, analizaré la problemática y contradictoria relación de los fundadores del llamado "socialismo científico" con las utopías y luego intentaré una aproximación crítica a las imágenes utópicas que están presentes en la obra de Marx. En el tercer capítulo, buscaré las raíces teóricas que dan vida a la utopía de la "paz perpetua", expresión kantiana que utilizaré para referirme a los ideales y valores que constituyen la base sobre la cual se ha desarrollado la democracia contemporánea. A través de un juego dialéctico heracliteano, mostraré las convergencias-divergencias que existen entre el realismo político y las proyecciones utópicas, y entre el liberalismo y el socialismo. En contra de lo que se afirma comúnmente, la democracia no es un producto exclusivo de la tradición liberal. En ella se enfrentan diversos ideales y multitud de programas de acción que expresan la complejidad de las aspiraciones e intereses que existen en la sociedad. En este sentido, el gran reto de nuestro tiempo consiste en construir una sociedad en la cual la defensa de las libertades individuales no signifique renunciar a la indispensable lucha en favor de la justicia.

Uno de los efectos, en este caso saludable, que ha generado el fin de la guerra fría, es sin duda el desplazamiento de las actitudes dogmáticas. En la actualidad, pocos son los que en el

terreno de la filosofía se atreven a defender la "pureza" de una teoría. La crisis definitiva del socialismo real es también la crisis final de la ortodoxia marxista. Aprovechando el deshielo ideológico -que no es lo mismo que el fin de las ideologías- a lo largo de esta tesis intentaré transitar con libertad entre los autores clásicos de la historia de la filosofía política. En este sentido, he preferido dejar al margen los recelos ideológicos y aceptar el principio que John Stuart Mill dejó establecido en el siglo XIX: la verdad completa sólo se obtiene a partir de la libre discusión de las opiniones diversas.

CAPITULO 1: LAS UTOPIAS, LA SUBVERSION Y LA TOLERANCIA

La humanidad es perpetuo Prometeo.

La utopía, necesidad prometeica que induce a salir también a Sancho de lo conocido hacia algo nuevo, como en el poema de Baudelaire, es una apertura creadora, sin la cual vida disminuida se vive.

Lo que de utópico tiene todavía el socialismo, constituye el fundamento de su fuerza: un mundo en donde el ser social no sea enemigo del ser individual, ni éste del ser social. Papel histórico ha desempeñado la utopía. Perpetuamente ha luchado el hombre por la plenitud. Si la utopía de ayer ya no lo es, engendra otra. Otra fuerza del destino del hombre. El hombre no descansa, es como el mar. Yo veo quién es una ola que se encrespa y quién es ya una ola que se desvanece.

La historia como hazaña de la esperanza.

Luis Cardoza y Aragón¹.

1.1 El Manifiesto revisitado

Un fantasma recorre el mundo: el fantasma del utopismo. Todas las fuerzas del viejo y el nuevo mundo, se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y George Bush, los liberales y los ex-radicales marxistas, los poetas laureados y los escritores ungidos con la banda presidencial.

¿Cuántos intentos de subversión no han sido motejados de utópicos? ¿En cuántas ocasiones, en nombre de un vulgar pragmatismo, se ha lanzado el epíteto zahiriente de utopista a quienes defienden la pasión y la imaginación?

De estos hechos resulta una doble enseñanza:

Que el utopismo es, y ha sido siempre, una fuerza subversiva, temida y respetada por los defensores del sagrado orden establecido por la tradición y por los persuasivos frutos de la tecnología militar.

Que ya es hora de que los utopistas expongan a la faz del mundo sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del utopismo, un manifiesto del propio utopismo.

1.2 Criticas y criticos de las utopias

En este siglo que agoniza, se ha identificado a las utopias con el Estado totalitario, con la policia del pensamiento, con los campos de concentración, con la planificación central de la miseria, con la colectivización impuesta por decreto, con la burocracia y el estancamiento económico, con los juicios sumarios y las purgas stalinistas, con la eliminación física de los enemigos politicos, con la intolerancia y el autoritarismo, con la censura y la mentira, con la cancelación de la libertad individual y la ausencia de pluralismo, con la represión y el terror, con el dogmatismo y la violencia, con las supersticiones ideológicas totalitarias, con la impaciencia guerrillera que en las ciudades y montañas espera encontrar atajos en la historia, con la búsqueda estéril de un paraiso inexistente y con la mística revolucionaria de las ideologias de salvación.

La crisis del socialismo trágicamente existente ha reforzado la ofensiva: se ha dicho que han muerto las grandes utopias que pretendian remediar todos los males, que no hay una fórmula

mágica que pueda resolver todos los problemas, que las grandes construcciones utópicas contienen una ilusión metafísica perversa porque legitiman las matanzas. Se afirma que quien dice tener la Solución Total, generalmente aplica la Solución Final a quienes no encajan en su proyecto. Se repite, en diferentes tonos aleccionadores, que la realidad es muy compleja y que los problemas no se arreglan con la "fuga hacia adelante"².

El fin de las ideologías, nos dicen, es el fin de la utopía, el fin de la historia y el punto de partida del dominio hegemónico del capital transnacional³.

La poesía, aliada natural de la imaginación, después de cumplir con éxito su papel de fiscal, se muestra complacida porque finalmente se han desvanecido las "cruelles utopías que han ensangrentado nuestro siglo", aunque fiel a su vocación utópica hace un llamado a construir en torno a la idea de la Fraternidad una nueva filosofía política y una nueva sociedad⁴.

Cierta literatura, que nació y se fortaleció en la disidencia y que ahora ha cedido ante la tentación del ejercicio del poder, se inclina con humildad socrática ante el Leviatán moderno y se une a la cruzada contra las utopías: los intelectuales y los gobernantes, nos dice, jamás deben creerse capaces de elaborar una concepción perfecta del mundo. Las utopías que los hombres del poder pretenden imponer conducen siempre a los campos de concentración⁵.

Algunos intelectuales, siguiendo la tradición liberal, defienden la sociedad abierta y celebran el fin de la "utopía totalitaria". Su lucha en favor de la Libertad ha sido coronada por el éxito y ahora esperan, pacientemente, que las

instituciones y los métodos democráticos nos conduzcan, gradual y pacíficamente, por el camino de la Justicia.

El marxismo de sotana, cansado del fracaso rotundo de sus profecías, camina vacilante sin abrir ninguna puerta. La izquierda está paralizada teórica y políticamente. Algunos de sus más destacados militantes asisten con nostalgia a los funerales del socialismo cobijados por el manto del nacionalismo democrático. Otros se niegan a reconocer las evidencias y andan como sonámbulos entre ruinas. Los más tercos intentan rescatar de la catástrofe dos o tres buenos ideales y se deciden a vivir para desempolvarlos y darles nuevo brillo. A pesar de todo, en los discursos de la izquierda se nota la inseguridad y la desesperación. Nadie se atreve a dar el primer paso en el camino de la esperanza. Ahora nadie, o casi nadie, se autodefine con orgullo como "socialista". no sólo por temor a ser estigmatizado por los nuevos y viejos defensores del capitalismo "democrático", sino porque en las actuales circunstancias ya nadie sabe lo que es el socialismo.

La religión, como en otras ocasiones, cambia de piel para estar a tono con las "cosas nuevas" y para enfrentar los enormes desafíos que representa el advenimiento del tercer milenio. El máximo dirigente de la grey católica nos alerta contra las "falsas utopías" y contra aquellos hombres que sintiéndose en posesión del secreto de la organización social perfecta, piensan que pueden utilizar todos los medios, incluso la violencia y la mentira, para realizarla. Con la ayuda de asesores que han adoptado como suya la tesis del "fin de las ideologías", el Papa nos recuerda que es una ilusión pretender construir el paraíso en

este mundo y que intentarlo sería tanto como suplantar a Dios, Señor de la Historia, que se ha reservado impúdicamente para sí el Juicio Final. Ni socialismo totalitario ni capitalismo salvaje o hedonista: sólo la verdad cristiana, que según el santo padre es una verdad no ideológica, puede salvar al hombre⁶.

Mientras tanto, el nuevo orden mundial se consolida. La paz se consigue a través de la guerra y una mafia internacional se encarga ahora de administrar la Justicia con el apoyo de una sofisticada tecnología militar. Después de la Tormenta del Desierto, Estados Unidos se ha convertido en el único e indiscutible gendarme universal, juez y parte en los conflictos.

En suma, los enemigos declarados de las utopías repiten lo que Karl Popper escribió a mediados de este siglo: la idea de conseguir la felicidad para los demás, conduce al utopismo y al romanticismo, y la tentativa de bajar el cielo a la tierra trae como resultado invariable el infierno porque engendra la intolerancia, las guerras y la salvación de las almas mediante la inquisición⁷.

La autoridad de Popper parece incuestionable y sus opiniones se han convertido en moneda de uso común. Será necesario recordar que la existencia del infierno de la vida social es lo que impulsa al hombre a dirigir su mirada al firmamento. El hombre ha vivido en el infierno mucho antes de que se atreviera a pensar en el paraíso. Por ello, es necesario combatir la idea de que el Estado totalitario, el dogmatismo y la intolerancia, son productos necesarios e indeseables del quehacer de los utópicos. La defensa del pensamiento crítico utópico es la defensa de la

esperanza, que es un sentimiento demasiado importante para dejarlo en manos de la mistificación religiosa.

Pero no se confundan. La defensa del pensamiento crítico utópico no significa reivindicar La Utopía, única y totalitaria, sino las utopías, que con su diversidad y su fuerza nos impulsan a enfrentar y a modelar el futuro.

De las antiguas utopías hay que rechazar la pretensión desmesurada de abarcar el Todo y rescatar las chispas de genialidad que con su luz intensa han hecho tambalear durante siglos el terrible y aburrido orden social político y amoroso.

Que las utopías se multipliquen: ésa es la consigna. Más aún: que cada quien tenga las utopías que su propia imaginación pueda concebir. En la desafiante pluralidad sabremos encontrar las coincidencias...

1.3 Las utopías y el Estado totalitario

En contra de lo que se afirma comúnmente, las bases del realismo político no las estableció un florentino, sino un ateniense. Las más bellas y esclarecedoras páginas que se han escrito sobre el poder, se deben a la genial sensibilidad política de Platón. Nadie mejor que él para hablar de la tiranía y de los tiranos. Anticipándose a Freud, en el libro noveno de La República Platón habla de los deseos que se manifiestan en el sueño cuando está dormida la parte del alma razonable, pacífica y dominadora. En el sueño, la parte bestial y salvaje del alma se libera y actúa al margen de toda vergüenza y sensatez. Los fantasmas que durante la vigilia permanecen ocultos, aparecen

libremente cuando dormimos: "...hay en cada uno de nosotros, aun en los de pasiones más moderadas, deseos verdaderamente temibles, salvajes y contra toda ley. Y eso se evidencia claramente en los sueños"⁸.

A pesar del tiempo transcurrido, los razonamientos que ofrece Platón para explicar la génesis de la tiranía conservan su fuerza original y su elegancia. El hombre, afirma el ateniense, se vuelve "rigurosamente tiránico" cuando es incapaz de poner freno a sus deseos más violentos y salvajes. Si esos deseos se multiplican, el tirano dilapida sus riquezas y recurre al robo y a la violencia con tal de satisfacerlos. La parte bestial y salvaje de su alma, que sólo se manifestaba en sueños, dirigirá ahora sus actos en la vigilia: "...el hombre tiránico no es otra cosa que un esclavo sometido a las mayores lisonjas y bajezas, adulador de los hombres más viciosos, insaciable en sus deseos, carente de casi todas las cosas y ciertamente pobre si nos decidimos a mirar la totalidad de su alma. Hombre, además, dominado por el temor durante toda su vida, lleno de sobresaltos y dolores... necesariamente tendrá que ser y aun volverse más envidioso, más desleal, más injusto, más hostil, más impío, más propicio a acoger y alimentar toda maldad, con lo cual terminará por hacerse el hombre más desgraciado"⁹. Nada más alejado del temperamento filosófico que el carácter de un tirano. ¿Puede un hombre con estas características acercarse a la filosofía? Durante muchos Platón pensó que sus proyectos de construir una ciudad ideal eran realizables y que para ello bastaba unir el saber, su saber, con el poder de un tirano joven.

Para no ser como esos "charlatanes de feria" que nunca ponen manos a la obra, Platón se aventuró a partir a Italia alimentando en su interior la esperanza de poner en práctica sus proyectos políticos y legislativos. Con la seguridad ingenua que sólo tienen los amantes del saber, se guardó entre sus ropas un ejemplar de sus Diálogos y decidido a realizar su utopía emprendió el viaje. Al llegar frente al tirano de Siracusa, descubrió con temor que éste lo miraba con "ojos de verdadero tirano" y que su fatuidad e ignorancia no tenían límites: "...él (Dionisio) se las daba de hombre que sabe muchas cosas y las más sublimes, de hombre que no tiene nada más que aprender, satisfecho con las frases oídas a otros. Incluso más tarde, así lo he oído decir, acerca de estas cuestiones que entonces aprendiera compuso un tratado que dio como su propia enseñanza, de ninguna manera como una reproducción de lo que había recibido"¹⁰. El tirano aprendió mal las lecciones que Platón le impartiera y por supuesto se negó a seguir sus consejos. Mientras Dionisio mostraba un falso interés por comprender las teorías que su atemorizado maestro trataba de enseñarle, sus esbirros perseguían y mataban a quienes conspiraban en su contra. Después de sus desafortunadas experiencias políticas, Platón adoptó una distancia crítica frente a la tiranía y con las siguientes palabras abrió el camino por el cual transitan desde entonces las conflictivas relaciones entre el Saber y el Poder: "Estas son las disposiciones en que debe vivir un sabio frente a su país. En el caso en que éste no le parezca bien gobernado, que hable, pero solamente si no ha de hablar en vano o si no arriesga la vida; pero que no emplee la violencia para cambiar la constitución de

su patria cuando no sea posible obtener un buen régimen más que a costa de exilios y carnicerías; en tal caso, que permanezca tranquilo e implore de los dioses los bienes para sí mismo y para la ciudad"¹¹.

En abierta oposición a los que han imaginado Repúblicas y principados que nunca vieron ni existieron en realidad, Maquiavelo consideró "más conveniente seguir la verdad real de la materia, que los desvaríos de la imaginación"¹². A pesar de sus palabras, que sin duda iban dirigidas en contra de las utopías de Platón y Moro, Maquiavelo se limitó a explotar, con mayor éxito y empeño, la veta realista que descubrió el filósofo ateniense varios siglos antes que él. El príncipe que describe magistralmente Maquiavelo es el mismo tirano que Platón inmortalizó en su obra: es un hombre que no teme incurrir en los vicios más detestables con tal de salvar al Estado, su alma está llena de crueldad y avaricia, prefiere ser temido antes que ser amado, recurre a la violencia cuando las leyes no le bastan para alcanzar sus fines, es mitad hombre y mitad bestia, sabe fingir y disimular, es un profeta armado que aparenta tener todas las virtudes sin poseer ninguna, sabe que el poder es un fin en sí mismo y no le importan los medios que sea necesario usar para conservarlo.

Platón cometió el error imperdonable de pretender ganar el Poder para la filosofía. Maquiavelo, más astuto, prefirió elevar al rango de filosofía el comportamiento real del príncipe. El ateniense pensó que sus consejos harían prudente al tirano. El florentino se dio cuenta que los buenos consejos deben nacer de la prudencia del príncipe...

Tal como se ha señalado en diversas ocasiones, Maquiavelo se considera el padre del realismo político debido a que llevó a cabo algo que para los griegos era impensable: analizar los fenómenos políticos tomando en cuenta su autonomía con respecto a los preceptos morales y a la religión. El Príncipe es una obra en la cual se estudia un período de la historia que se caracterizó por la ausencia de instituciones capaces de poner límites al ejercicio absoluto del poder. Maquiavelo investigó "la verdad real o efectiva de la materia" y logró cumplir su cometido con creces...

El poder, le dice O'Brien a Winston Smith mientras lo tortura, radica en someter a los demás y causarles la mayor cantidad de humillación y dolor. El poder reside en la facultad de hacer pedazos los espíritus y volverlos a construir dándoles formas caprichosas. El Partido quiere tener el poder por amor al poder mismo, no le interesa el bienestar de los demás, ni la riqueza, ni el lujo, ni la felicidad, sólo el poder, el poder puro, que no es un medio sino un fin en sí mismo¹³.

Las palabras de O'Brien, uno de los personajes de la célebre antiutopía orwelliana, nos sitúan en el centro del debate. Las máscaras ideológicas del poder absoluto son múltiples y variadas. Como en un carnaval, el poder puro se disfraza y nos confunde, está en nosotros y con nosotros, porque el poder puro es omnipresente y multiforme: se puede ver su rostro grotesco en los biberones y en los trastos sucios, sonríe con ternura mientras esclaviza en la escuela a la imaginación de los niños, se esconde entre las sábanas que cubren la desnudez de los amantes, se instala entre los intelectuales de la academia que juegan a ser

gobernantes, camina rápido y seguro por los pasillos de hospitales y prisiones, deja sentir su presencia en el ambiente solemne del palacio de gobierno en donde despacha el dictador en turno, agiliza la disposición privada de los recursos públicos, alza su voz desde el púlpito incitando al aburrimiento de la continencia sexual, amordaza la independencia de criterio, maneja con habilidad la picana y ni siquiera en la guerra descubre su verdadero rostro.

El poder es la fuerza que somete y doblega, es la posición de privilegio desde la cual se exige obediencia ciega y muda, es el saber que tiraniza a la ignorancia. Ningún espacio le es ajeno. Ningún discurso escapa a su control... En la esfera de las relaciones políticas, quienes hacen la guerra justifican sus actos de barbarie apelando a valores universales. El genocidio se hace pasar como un episodio más de la lucha en favor de la Democracia, del Socialismo, de la Libertad o de la Justicia. Los que ejercen el poder absoluto pretenden hacernos creer que están preocupados por el bienestar o por la felicidad de los demás. Nada más alejado de la verdad: el poder, bien lo dice O'Brien, no es un medio, sino un fin en sí mismo.

Si desgarramos los velos ideológicos nos daremos cuenta que la tiranía, el absolutismo y el totalitarismo moderno, lejos de ser los hijos deformes y sanguinarios de una utopía, hunden sus gruesas raíces en las condiciones reales en que se desarrolla la vida social.

Es cierto que durante siglos los más fuertes han dominado a los más débiles y en la sociedad ha prevalecido la ley de la selva. Igualmente verdadero es que a lo largo de la historia los

hombres han luchado incansablemente contra todas las manifestaciones del ejercicio absoluto del poder. En la guerra de todos contra todos se han ganado espacios de racionalidad y tolerancia que sin duda han tenido y tienen su principal punto de apoyo en las leyes e instituciones de corte democrático.

Hace más de dos mil años los griegos abrieron las puertas a la participación del pueblo en los asuntos públicos. Defendieron el imperio de la ley y diseñaron instituciones que hicieron posible, por primera vez en la historia, que los gobernados controlaran a los gobernantes. El mismo Platón, que ha sido señalado por sus inclinaciones totalitarias, en uno de sus múltiples viajes al mundo real, reconoció la importancia de limitar el poder de los gobernantes a través de las leyes: "...allí donde la ley reina sobre los gobernantes y donde los gobernantes se hacen a sí mismos esclavos de la ley, veo nacer la salvación y, con ella, todos los bienes que los dioses otorgan a las ciudades"¹⁴. Como puede observarse, casi al final de su vida Platón se vio obligado a reformular algunas de sus tesis políticas. De hecho la verdadera utopía platónica no se encuentra en *La República*, sino en *Las Leyes*.

Aristóteles también nos brindó su testimonio sobre la revolución democrática que conmovió al mundo griego: "El pueblo, en efecto, se ha enseñoreado de todas las cosas y todo se gobierna por votaciones y por intervención de los tribunales, que es donde el pueblo tiene su poder, pues también los juicios reservados al Consejo han pasado a manos del pueblo. En este punto, parecen haber obrado razonablemente, porque, ante el lucro y los favores, son más fáciles de corromper los pocos que los

muchos"¹⁵. En el movimiento democrático que se desarrolló en Atenas, se nota la inquietud de poner límites al poder de los gobernantes. Los griegos percibieron con claridad que el único camino efectivo para controlar el poder absoluto de uno o de pocos, era oponerle una fuerza mayor: la fuerza de las leyes y la participación en los asuntos públicos de los "muchos".

En el siglo XIX, Tocqueville escribió que algunos hombres pensaban que la revolución democrática era un fenómeno novedoso, mientras que a otros les parecía "el hecho más ininterrumpido, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia"¹⁶. El ejemplo del pueblo griego y los conflictivos cambios que actualmente tienen lugar en Europa del Este y en la ex-Unión Soviética, parecen dar la razón a quienes sostenían la segunda opinión.

Debiera ser claro que allí donde no existen tradiciones sociales, leyes e instituciones que limiten el ejercicio absoluto del poder, los gobernantes se convierten en déspotas e incluso el pueblo mismo es capaz de cometer los peores excesos amparado en la frágil legitimidad que otorga el criterio democrático de la mayoría. La lucha en favor de la democracia significa combatir el poder absoluto de los gobernantes y también, como lo advirtieron en su momento diversos pensadores (Constant, Stuart Mill y Tocqueville), implica reconocer el peligro que representa la "tiranía de la mayoría"¹⁷.

La revolución democrática que se inició en la antigüedad y que se extiende hasta nuestros días, ha dado algunos frutos reales y otros que si bien se mantienen en un plano ideal sin duda son importantes: el reconocimiento de los derechos políticos

a un número cada vez mayor de personas, la sustitución de la ley del más fuerte por el imperio de la ley, la división y equilibrio de poderes, el establecimiento de mecanismos claros y confiables para cambiar sin violencia a los gobernantes, el respeto a las minorías y la consolidación de espacios sociales e institucionales en donde se expresen todas las opiniones en un ambiente de tolerancia y respeto. Estos frutos no han nacido de la noche a la mañana y tampoco pueden improvisarse. Tomados en conjunto constituyen la mejor garantía que existe para protegerse de la pesadilla del ejercicio absoluto del poder. En consecuencia, la raíz del totalitarismo no es la presencia de las utopías, sino la ausencia del tejido democrático necesario para limitar el poder.

Puesto que la sociedad abierta requiere para su existencia que se desarrolle el sentido de la responsabilidad personal, es indispensable combatir los juicios sumarios contra el pensamiento crítico utópico... Es verdad que en su república ideal Platón recomendó censurar la obra de los poetas, pero es inadmisibles hacerlo responsable de la censura universal que se practica desde el poder... La honestidad intelectual de Marx lo impulsó a invitar a los lectores de *El Capital* a pensar por sí mismos. El Moro no es responsable entonces de los insípidos manuales de divulgación que traicionaron el espíritu de su obra al confundir el análisis histórico con las recetas de cocina. La responsabilidad personal de Marx es inmensa: es responsable de poner en duda el injusto orden social capitalista, de apostar todo al cambio revolucionario, de lanzar temerarias y fallidas profecías, de armar teóricamente el odio proletario a la

dominación burguesa, de su intransigencia moral y política, de su admirable irritación ante la hipocresía de los explotadores... De ninguna manera es responsable del monumento a la ortodoxia que levantó Engels con aquel discurso sacralizador que pronunció ante la tumba de su gran amigo. No es culpable del gulag ni de los crímenes stalinistas, como tampoco Cristo es responsable de las ideas torcidas de los inquisidores... Que cada quien asuma la responsabilidad personal que le corresponde: el intelectual, comprometido o no con un partido, que responda por sus ideas, por su indignación moral (si la tiene) y por sus actos; el ortodoxo, que rinda cuentas de su incapacidad para pensar; el tirano y el verdugo, que paguen por su crueldad y por sus crímenes; el ciudadano común que se haga cargo de su mollicie y de su indolencia política; los gobernantes de las mayores potencias capitalistas, que justifiquen ante el mundo entero los actos de terrorismo internacional que llevan a cabo en nombre de la democracia...

1.4 Las utopías, la subversión y la tolerancia

El más apasionado de los socialistas utópicos, Charles Fourier, ante el espectáculo deprimente de la miseria social y amorosa, adoptó el método de la duda absoluta: "...hay que aplicar la duda a la civilización, dudar de su necesidad, de su excelencia y de su existencia"¹⁸. Sus palabras ponen de manifiesto que la verdadera fuerza del pensamiento crítico utópico radica en la capacidad probada que tiene para socavar las bases del Todo existente. Las utopías son un ejercicio de la

imaginación que hace tambalear los dogmas y los prejuicios que sirven para justificar una determinada forma de organización de las relaciones y de los espacios sociales. La crítica que los utópicos lanzan al orden establecido, es una crítica destructiva y al mismo tiempo creadora. El reino de la utopía es el reino de la insatisfacción y de la duda, es el terreno que alberga al desaliento y a la esperanza, es el lugar privilegiado en donde se abre una infinita gama de posibilidades que preparan el difícil tránsito del ser al deber ser.

Quienes se han apresurado a extender el certificado de defunción de las utopías se llevarán en el futuro una sorpresa. Aceptar la muerte de las utopías significa admitir parcialmente que vivimos en el único y mejor de los mundos posibles. Por lo tanto, no debemos lamentar la existencia de las utopías. Lo que resulta preocupante es que haya tan pocos pensadores dispuestos a dejarse seducir por los delirios sanos de la imaginación creadora.

La voz del viejo y subversivo Platón se escucha todavía a pesar de los murmullos y los gritos que provienen del coro formado por sus numerosos detractores. En oposición a los usos y costumbres de su tiempo, en el libro quinto de La República el ateniense se atrevió a defender la idea de la igualdad de los sexos, y más de dos mil años antes de que se reconociera la capacidad intelectual y los derechos políticos de las mujeres, advirtió la natural disposición que tienen éstas para realizar cualquier tarea, incluso la más difícil de todas: el gobierno de la ciudad¹⁹. La genial anticipación de Platón contrasta con la actitud de simio autoritario que adoptó posteriormente el

respetado y respetable Aristóteles, quien no se tocó ni el corazón ni la razón cuando condenó a una parte de la humanidad a vivir en la servidumbre al escribir estas palabras: "...la mayor parte de los seres gobiernan u obedecen por naturaleza. En efecto, el hombre libre gobierna al esclavo, el varón gobierna a la mujer, y el padre gobierna a los hijos... Todos poseen las distintas partes del alma, pero las poseen de distintas maneras; el esclavo, en efecto, no ha conseguido en absoluto la parte deliberativa del alma; la mujer la tiene, pero sin una plenitud de autoridad, y el niño la tiene pero aún sin desarrollar... En el hombre el valor es una virtud de mando, y en la mujer una virtud de subordinación; y lo mismo ocurre con las demás virtudes"²⁰. La opinión dogmática de Aristóteles se tambalea, y con ella todo el universo social, frente al quehacer utópico de Platón.

En contra de lo que se afirma, la intolerancia y el dogmatismo no son características del pensamiento crítico utópico. Como prueba de ello, recordemos que el Rey Utopo, fundador de la República Utópica que Tomás Moro dio a conocer al mundo en el siglo XVI, decretó la libertad de cultos para impedir que los ortodoxos de una y otra religión se enfrentaran en una lucha fratricida. Según el relato de Rafael Hitlodeo, "una de las más antiguas leyes utópicas dispone que nadie sea molestado a causa de sus creencias"²¹. El sabio monarca consideró conveniente fortalecer la salud pública de su reino y para ello tomó la determinación de que cada ciudadano adoptara la religión más acorde con sus principios, sin destruir a las demás creencias ni recurrir a la fuerza ni a las injurias. Esta muestra de respeto

es tan admirable como maravillosa es aquella costumbre utópica de fabricar con metales preciosos las bacinillas y otros recipientes de uso infimo, como un remedio para curar la avaricia de los hombres.

La utopia amorosa de Fourier nació también bajo el signo de la tolerancia. El creador de los falansterios criticó con ánimo combativo la hipocresía de los paladines de la moral, que de ordinario son más depravados en secreto que los libertinos declarados. Al referirse a las fantasías amorosas, Fourier relata la historia, probablemente cómica pero muy ilustrativa, de cierto alemán que estuvo durante varios meses cortejando a una mujer muy bella. Obsesionado por una rara manía, cuando estaba a solas con ella, este hombre se limitaba a rascar los talones de la magnífica dama, que sin duda deseaba un trato más atrevido. A pesar del inocente pasatiempo de su enamorado amigo, la joven lo tenía en gran estima y después de su separación conservó de él un tierno recuerdo. Esta historia le sirvió a Fourier para deducir el siguiente principio amoroso, que sin duda constituye un enorme desafío para la intolerancia de aquellos que tienen una imaginación erótica "normal": "Lo que agrada a varias personas sin perjudicar a ninguna es siempre una buena cosa, y sobre esto se especulará en Armonía, donde es necesario variar los placeres al infinito"²². De esta manera, concluye Fourier, si existe en la sociedad una docena de hombres a quienes les guste rascar los talones y una docena de mujeres que obtengan placer de este pasatiempo, "obtendremos la variedad de los rascatalones, que será tan útil como cualquier otra"²³.

Si aceptamos que el Estado totalitario nace y se desarrolla allí donde no existen tradiciones sociales, leyes e instituciones que limiten el ejercicio absoluto del poder, llegaremos a la conclusión de que el dogmatismo y la intolerancia son las excrecencias que se desarrollan en la superficie de la vida social cuando se suprime la libertad de pensamiento. Si desaparece la libertad de pensar, opinar, discutir y disentir, los ortodoxos se apoderan de todos los espacios, las ideas se convierten en monumentos a la inconciencia y se multiplican los inquisidores, celosos guardianes de los dogmas religiosos, morales o políticos. La luz de las hogueras ha iluminado durante siglos a los intérpretes de los textos sagrados. Al sentir el calor de las llamas, Carlos Marx exclamó irritado: "Todo lo que sé es que yo no soy marxista".

Karl Popper escribió que "la fe de Marx era, fundamentalmente, una fe en la sociedad abierta"²⁴. Tiene razón. Marx fue un defensor apasionado de la libertad y un pensador antidogmático que realizó su labor crítica, destructiva y creadora aun a riesgo de entrar en conflicto con los poderes existentes. No nos duele que el Estado totalitario se derrumbe y que las rígidas estatuas se hundan en el fango. Lo que sorprende es la capacidad inquisitorial que tienen ciertos defensores de la Libertad. Allí está el autoritario Yeltsin humillando a Gorbachov en el Soviet ruso: "Mijail Sergueievich, lea la hoja que le di, léala".

Lo que molesta, en suma, es que ahora multitud de críticos que no tienen la suficiente estatura moral ni la capacidad para indignarse ante las injusticias, se den el lujo de tratar a Marx

como si fuera un "perro muerto". Pero el Moro, como todos los grandes pensadores, tiene todavía mucho que enseñarnos. Y una de las lecciones que debemos aprender de él es que la razón no está refida con la pasión.

Para desgracia de todos, los sátrapas del mundo entero carecen de imaginación utópica y su única y verdadera pasión es el poder. En el futuro, los utópicos deberán resistir la tentación de convertirse en consejeros del Príncipe: el ejercicio de la imaginación es incompatible con el ejercicio del poder. Sólo deseamos que las utopías se multipliquen y que invadan todos los espacios de la vida social. Ahora y siempre, la subversión del injusto y aburrido orden social, político y amoroso, es una necesidad teórica y práctica.

La utopía ha muerto

¡Qué vivan las utopías!

- 1 "Marx, atisbos sobre su obra" en *Dialéctica*. Núms. 14-15, Universidad Autónoma de Puebla, diciembre de 1983 - marzo de 1984, p. 13.
- 2 Cfr. el ensayo de Magnus Enserberger que se publicó en *La Jornada Semanal*. Nueva época, No. 7. México, 30/VIII/1989.
- 3 Francis Fukuyama "The end of History?" en *The National Interest*. No. 16, Washington, Summer 1989, pp. 3-18 y del mismo autor *El fin de la historia y el último hombre*. Tr. P. Elías, México, Ed. Planeta, 1992.
- 4 Octavio Paz, "Poesía y fin de siglo" en *Vuelta*, Año XIV, vol. 14, No 168, México, noviembre de 1990, pp. 13-17.
- 5 Cfr. La entrevista que Vaclav Havel concedió a *La Jornada* el 16 de agosto de 1990
- 6 Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centésimus Annus*, 1º de mayo de 1991.
- 7 Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Tr. Eduardo Loadel, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós, 1957, p. 416.
- 8 Platón, "La República" en *Obras Completas*. Tr. María Araujo, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1981, p. 416.
- 9 Platón, "La República", ob. cit. p. 818
- 10 Platón, "Carta VII", ob. cit. p. 1581
- 11 Platón, "Carta VII", ob. cit. p. 1574.
- 12 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Tr. Angeles Cardona, Barcelona, España, Ed. Bruguera, 1978, p. 143.
- 13 Cfr. George Orwell, *1984*, Tr. Rafael Vázquez, Barcelona, España, Ed. Destino, 1966, pp. 275ss.
- 14 Platón "Las leyes", ob. cit. p. 1339.
- 15 Aristóteles, "Constitución de Atenas" en *Obras*, Tr. Francisco de P. Samaranch, Madrid, España, Ed. Aguilar, p. 1051.
- 16 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, España, Ed. Sarpe, 1984, vol. 1, p. 26.
- 17 En el capítulo tercero se desarrolla este concepto con mayor aplitud.

- 18 Charles Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*. Tr. Menene Grass. Madrid, España, Ed. Taurus, 1973, p. 53.
- 19 Cfr. "La República", ob. cit., p. 739ss.
- 20 Aristóteles, "Política", ob. cit., p. 707.
- 21 Moro, Campanella y Bacon, *Utopías del Renacimiento*. Tr. Agustín Millares y Agustín Mateos. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 126.
- 22 Charles Fourier, *El nuevo mundo amoroso*. Tr. Daniel de la Iglesia, Madrid, España, Ed. Espiral-Fundamentos, 1975, pp. 403-404.
- 23 Charles Fourier, *El nuevo mundo amoroso*, ob. cit. p. 404.
- 24 Karl Popper, ob. cit., p. 387.

CAPITULO 2: LAS UTOPIAS Y EL SOCIALISMO

El hombre. "ese soñador definitivo". no se mueve sino al tiempo en que delira. Despega de su realidad inmediata. "El virus de un sueño que suscita la acción", decía el Coronel Lawrence... Acabable por lo mejor y por lo peor, raíz de aquello que es más grande que nosotros.

Regis Debray¹

Al menos, igual que la literatura. hoy sabemos que la historia nunca dice la última palabra: novela abierta, historia inconclusa.

Carlos Fuentes²

2.1 El desaliento y la esperanza

Para dos o tres generaciones de latinoamericanos de izquierda, este ha sido el siglo de los sueños y las esperanzas, de la impaciencia y el radicalismo moral, del culto a la violencia y al orgasmo, del compromiso político y los proyectos globales de reconstrucción social, de los intentos de subversión total y la intransigencia, de la lucha guerrillera y el asalto al poder, de las expropiaciones y la reforma agraria, de las generosas campañas de alfabetización y atención a la niñez, de la búsqueda en suma de un orden social más justo.

También ha sido el siglo del desaliento y el desencanto, de la materialización de un proyecto de socialismo fundado en el autoritarismo económico y político, de los excesos y privilegios de la burocracia opresora, de la ortodoxia y el dogmatismo, del

SIDA y el uso obligado del condón, de la contrarrevolución y la agresión del imperialismo norteamericano, de la derrota electoral del optimismo revolucionario y del triunfo aparente del gradualismo democrático³.

En el largo viaje por los caminos de utopía, la esperanza sufrió una de sus tantas metamorfosis cíclicas: ahora el inmovilismo del desencanto ocupa el lugar del activismo delirante de los rebeldes de antaño. La ola revolucionaria que durante décadas amenazó a la propiedad privada y a las instituciones democráticas, finalmente pierde fuerza y retrocede. En la actualidad, el escenario internacional está dominado por nuevos actores que promueven con entusiasmo la versión actualizada de la vieja utopía liberal del "Estado mínimo"⁴, adornada con elementos de conservadurismo filantrópico.

A la izquierda se le considera hoy en todo el mundo como una especie en vías de extinción⁵. Su influencia teórica y política se debilita día con día. Los símbolos y los mitos fundadores que alimentaron y dieron sentido a la vida de miles de hombres, comienzan a cubrirse de polvo en el imaginario Museo de las Ideologías. La muerte del socialismo burocrático y el desfile de las estatuas que fueron bajadas de sus pedestales representa, entre otras cosas, el golpe final a la erosionada ortodoxia marxista-leninista. Nunca como ahora resulta válida aquella expresión de Dostoyevsky citada por Sartre en su libro sobre el existencialismo: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido"; aunque tal vez sería mejor decir: puesto que Dios y los dioses seculares del socialismo no existen, todo está permitido.

Abandonada a sus propias y menguadas fuerzas, la izquierda tiene ante sí un enorme desafío: recuperar su perfil como alternativa de cambio. Para ello, seguramente, deberá transitar por senderos poco explorados aunque no desconocidos del todo: lejos de las miradas vigilantes de Marx y Engels, y también de las sombras protectoras de Tocqueville y Stuart Mill. Mal haríamos si en el lugar de los antiguos dioses colocamos a otros nuevos. A no dudarlo, tan engañoso es el optimismo revolucionario que pretendió abolir por decreto el "reino de la necesidad", como el cinismo capitalista que pretende vendernos a precio de oferta la libertad a través del mercado.

Si bien es cierto que los vertiginosos cambios ocurridos en Europa del Este y la desintegración de la Unión Soviética, constituyen el episodio más importante de la historia contemporánea, no puede deducirse de ello que asistimos al "fin de la historia" y mucho menos al fin de las utopías. En Europa, resurgen los nacionalismos agresivos, a la vez que cobran fuerza las manifestaciones racistas y los brotes de fascismo; en América Latina, la pobreza y la amenaza latente del militarismo constituyen serios peligros que comprometen el futuro de nuestras frágiles instituciones democráticas. Por su parte, el gobierno norteamericano, envalentonado por su rápido triunfo en el Golfo Pérsico y sin rival que le haga frente, redobla su ofensiva económica y diplomática contra Cuba, el único país latinoamericano que después de la guerra fría todavía se atreve a desafiar su poderío. El nuevo orden mundial no es otra cosa que el antiguo desorden universal, fundado en el sometimiento del más

débil al poderoso. La única "guerra justa" es aquella que se gana. Atrás quedó Vietnam.

Pero no demos vueltas al asunto y formulemos ya la pregunta que alienta a estas reflexiones: ¿qué queda en la actualidad del socialismo? Para muchos, la respuesta es muy sencilla: nada. El socialismo fue derrotado en el ámbito teórico y en el terreno político. Para pocos, la explicación es más compleja, aunque por el momento también más confusa: el socialismo burocrático ha muerto pero no los ideales del socialismo.

Desde un punto de vista ortodoxo de izquierda, la tarea más importante de nuestro tiempo consistiría en iniciar una labor de rescate de los "ideales originales" del socialismo. Esta propuesta conduce inevitablemente a defender, por enésima ocasión, la "pureza" de la teoría marxista⁶. Situados en esta perspectiva, resultaría que el modelo económico y político impulsado en la Unión Soviética no fue sino una mala copia del arquetipo de socialismo que estaría todavía en el cálido vientre del topos uranus marxista, esperando su turno para irrumpir en la historia.

Resulta difícil de admitir que después de la catástrofe del socialismo real, los ideales socialistas se mantienen inalterados y que basta rescatarlos de su olvido para que renazca el fervor revolucionario. Volver al pasado es imposible. Parece más razonable intentar una aproximación crítica a la utopía socialista para identificar los elementos que todavía conservan cierto vigor y desechar aquellos que deben sepultarse junto al cadáver del socialismo burocrático. Desempolvar los "ideales originales" del socialismo es una tarea que sólo tiene sentido si

al mismo tiempo se articulan y se integran otros ideales de transformación social, acordes con la diversidad de las contradicciones que se observan en la sociedad contemporánea.

Finalmente, la utopía socialista no es más que la suma de múltiples anhelos. En ella caben las viejas aspiraciones igualitarias y los no tan nuevos movimientos libertarios y libertinos: la alegre y porfiada revolución silenciosa de los niños y las mujeres, que reclaman desde hace siglos el reconocimiento pleno de su condición como seres humanos; la impaciencia de los más de mil millones de pobres que no entienden el eufemismo proustiano que los economistas usan para referirse a la "década perdida"; la necesidad urgente de reordenar el espacio urbano y hacer de las ciudades, convertidas hoy en páramos contaminados y peligrosos, lugares agradables para vivir; la vigilancia y el control democrático de la ciencia, que en su ciego afán de progreso ha dejado atrás las ingenuas especulaciones eugenésicas de Platón y Aldous Huxley; la búsqueda de un orden mundial que obligue a todos los países, incluso a los más poderosos, a cumplir con las normas de convivencia internacional. Esto y más cabe dentro de la utopía socialista.

En las épocas de grandes transformaciones sociales, los dogmas mueren, el pensamiento crítico utópico renace y las utopías se multiplican...

2.2 Lo utópico y lo científico

"El 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, dejó de pensar el más grande pensador de nuestros días. Apenas lo

dejamos dos minutos solo, y cuando volvimos, lo encontramos dormido suavemente en su sillón, pero para siempre"⁷. Con estas palabras Federico Engels comenzó su célebre Discurso ante la tumba de Marx.

Es natural que después de la muerte de un gran hombre exista, sobre todo entre sus amigos y familiares más cercanos, la tendencia a magnificar sus logros. El caso de Marx no fue la excepción. En el cementerio de Highgate, el 17 de marzo de 1883, Engels afirmó que así como Darwin había descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx había puesto de manifiesto con sus investigaciones la ley del desarrollo de la historia humana y la ley específica del movimiento que gobierna al modo de producción capitalista. En franco exceso fúnebre, Engels señaló en esa misma ocasión que Marx había realizado descubrimientos singulares, incluso en el terreno de las matemáticas. Después, defendió la figura del Marx revolucionario, del hombre que experimentaba otro tipo de alegría cuando el fruto de sus investigaciones traía consigo cambios revolucionarios en la industria y en el desarrollo histórico general.

Siguiendo la pauta marcada por Engels, durante décadas se aceptó que el Marx científico y revolucionario había descubierto que la contradicción entre el capital y la fuerza de trabajo hacía "inevitable" la destrucción del sistema capitalista, y que la nueva sociedad que se estaba "gestando" en las entrañas de la vieja, nacería en el momento en que el proletariado revolucionario cumpliera con su misión histórica. La teoría científica de Marx sirvió como guía para orientar la acción revolucionaria de los "sepultureros" del capitalismo. La onceava

tesis sobre Feuerbach se convirtió en la consigna filosófica de los parteros de la historia. No hay que olvidar que el Manifiesto del Partido Comunista, termina con estas incendiarias palabras: "Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas. Tienen en cambio un mundo que ganar"⁸.

Pero, ¿cuál era el mundo que la revolución proletaria iba a crear? Si queremos responder esta pregunta, debemos desplazar nuestra atención al mundo de los ideales y analizar, al mismo tiempo, la problemática y contradictoria relación de Marx y Engels con las utopías.

Los fundadores del "socialismo científico" nunca se atrevieron a imaginar los detalles de la organización económica y política que se levantaría sobre las ruinas del orden social capitalista. En su afán de expresar su posición y deslindarse de otras corrientes, criticaron al socialismo feudal propio de la aristocracia francesa e inglesa; al socialismo alemán de los filósofos, semifilósofos o ingenios de salón; al socialismo conservador de los economistas, filántropos y organizadores de la beneficencia y, finalmente, a los grandes sistemas de Owen, Saint-Simón y Fourier.

Marx y Engels fueron particularmente cuidadosos al hacer la crítica de los tres pensadores que serían conocidos posteriormente como "socialistas utópicos". En el Manifiesto se afirma que las fantásticas descripciones de la sociedad futura

eran producto de una época en que aún no se había desarrollado la industria y, en consecuencia, el antagonismo entre capital y fuerza de trabajo. De esta manera, según Marx y Engels, era natural que los experimentos de los socialistas utópicos fracasaran⁹.

Utopias: invenciones ingeniosas, historias o descripciones fantásticas, planes detallados de la mejor de todas las sociedades, experimentos condenados al fracaso, movimientos de reforma social que intentan conciliar los antagonismos que apenas comienzan a perfilarse, castillos en el aire que se construyen recurriendo a la filantropía de los corazones y al bolsillo de los burgueses.

A pesar de sus críticas, Marx y Engels reconocieron que en la doctrina de los socialistas utópicos había elementos críticos de gran valor. En la obra que contribuyó en mayor medida a popularizar la idea de la oposición entre lo "utópico" y lo "científico", Engels manifestó su admiración por "los geniales gérmenes de ideas y las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía que los filisteos no pueden ver¹⁰. Este reconocimiento del carácter crítico de las anticipaciones utópicas no fue suficiente para evitar que los términos "utopía" y "utópico", adquirieran una connotación peyorativa y se utilizaran para descalificar, en nombre de la "ciencia", a los adversarios políticos.

Marx utilizó con frecuencia este efectivo recurso. En una carta fechada en Bruselas el 5 de mayo de 1846, Marx invitó a Proudhon a participar en una correspondencia regular que tenía por objetivo poner a los socialistas alemanes en contacto con los

socialistas franceses e ingleses, para discutir e intercambiar ideas al margen de los estrechos límites de la nacionalidad. El 17 de mayo de ese mismo año Proudhon le respondió a Marx expresándole algunas reservas: "Busquemos juntos, si usted quiere, las leyes de la sociedad: las formas en que esas leyes se realizan; el proceso según el cual llegamos a descubrirlas, pero ¡por Dios! después de haber derribado todos los dogmatismos, no pensemos a priori en adoctrinar al pueblo a nuestra vez... hagamos una buena y leal polémica: demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y previsoras: pero, por estar a la cabeza del movimiento, no nos hagamos los jefes de una nueva intolerancia; no nos presentemos como apóstoles de una nueva religión, aunque fuera la religión de la lógica, la religión de la razón"¹¹. El Marx revolucionario inmediatamente puso en su lugar al Proudhon reformista, que prefería hacer arder a "fuego lento" la propiedad en lugar de promover una "San Bartolomé de los propietarios". La Filosofía de la miseria pronto se convirtió en la Miseria de la filosofía y, finalmente, el Marx científico colocó al Proudhon utópico en las filas del socialismo conservador o burgués: "...al igual que los utopistas, corre en pos de una pretendida 'ciencia', con ayuda de la cual se puede ex cogitar a priori una fórmula para la 'solución del problema social', en lugar de buscar la fuente de la ciencia en el conocimiento crítico del movimiento histórico, de ese movimiento que crea por sí solo las condiciones materiales para la emancipación"¹².

Para Marx, las utopías de los utópicos eran sólo expresión del incipiente desarrollo de la lucha de clases, y los esfuerzos teóricos de los economistas burgueses carecían de importancia en

la medida en que no lograban poner en claro que el orden capitalista era una fase históricamente transitoria del desarrollo social. La crítica de las fantasías utópicas y la destrucción de las ilusiones filantrópicas, reformistas o conservadoras, estarían representadas por la existencia de una clase social, el proletariado, sometida, envilecida, despojada de toda humanidad, pero que supuestamente tendría la "misión histórica" de emanciparse a sí misma y, con ello, emancipar a todas las clases oprimidas a través de la violenta destrucción del régimen capitalista de producción.

La crisis revolucionaria que conmocionó a París en 1871, brindó a Marx la oportunidad de poner a prueba sus hipótesis. La Comuna se presentaba como el punto de partida del advenimiento de un nuevo orden social, que a pesar de las audaces iniciativas de los comuneros no lograba perfilarse con claridad. La gravedad de los acontecimientos y la rapidez con que se sucedían, colocaron a Marx en una situación problemática: había que pensar en el futuro sin caer en la tentación de las descripciones fantásticas propias de los delirios utópicos; había que destruir el viejo orden y al mismo tiempo levantar sobre sus ruinas uno nuevo. En aquella ocasión, la "iniciativa social" y la imaginación del proletariado revolucionario de París, no fueron suficientes para hacer florecer los elementos de la nueva sociedad que se suponía estaban ya en el seno de la vieja sociedad burguesa.

En el breve tiempo que duró la crisis, Marx quedó atrapado entre dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte, se dedicó incansablemente a promover las acciones de solidaridad con los comuneros y contribuyó a la comprensión de

esos acontecimientos a través de una intensa labor de esclarecimiento teórico. Por otra parte, ante las enormes dificultades del "parto revolucionario", cobró conciencia, aunque sin reconocerlo explícitamente, de que sin horizonte utópico no puede haber una transformación social radical. El Marx científico libró una cruenta batalla contra el Marx utópico. El primero intentaba minimizar los ideales y confiaba en la "tendencia irresistible" que haría nacer a la nueva sociedad de las entrañas de la vieja. El segundo, más vacilante aunque tal vez más persuasivo, aseguraba que la comuna era el medio para llevar a la práctica los objetivos de todos los utopistas.

Entre abril y mayo de 1871, Marx redactó dos borradores del manifiesto sobre La guerra civil en Francia. En el primero de ellos, reconoce que no puede haber revolución sin utopía: "A partir del momento en que el movimiento de clase de los trabajadores se hizo realidad, las utopías fantásticas se disiparon, no porque la clase obrera abandonase el objetivo buscado por esos utopistas, sino porque descubrió los medios concretos para llevar a la práctica esas utopías"¹³. ¿De modo que la Comuna era el medio para llevar a la práctica los fines largamente anhelados por los utopistas? Las palabras citadas anteriormente no fueron incluidas en la versión definitiva. El Marx científico se encargó de suprimirlas, poniendo estas en su lugar: "La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla par decret du peuple. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo

económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos que la vieja sociedad burguesa lleva en su seno"¹⁴. ¿Fue Marx un utópico que se disfrazó de científico o un científico que nunca dejó de ser utópico?

Al moverse en este doble plano, ciencia y utopía, Marx cayó en su propia trampa: a pesar de sus desplantes antiutópicos, jamás logró romper el cordón umbilical que lo mantenía unido a la utopía. Por otra parte, su investigación sobre las leyes y tendencias que en la producción capitalista "actúan y se imponen con férrea necesidad"¹⁵, no fueron suficientes para fundamentar, "científicamente", el carácter necesario de la revolución proletaria.

Dicho en otros términos: Marx fue un científico y también un pensador utópico vergonzante que se dedicó a construir, en el ámbito teórico y político, un sujeto revolucionario capaz de cumplir con la inmensa tarea de materializar los sueños acumulados en el imaginario depósito colectivo del deber ser.

Utopía: no hay tal lugar, país de ninguna parte, ciudad perfecta, proyecto irrealizable, visión extravagante del futuro, sueño imposible de realizar, desierto estéril, mito especulativo, señal engañosa, anunciación profética, delirio de la razón, amenaza totalitaria, enfermedad filosófica incurable, descripción fantástica de la sociedad del futuro, ficción mental situada en ninguna parte, verdad prematura, necesidad humana perenne, ideal humanitario, realidad del mañana, imagen para modelar el futuro,

crítica y negación del modo de ser actual del mundo, prefiguración del deber ser, apertura de posibilidades, manifestación del telos de la existencia humana, caudal de energía transformadora...¹⁶

2.3 Aproximación crítica a la utopía de Marx

De acuerdo con Martín Bubber, las utopías son cuadros de algo que no existe, de algo que es solamente imaginario, cuadros-fantasia que se centran con firmeza en un deseo: "La imagen utópica es un cuadro de lo que 'debe ser', de lo que el autor de ella desearía que fuese real"¹⁷. Esta imagen-deseo, seguimos a Bubber, sube de las profundidades del inconsciente y adquiere la forma de un sueño, de un sueño de vigilia, en el cual impera el afán por lo justo que sólo puede realizarse en la comunidad humana.

Imagen-deseo 1844. Sin abandonar del todo el pesado estilo de la monserga hegeliana y bajo la influencia de las sugerentes ideas de los socialistas utópicos, Marx se aproxima críticamente a las categorías propias de la Economía Política y expone su teoría del trabajo enajenado: en la sociedad capitalista el obrero se convierte en una mercancía; mientras más riqueza produce más se empobrece material e intelectualmente. "La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente a él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él

como algo extraño y hostil"¹⁸. La realización del trabajo se manifiesta como privación de realidad para el obrero, la objetivación como pérdida y esclavización y la apropiación como extrañamiento, como enajenación.

El obrero se enajena también en el acto mismo de la producción. El trabajo es algo externo al obrero, algo que no forma parte de su esencia. La exterioridad del trabajo para el obrero, el carácter enajenado de su actividad, se revela en el hecho de que no es algo propio, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece, sino que pertenece a otro. En el trabajo, el obrero no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, su actividad es una actividad forzada, ajena: "Llegamos, pues, al resultado de que el obrero sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe o procrea... Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal"¹⁹.

El hombre se mantiene en un proceso constante de intercambio con la naturaleza. La vida productiva del hombre es la vida de la especie. El hombre actúa concientemente, su actividad tiene un carácter teleológico. A diferencia del animal, el hombre "produce sin la coacción de la necesidad física y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce... El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto: el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza"²⁰. El mundo objetivo es una creación del hombre como ser conciente de su especie. La

producción del hombre es una producción universal y en ella se manifiesta como ser genérico. El trabajo representa la objetivación de la vida genérica del hombre. El trabajo enajenado, en cuanto enajena al obrero su producto y su actividad, enajena al hombre el género, convierte la vida genérica en un simple medio de existencia individual.

Al obrero le es enajenado su producto, su actividad vital y su vida como ser genérico. De esta triple enajenación resulta la enajenación del hombre con respecto al hombre. El obrero enajena su producto y su actividad a otro hombre que no es él mismo. El dueño del producto y de la actividad del obrero es un hombre diferente a éste. La propiedad privada es el producto necesario del trabajo enajenado, el medio a través del cual se enajena el trabajo y se realiza esta enajenación. "El salario es la consecuencia del trabajo enajenado, y el trabajo enajenado, a su vez, la consecuencia directa de la propiedad privada. Al desaparecer uno de los términos, necesariamente tiene que desaparecer, por consiguiente, el otro"²¹.

La emancipación con respecto a la propiedad privada, se manifiesta bajo la forma política de la emancipación de los obreros, porque en ella va implícita la emancipación humana en general. El comunismo es la superación positiva de la propiedad privada, esto es, la superación positiva de toda enajenación: "Este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie... Es la posición de negación de

la negación y, por tanto, el momento necesario de la emancipación y la recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro"²².

Imagen-deseo 1848. A iniciativa de la Liga de los Comunistas, Marx y Engels redactan un programa teórico y práctico. En el Manifiesto del Partido Comunista se hace un análisis de las condiciones reales de la lucha de clases existente y del movimiento histórico que, desde el punto de vista de sus autores, se estaba desarrollando ante sus ojos. Los comunistas, leemos en el Manifiesto, representan los intereses del movimiento obrero en su conjunto; sus objetivos inmediatos son la constitución del proletariado en clase, el derrocamiento de la dominación burguesa y la conquista del poder político por el proletariado. La característica que distingue al movimiento de los comunistas, según Marx y Engels, podía ser expresada en esta fórmula única: abolición de la propiedad burguesa. "El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia. El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas"²³. Al enumerar las medidas que supuestamente deberían llevarse a la práctica una vez que la clase obrera tomara el poder, Marx y Engels se deslizaron en este célebre documento por la peligrosa pendiente de la concepción estatista del socialismo: expropiación de la propiedad territorial y empleo

de la renta de la tierra para los gastos del Estado: fuerte impuesto progresivo y abolición del derecho de herencia: confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos: centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco Nacional: centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte: multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado: obligación de trabajar para todos: organización de ejércitos industriales. particularmente para la agricultura: combinación de la agricultura y la industria para hacer desaparecer gradualmente la diferencia entre la ciudad y el campo: educación gratuita para todos los niños: abolición del trabajo infantil y un largo y ambiguo etc., etc.

Como descargo a sus excesos proestatistas, Marx y Engels recurrieron a la concepción de Saint Simón sobre la transformación del gobierno político de los hombres en una administración sobre las cosas. Casi al final del Manifiesto, se afirma: "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político"²⁴. En 1880, Engels se muestra más decidido al defender esta tesis utópica: "Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo... la toma de posesión de los medios de producción es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la

dirección de los procesos de producción, el Estado no es abolido: se extingue"²⁵.

Imagen-deseo 1867. Ya en plena madurez, el autor de El Capital se entrega a la tarea de revelar el secreto que encierra la mercancía. Considerada como valor de uso, afirma Marx, la mercancía no encierra nada de misterioso. En cuanto empieza a comportarse como mercancía se convierte en un objeto "físicamente metafísico"²⁶. Lo misterioso de la forma mercancía, consiste en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos, como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo. La relación que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad aparece como si fuese una relación social establecida por los objetos, al margen de los productores. En la sociedad capitalista, los objetos producidos por el hombre parecen estar dotados de vida propia y la relación social concreta establecida por los mismos hombres, aparece como una relación entre los objetos materiales²⁷.

Cuando los hombres equiparan unos con otros sus productos, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos como modalidades distintas de trabajo humano. "No lo saben, pero lo hacen"²⁸. El intercambio de productos aparece como un movimiento de cosas que se desarrolla al margen de la conciencia y de la voluntad de los hombres. En la sociedad burguesa, la ley que rige al intercambio de mercancías, actúa al modo como se impone la ley de la gravedad "cuando se le cae a uno la casa encima"²⁹. El carácter fetichista de la mercancía desaparece si desplazamos nuestra atención a otras formas de producción. Marx propone que imaginemos una "asociación de hombres libres que trabajen con

medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social"³⁰. En esta asociación, los productos del trabajo tendrían un carácter social y no individual. Una parte de esos productos volverá a prestar servicio bajo la forma de medios de producción y otra parte será distribuida entre los productores de acuerdo al tiempo de trabajo: "El tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del trabajo colectivo destinada al consumo"³¹. En la sociedad burguesa es el proceso de producción el que manda sobre el hombre; en la sociedad imaginada y deseada por Marx, los hombres controlarían el proceso material de producción de acuerdo a un plan social.

Imagen-deseo 1871. En opinión de Marx, el movimiento armado de los obreros de París era la primera revolución en que la clase obrera fue reconocida como la única clase capaz de "iniciativa social". El gobierno del pueblo para el pueblo, la Comuna, se presentaba a los ojos de Marx como la forma política al fin descubierta para llevar a cabo la emancipación económica del proletariado y abolir la propiedad privada. "Si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño: si ha de sustituir al sistema capitalista: si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con

arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista. ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo realizable?"³². En poco tiempo, la Comuna suprimió al ejército permanente y lo sustituyó por el pueblo armado; se eligieron por medio del sufragio universal a los consejeros municipales, a los magistrados y a los jueces, se establecieron salarios de obrero para los funcionarios públicos y se determinó que todos los cargos fueran revocables en cualquier momento; se tomaron medidas concretas para garantizar la separación de la Iglesia y el Estado; se decretó la abolición del trabajo nocturno de los obreros panaderos y se entregaron a las asociaciones obreras todos los talleres y fábricas que estaban cerrados.

A fines de mayo de 1871, el sueño de construir una nueva sociedad terminó en medio de una orgía de sangre iluminada por las llamas de los edificios y monumentos de París.

Imagen-deseo 1875. Marx critica el Programa del Partido Unificado de Alemania y se deslinda de la tendencia encabezada por Lassalle. A cuatro años de los acontecimientos de París, se muestra más dispuesto a pensar en la sociedad del futuro. Al comentar la idea del "fruto del trabajo", Marx señala que el fruto colectivo del trabajo es el producto social global y antes de proceder a su distribución, hay que deducir una parte para reponer los medios de producción consumidos, otra parte para ampliar la producción, una más para el fondo de reserva que cubre los seguros contra accidentes o trastornos debidos a calamidades, la parte destinada a la satisfacción de necesidades colectivas

(educación, salud, vivienda) y los fondos para sostener a las personas incapacitadas para el trabajo. "En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos: el trabajo invertido en ellos no se presenta aquí, tampoco, como valor de estos productos, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente"³³. En la primera fase de la sociedad comunista, afirma Marx, la distribución del producto social global se lleva a cabo de acuerdo al tiempo de trabajo social que invirtió cada uno de los productores individuales. La sociedad entregará un "bono" a cada uno de ellos, consignando en él la cantidad de tiempo de trabajo que ha rendido, descontando por supuesto lo que trabajó para el fondo común. De esta manera, se podría obtener de los "depósitos sociales de medios de consumo" la parte equivalente al tiempo de trabajo invertido en la producción. Pero como los hombres son desiguales por naturaleza, en esta primera fase de la sociedad comunista el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. Y ya en franco delirio utópico, que nos hace recordar sus apasionados arrebatos juveniles, el viejo Marx escribió: "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea sólo un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos los aspectos crezcan también las

fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse el estrecho horizonte burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!"³⁴. De paso, Marx critica el nacionalismo estrecho de Lassalle y su intención de crear cooperativas con la ayuda del Estado. Las sociedades cooperativas, dice Marx, sólo tienen valor cuando son creaciones independientes de los propios obreros y no están protegidas o financiadas por el Estado o los burgueses.

Entre la sociedad capitalista y la comunista, continúa Marx, media un periodo de transformación revolucionaria al cual le corresponde un periodo político de transición: la dictadura revolucionaria del proletariado. A unos cuantos años de su muerte, Marx apostó todo al cambio revolucionario. Según sus palabras, la república democrática sería la última forma de Estado de la sociedad burguesa en la cual se debería ventilar, "por la fuerza de las armas", la lucha de clases³⁵.

En la utopía de Marx se articulan multitud de imágenes, complementarias y contradictorias, terriblemente ambiguas y al mismo tiempo poderosamente atractivas: superación de toda enajenación, emancipación de los sentidos, abolición de la propiedad burguesa, solución de los conflictos hombre-naturaleza, hombre-hombre, existencia-esencia y libertad-necesidad, expropiación de los expropiadores, centralización de todos los medios de producción en manos del proletariado organizado como clase dominante, disolución del carácter político del poder público, gobierno directo del pueblo para el pueblo, constitución de una asociación de hombres libres que trabajen con medios

colectivos de producción, distribución de los bienes de consumo y regulación de la proporción entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades a través del tiempo de trabajo invertido en la producción, control conciente y racional del proceso material de producción de acuerdo a un plan social, organización por parte de los obreros de sociedades cooperativas capaces de regular la producción con arreglo a un plan común, distribución de los bienes de consumo a través de un sistema de bonos o certificados de tiempo de trabajo, desaparición de la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, eliminación gradual de las diferencias entre el campo y la ciudad y entre el trabajo manual e intelectual, desarrollo de los individuos en todos los aspectos y, finalmente, participación en el trabajo de acuerdo a las capacidades de cada quién y distribución de los bienes en función de las necesidades de cada cual.

Y frente a todas estas imágenes, como elemento integrador que les infundía fuerza y dinamismo, aparece la exaltación de la figura del sujeto revolucionario por excelencia: el proletariado. Marx fue un pensador utópico vergonzante porque tenía una confianza ilimitada en la imaginación e iniciativa social de la clase obrera. Si en ocasiones asumió una actitud visionaria, lo hizo movido por el entusiasmo que despertaban en él las heroicas acciones de una clase social que en la última mitad del siglo XIX ofreció innegables muestras de su enorme capacidad política y organizativa. La utopía de Marx es, finalmente, la utopía de la imaginación y del poder destructivo-creador del sujeto revolucionario, la utopía de la ciencia puesta al servicio de la

transformación social radical y la utopía de la autoemancipación de la clase obrera a través de la violencia.

Suponer que la izquierda logrará superar su actual estado de postración teórica y política si se dedica con empeño a rescatar del olvido los "ideales originales" del socialismo, sería tan erróneo como aceptar sin recato que el modelo económico y político impulsado en la Unión Soviética fue sólo una mala copia del "verdadero" socialismo. Si hace tres o cuatro décadas esta explicación era poco convincente, ahora simplemente resulta inaceptable.

Los ideales que en su momento dieron vida al proyecto socialista de Marx, estaban indisolublemente ligados a la profecía del cambio revolucionario. En la actualidad, pocos son los que se atreven a defender la desacreditada tesis de la "misión histórica" del proletariado. En este sentido, el debate sobre el futuro del socialismo, debe partir del reconocimiento de tres hechos fundamentales: en primer término, es claro que a más de cien años de la muerte de Marx, la "iniciativa social" de la clase obrera no fue capaz de generar, en el movimiento real de la historia, alternativas globales que compitieran y/o sustituyeran a la propiedad privada y al mercado, y a los valores e instituciones de la democracia representativa.

En segundo lugar, el sujeto revolucionario que supuestamente iba a crear un nuevo mundo, a lo largo de este siglo quedó atrapado entre la comodidad burguesa y los movimientos reformistas. En contra de todas las previsiones de Marx, mientras que el fervor revolucionario fue monopolizado por otros grupos sociales (estudiantes radicales, campesinos empobrecidos,

guerrilleros iluminados o profesionales de la revolución), la clase obrera optó por el gradualismo y la conciliación de intereses como estrategias de lucha. Y a no dudarlo, por esta vía reformista ha logrado obtener beneficios nada desdeñables. Por otra parte, hay que admitir que no existe un sujeto revolucionario, sino múltiples agentes de transformación social.

Por último, el recurso de utilizar la violencia para resolver los conflictos entre las distintas clases y grupos sociales, perdió por completo los tintes románticos que tenía a fines del siglo XIX y principios del XX, cuando comenzaron a usarse las armas de destrucción masiva. En la actualidad, ni el más optimista de los revolucionarios podría suponer que se le puede ganar una batalla, por ejemplo, al poderoso ejército que triunfó en la guerra del Pérsico.

En tanto que la izquierda oscila entre la desesperación y la nostalgia, los conservadores celebran ruidosamente su aparente victoria, encerrados en sus propias guaridas ideológicas. Su entusiasmo les impide comprender que la muerte de la utopía revolucionaria de Marx no constituye el fin de la historia ni mucho menos el fin de todas las utopías; su asombro ante los repentinos cambios que se han operado en el mundo les hace pensar que la desintegración de la Unión Soviética representa el triunfo absoluto y definitivo del libre mercado y de la propiedad privada; el reflujo revolucionario los induce a creer que la violencia, cuando menos la violencia revolucionaria, por fin ha sido erradicada de la historia. En plena orgía premoderna, se entregan al sabroso cachondeo con la "mano invisible" del mercado y disfrutan, anticipadamente, del tranquilo sueño de la "paz

perpetua", sin conceder demasiada importancia al sentimiento de impotencia que alimenta el odio de los mil millones de pobres que habitan nuestro planeta.

Despojados de su contenido revolucionario, los ideales de Marx se transforman en vagas aspiraciones de plenitud humana. Muerta la profecía del cambio revolucionario, sólo queda el núcleo racional de la utopía, que se reduce al reconocimiento de la necesidad de controlar voluntaria y conscientemente el proceso material de producción. El pensamiento conservador se empeña en presentar como válida una disyuntiva que simplifica groseramente los problemas. En apariencia, deberíamos estrechar, o bien la "mano invisible" y portentosa del mercado, o bien la "mano pachona" e ineficiente del autoritarismo burocrático; Estado máximo o Estado mínimo; justicia redistributiva o caridad cristiana y filantrópica. En el marco de este falso dilema se desarrollan actualmente los más encarnizados debates sobre el futuro del Estado Benefactor y su versión tercermundista: el populismo. No obstante, no es necesario ser economista para conjeturar que entre ambos extremos existen infinitas gradaciones. En todo caso, el futuro de la llamada sociedad abierta parece depender de nuestra capacidad racional para encontrar un justo medio que nos libre del mortal apretón que puede propinarnos cualquiera de las dos peligrosas extremidades. En América Latina, por ejemplo, sería suicida sacrificar las políticas de bienestar social en el altar de la modernidad: la pobreza es el mejor caldo de cultivo para que estalle la violencia. Y si a lo anterior agregamos que existen muchas

cuentas pendientes entre nuestros países y el mundo desarrollado. no hay duda que la situación puede tornarse explosiva.

A más de cien años de su muerte. Marx sigue ganando batallas, sólo que ahora lo hace desde su bien ganada posición entre los clásicos. La fuerza de su radicalismo moral es tal vez la mejor herencia que debe rescatar la izquierda. La prepotencia de los nuevos inquisidores no va a poner a nadie de rodillas.

- 1 *La Jornada Semanal*. Nueva época. No. 121. México. 6 de octubre de 1991. p. 33.
- 2 "La situación mundial y la democracia. Los problemas del nuevo orden mundial" en *Nexos*. Año 15. Vol. 15. No. 171. México. marzo de 1992. p. 27.
- 3 Después de la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional. Sergio Ramírez. en una confesión de amor a Nicaragua. se refirió en los términos siguientes a la esperanza y al desencanto que provocó en él el triunfo y la posterior declinación del proceso revolucionario: "En nuestros sueños ya no tenía cabida otra guerra. era la paz definitiva la que llegaba. una paz con justicia. cimentada desde abajo por las armas del pueblo que harían posible la justicia por primera vez en la historia del pequeño y desvalido país en el que habíamos nacido. sometido eternamente a los desmanes de los poderosos." Los débiles ahora se hacían fuertes y la revolución empezaba con la misma estridencia del clamor de los profetas del antiguo testamento. Arrancar la cizaña para sembrar en tierra nueva; los sueños. lejos de ser ordenados eran tumultuosos. sueños de socialismo a toda costa. de independencia nacional a toda costa. de democracia real a toda costa... Los sueños de la razón engendran monstruos y engendran desencantos. Las confiscaciones a los terratenientes somocistas. a los viejos explotadores despertaban temores entre los pequeños propietarios... los sueños de colectivización. que empezamos a corregir en el camino. hacían pagar un costo duro y doloroso en la viabilidad de todo el proyecto de transformación". Cfr. *Nexos*. Año 13. vol. XII. No. 152. México. agosto de 1990. pp. 32 y 36.
- 4 Robert Nozick, *Anarquía. Estado y Utopía*. Tr. Rolando Tamayo. México, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1988.
- 5 Recientemente. el presente y el futuro de la izquierda ha sido objeto de múltiples debates. Al respecto. se pueden consultar los siguientes trabajos: Roger Bartra. "¿Es necesaria la izquierda?" en *La Jornada Semanal*. nueva época. No. 178. México. 8 de noviembre 1992. pp. 16-22; Michelangelo Bovero. "Un proyecto de izquierda" en *Nexos*. Año XI. vol 11. No. 128. México. agosto de 1988. pp. 5-7 y del mismo autor "¿Aún tiene sentido la izquierda?" en *Perfil de La Jornada*. México. 4 de junio de 1993. pp. V-VI; Jaime Sánchez Susarrey. "El porvenir de la izquierda en México" en *Vuelta*. Año XVI. vol. 16. No. 192. México. noviembre de 1992. pp. 24-29; Jorge G. Castilleda. *La utopía desarmada*. México. Ed. Joaquín Mortiz. 1993.
- 6 Esto es lo que propone Adolfo Gilly. "1989" en *Nexos*. Año 14. vol. XIV. No. 167. México. noviembre de 1991. pp. 51-59.

- 7 Federico Engels. "Discurso ante la tumba de Marx" en *Obras Escogidas*. Moscú. Ed. Progreso. t. III. p. 171.
- 8 Marx y Engels. "Manifiesto del Partido Comunista". ob. cit., t. I. p. 140.
- 9 Marx y Engels. "Manifiesto del Partido Comunista". ob. cit., t. I. pp. 136-139.
- 10 Federico Engels. "Del socialismo utópico al socialismo científico". ob. cit., t. III. p. 126.
- 11 "Carta de Proudhon a Marx". Lyon. 17 de mayo de 1846, en *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon*. México. Ediciones de Cultura Popular. 1974. p. 166.
- 12 "Carta de Marx a J. B. Schweitzer". Londres. 24 de enero de 1865. ob. cit., p. 189.
- 13 "Borrador del Manifiesto sobre la guerra civil en Francia", en Maximilien Rubel. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Tr. Marta Roizman. Buenos Aires. Argentina. Amorrortu Editores. 1974.
- 14 Carlos Marx. "La guerra civil en Francia". en *Obras Escogidas*. Moscú. Editorial Progreso. t. II. p. 237.
- 15 Carlos Marx. *El Capital*. Crítica de la Economía Política. Tr. Wenceslao Roces. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1974. t. I. p. XIV.
- 16 Cfr. Frank E. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento utópico*. Tr. de Magda Mora. Madrid. España. Ed. Espasa-Calpe. 1982.
- 17 Martín Buber. *Caminos de Utopía*. Tr. J. Rovira Armengol. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1987. p. 17.
- 18 Carlos Marx. *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Tr. Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo. 1975. p. 76.
- 19 Ibidem. pp. 78-79.
- 20 Ibidem pp. 81-82.
- 21 Ibidem p. 86.
- 22 Ibidem p. 114.
- 23 Carlos Marx. "Manifiesto del Partido Comunista" en *Obras Escogidas*. Moscú. Editorial Progreso. t. I. p. 129.
- 24 Carlos Marx. "Manifiesto del Partido Comunista". ob. cit., t. I. p. 129.

- 25 Federico Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico", ob. cit., t. III, p. 155.
- 26 Carlos Marx, *El Capital*. Crítica de la Economía Política, Tr. Wenceslao Roces, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1974, t. I, p. 37.
- 27 Ibidem p. 37.
- 28 Ibidem p. 39.
- 29 Ibidem p. 40.
- 30 Ibidem p. 43.
- 31 Ibidem p. 43.
- 32 Carlos Marx, "La guerra civil en Francia" en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, t. II, p. 237.
- 33 Carlos Marx, "Crítica del Programa de Gotha", en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, t. III, pp. 13-14.
- 34 Carlos Marx, "Crítica del Programa de Gotha", ob. cit., p. 15
- 35 Ibidem p. 24.

CAPITULO 3: ¿HACIA LA PAZ PERPETUA?

¿Son las democracias que rigen los países más ricos del mundo capaces de solucionar los problemas que el comunismo histórico no ha podido resolver? Esa es la cuestión. El comunismo histórico ha fracasado. No lo discuto. Pero los problemas permanecen, precisamente los mismos problemas, los cuales existen ahora y existirán en el futuro a escala mundial, aquellos que la utopía comunista había señalado y considerado posibles de resolver. Esta es la razón por la que es tonto regocijarse con la derrota y frotándose las manos de júbilo decir: "Siempre se los dijimos". Oh, ustedes que se alegran con falsas esperanzas, ¿realmente creen que el fin del comunismo histórico (insisto en la palabra histórico) ha puesto fin a la necesidad y sed de justicia? ¿no estaría bien tomar conciencia de que si en nuestro mundo rige y prospera una sociedad compuesta de dos tercios que no tienen nada que temer del tercio de los desposeídos, en el resto del mundo el total de los que nada tienen es de dos tercios, o cuatro quintos o realmente nueve décimos?

La democracia ha triunfado sobre el desafío del comunismo histórico, pero ¿con qué medios y con qué ideales se está preparando para encarar esos mismos problemas que dieron origen al reto comunista?

"Ahora que ya no quedan bárbaros", dice el poeta, "¿qué será de nosotros sin ellos?".

Norberto Bobbio¹

Cuando se secan los manantiales utópicos se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad.

Jürgen Habermas²

3.1 El arco y la lira

Según los neohegelianos del siglo XX, la desintegración de la Unión Soviética representa no sólo el fin de la guerra fría o el tránsito hacia un período particular de la historia de postguerra, sino el fin de la historia como tal, es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la victoria indiscutible del "Estado homogéneo universal", que se caracteriza por ser liberal, en tanto que reconoce y protege los derechos del hombre, y democrático, en tanto que existe sólo por el consentimiento de los gobernados³.

Quienes se ubican en esta perspectiva, aseguran que se han agotado todas las alternativas sistemáticas que en algún momento compitieron con el liberalismo económico y político, y dan por hecho que la nostalgia es la única herencia de aquella lejana época en que aún existía la historia. En apariencia, al ciudadano de la posthistoria sólo le resta negociar pacíficamente su voto en el mercado político y saciar sus ansias de libertad e igualdad en los pasillos de alguna tienda de autoservicio.

El esquema maniqueo propio de la guerra fría, se impuso finalmente al tono filosófico de los discursos. Si los neoconservadores resucitaron el cadáver de Hegel, fue únicamente para proclamar el triunfo de la Idea occidental, si acudieron a la obra de Weber, fue sólo para justificar que el espíritu del capitalismo venció a la postre al fantasma del comunismo.

No obstante, hablar de vencedores y vencidos, ya sea para referirse a hombres, pueblos o ideas, es una magnífica forma de quedar atrapados en la superficie de los fenómenos. "No comprenden -les reprocharía Heráclito el oscuro- cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira"⁴.

Al llegar a este punto, las preguntas se multiplican: ¿cuál es el liberalismo que ha triunfado? ¿el de los fundadores, que dio sustento ideológico a las grandes transformaciones políticas y económicas del siglo XVIII? ¿el de los filósofos del siglo XIX, que defendieron la libertad y la igualdad sin abandonar sus profundas convicciones aristocráticas? ¿el de los economistas, que en la segunda mitad del siglo pasado enaltecieron la teoría del *laissez-faire*? ¿el de los gobernantes, capitalistas e intelectuales, que un buen día, durante aquellas aciagas jornadas de la Gran Depresión de 1929, comprendieron que en el arco histórico la libertad está en tensión con la justicia? ¿el de los diversos movimientos socialdemócratas, que en el segundo tercio de este siglo, con la nada desdeñable ayuda de los partidos socialistas y comunistas, levantaron el sólido edificio del Estado Benefactor? ¿el de los neoconservadores, que en el último tercio del siglo XX, bajo el liderazgo de Reagan y Thatcher, se lanzaron a la ofensiva contra las políticas de bienestar social con el fin de poner en marcha un nuevo proceso de acumulación de capital? ¿el de los consejeros, que en América Latina se pusieron al servicio de las dictaduras militares, convencidos de que la democracia era incompatible con el crecimiento económico? ¿el de los organismos financieros internacionales, que diseñaron para

los países en desarrollo rigurosas políticas de ajuste estructural y que luego declararon "perdida" la década de los 80's? ¿el de esos mismos organismos financieros internacionales, que ahora, en nombre de un sospechoso pragmatismo, combaten la pobreza y el deterioro del medio ambiente, y proponen para ello que aceptemos el matrimonio por conveniencia entre las teorías de Keynes y el "libre mercado"?

Y para continuar con las preguntas: ¿cuál es el comunismo que ha sido derrotado? ¿el de los precursores, que siguiendo la línea trazada por Platón establecieron las bases para que se desarrollara la rica tradición del pensamiento crítico utópico? ¿el de aquel paseante solitario, que a diferencia de sus contemporáneos ilustrados se rebeló contra la razón y puso en tela de juicio la legitimidad de la democracia representativa? ¿el de los llamados "socialistas utópicos", que en el siglo XIX criticaron las atrocidades del capitalismo y elaboraron grandiosos proyectos de reconstrucción social? ¿el de los revolucionarios decimonónicos, que en no pocas ocasiones, gracias a su radicalismo teórico y político, dejaron entrever la posibilidad de fundar un nuevo orden social? ¿el de los burócratas y verdugos, que en la primera mitad de este siglo ocultaron el deforme rostro del poder bajo la sonriente máscara de la utopía? ¿el de los intelectuales orgánicos, que guardaron silencio ante los crímenes stalinistas convirtiéndose así en cómplices del terror? ¿el de los disidentes y perseguidos, que siguieron reivindicando los ideales humanitarios del socialismo a pesar del acoso a que fueron sometidos por los celosos guardianes de los dogmas? ¿el de los militantes antifascistas, que en

diversos países europeos defendieron la libertad mejor que los liberales y soportaron la prisión, la tortura y el destierro? ¿el de los millones de obreros y campesinos anónimos, que a lo largo del presente siglo conquistaron en innumerables batallas el reconocimiento de sus derechos laborales y la creación de un sistema de seguridad social? ¿el de los estudiantes contestatarios de todo el mundo, que durante décadas de rebelión han cuestionado el autoritarismo político y académico? ¿el de los movimientos feministas, que si bien aceptan la igualdad jurídica no por ello dejan de luchar por subvertir el orden de las costumbres y las normas morales establecidas? ¿el de los guerrilleros latinoamericanos, que combatieron a los tiranos que en su momento estaban respaldados por los gobiernos "democráticos" de los países desarrollados? ¿el de esos mismos guerrilleros, que con una impaciencia digna de mejor suerte intentaron corregir las injusticias sociales acumuladas durante siglos de explotación colonial y neocolonial? ¿el de aquél viejo revolucionario que está todavía atrincherado en su isla esperando a la muerte para que lo releve del poder? ¿el del pueblo cubano, que camina erguido a pesar de los intentos imperiales que buscan doblegarlo?

En este juego dialéctico no cabe hablar de vencedores y vencidos. Apelar a los dogmas de la tradición socialista y comunista, es tan inútil como proclamar el triunfo del catecismo liberal. Durante más de un siglo, la libertad y la justicia se han mantenido en tensión permanente. Esta tensión ha definido en las últimas décadas el perfil de las instituciones políticas occidentales y ha dejado una profunda huella en el ámbito de la

actividad económica. En el primer caso, la imaginación política de los socialistas y comunistas libertarios logró ampliar el horizonte de la democracia al abrir nuevos espacios sociales a la participación del pueblo en la toma de decisiones. En el segundo, la tiranía del "libre mercado" ha cedido ante las exigencias sociales, al grado que ahora, incluso los grandes organismos financieros internacionales, reconocen la importancia que tiene la intervención reguladora del Estado en los procesos económicos⁶. De esta manera, asistimos no al fin de la historia, sino a la "revolución copernicana" de la política, esto es, al proceso de síntesis entre dos grandes ideologías divergentes, el liberalismo y el socialismo, que al finalizar el siglo XX convergen entre sí, como la libertad y la justicia. Armonía de tensiones opuestas, diría el viejo Heráclito, como las del arco y de la lira.

Las consideraciones anteriores quedarían incompletas si no advertimos que ahí donde hay tensión siempre existe el peligro latente de que se produzca una ruptura. Situados en este plano, el problema adquiere su verdadera dimensión: la armonía que se deriva de la tensión de los opuestos, sólo puede mantenerse en tanto no se rompa el arco que la soporta. En el balance final de aquél célebre encuentro entre intelectuales de diversas partes del mundo, Octavio Paz puso al desnudo la esencia de este juego dialéctico: "la libertad, para realizarse plenamente, es inseparable de la justicia. La libertad sin justicia degenera en anarquía y termina en despotismo. Pero asimismo: sin libertad no hay verdadera justicia"⁷.

Si los principios básicos que enarbolaron los revolucionarios franceses y norteamericanos del siglo XVIII se han enriquecido con los ideales y valores aportados por los movimientos socialistas y comunistas de los siglos XIX y XX; si en la actualidad casi nadie pone en duda la necesidad de establecer planes racionales que sirvan para corregir las injusticias que genera el funcionamiento libre de los mercados; y, finalmente, si el riesgo de que se produzca una ruptura en el arco histórico no cancela la posibilidad de que la imaginación utópica multiplique los caminos que habrán de seguirse, entonces carece de sentido afirmar que no existen alternativas que compitan con el liberalismo económico y político.

La celebración del fin de la historia ha terminado y ahora, tal como sucede después de una gran fiesta, será necesario recoger los deshechos y recordar, con cierta vergüenza, los excesos. A diferencia de algunos países europeos, en los cuales existe una larga serie de encuentros y desencuentros entre liberales y socialistas, en América Latina la izquierda se formó en un ambiente viciado por los dogmas y las actitudes propias de las sectas religiosas. No es raro, pues, que ahora los últimos representantes de esa izquierda se aferren a los viejos dogmas o, de plano, abandonen en el campo de batalla su antiguo equipaje ideológico. No obstante, la terrible situación de miseria en que viven millones de personas en esta parte del mundo, nos obliga moralmente a emprender un análisis crítico de la utopía de la "paz perpetua", expresión que a partir de ahora adoptaremos para referirnos a los ideales y valores que constituyen la base sobre la cual se ha desarrollado la democracia contemporánea. Para

ello, habrá que recurrir no sólo a la tradición liberal, sino a la rica historia del pensamiento político.

3.2 Divergencias y convergencias

En 1795 Kant dio a conocer un ensayo al que puso por título la inscripción satírica que un hostelero holandés había colocado abajo de una pintura que representaba a un cementerio: "A la paz perpetua". Refiriéndose a esa inscripción, el filósofo alemán se preguntó: ¿estaba dedicada a todos los hombres en general, o especialmente a los gobernantes, nunca hartos de la guerra, o bien quizá sólo a los filósofos, que disfrutaban del dulce sueño de la paz? La pregunta quedó sin respuesta y Kant, para ponerse a salvo de cualquier interpretación malévola, advirtió que los políticos prácticos no deben temer que las opiniones de los teóricos sean peligrosas para la salud del Estado.

Salta a la vista que al escribir su ensayo, Kant tenía presentes las ideas que casi ciento cincuenta años antes había dado a conocer Thomás Hobbes. Como prueba de ello, recordemos que la sección segunda Sobre la paz perpetua comienza con las siguientes palabras: "El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza"⁷. Aunque el punto de partida de Kant fue semejante al de Hobbes, las conclusiones del primero son completamente diferentes a las del segundo. Para el pensador inglés, la tesis de la guerra de todos contra todos se convirtió

en la base para justificar el ejercicio absoluto del poder; de acuerdo con el filósofo alemán, la constitución republicana -que no debe confundirse con la democrática, según lo señala el propio Kant - es la más propicia para alcanzar la anhelada paz perpetua. Será necesario revisar algunos antecedentes de este problema y posteriormente analizar el núcleo racional de esta utopía.

En la teoría política la contraparte de la utopía es el contrato social. Intentar penetrar en el futuro ha sido tan importante como remontarse al pasado para buscar el origen de la vida social. En la Antigüedad, Calicles, un personaje (re)creado por Platón, afirmó que son los hombres más débiles los que establecen las leyes para atemorizar a los que son más fuertes que ellos, y que una vez establecidas estas leyes determinan lo que es justo e injusto para los hombres. Por el contrario, desde el punto de vista de la naturaleza, la justicia no sería otra cosa que la autoridad del fuerte sobre el débil. Según la opinión de este personaje -que se cree fue un aristócrata ateniense discípulo de los sofistas- esta verdad resplandece cuando surge un hombre poderoso que pisotea todo aquello que los débiles consideran bello y bueno, sometiéndolos pese a las leyes que intentan poner un dique a su afán de dominio. Un hombre así no debe reprimir sus deseos, sino acudir en ayuda de ellos: "La verdad -le dice Calicles a Sócrates- es así: la molición, la intemperancia y el libertinaje, si están defendidos, constituyen la virtud y la felicidad; todo lo demás, todos esos afeites y convenciones humanas contrarias a la naturaleza, son necedades y cosas sin valor alguno"⁸. Desde esta perspectiva, la ley natural impulsaría a los hombres a satisfacer sus apetitos y su afán de

dominio. El más poderoso arrebatará los bienes del más débil y dispondrá a su antojo de la vida de éste.

Otro personaje que aparece en La República, Trasímaco, sostiene una posición similar. Afirma que la justicia no es otra cosa que aquello que conviene al más fuerte, y que quienes ejercen el poder, al establecer las leyes, determinan lo que es justo e injusto en función de sus propios intereses. "Inocente Sócrates -afirma con ironía Trasímaco, precursor de Maquiavelo- hay que considerar las cosas: siempre y en todas partes, sale peor parado el hombre justo... la injusticia, llevada a su punto máximo, es más fuerte, más libre y más poderosa que la justicia"⁹. En este mismo diálogo, Platón hace intervenir a Glaucón, uno de sus hermanos, quien por su parte explica con las siguientes palabras la génesis y esencia de la justicia: "luego que los hombres comenzaron a realizar y a sufrir injusticias, tanto como a gustar de ambos actos, los que no podían librarse de ellos resolvieron que sería mejor establecer acuerdos mutuos para no padecer ni cometer injusticias: y, entonces, se dedicaron a promulgar leyes y convenciones y dieron en llamar justo y legítimo al mandato de la ley"¹⁰. No es difícil darse cuenta que en estas reflexiones se encuentra el germen de los problemas que serían abordados con mayor rigor y profundidad por el realismo político y las teorías materialistas de los siglos XVI y XVII.

En el siglo XVI, Maquiavelo consideró más conveniente seguir la "verdad real o efectiva" de la materia en lugar de los desvaríos de la imaginación en lo concerniente a ella. Al proponerse este objetivo, el escritor florentino buscaba romper con la tradición política dominante que desde la antigüedad había

postulado la unidad entre el ser y el deber ser. Para dejar constancia de este nuevo enfoque en el análisis de los fenómenos políticos, Maquiavelo escribió: "Hay tanta distancia de como se vive a como se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella: porque un hombre que en todas las cosas quiera hacer profesión de bueno entre tantos que no lo son, no puede llegar mas que al desastre"¹¹. De esta manera, la distinción entre ética y política quedó plenamente establecida, poniendo a salvo de cualquier crítica incluso al propio Maquiavelo, que escribió su obra con la intención de que sirviera de apoyo al futuro príncipe. El saber y el poder absoluto sellaron un pacto, cuya legitimidad no sería puesta en duda sino siglos más tarde por los movimientos políticos antiabsolutistas y por los pensadores de la Ilustración.

Si bien con un método de investigación diferente, Thomas Hobbes intentó completar en el siglo XVII la tarea que había iniciado Maquiavelo en el XVI. Armado con los conocimientos de la física y la matemática de su época, el autor del Leviatán concibió el ambicioso proyecto de proporcionar una base materialista al estudio del problema de la naturaleza humana. Para ello se propuso seguir un dicho antiguo según el cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente el uno al otro si se toman la molestia de hacerlo. Ese dicho, escribió Hobbes en la introducción de su obra fundamental, "nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y las pasiones de otro, quien se mire a sí mismo

y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera o teme, y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas"¹². Aplicando consecuentemente este método de investigación, Hobbes llegó a resultados que probablemente sólo los grandes escritores de novelas realistas han logrado superar por la vía de la (re)creación literaria.

Después de conceptualizar las pasiones humanas y luego de hacer lo mismo con las así llamadas virtudes intelectuales, Thomás Hobbes señala "como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte"¹³. Afirma que la lucha por conseguir riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, predispone a los hombres a la enemistad y a la guerra, porque siendo tan iguales entre sí en lo que toca a las facultades del cuerpo y del espíritu, tratan de aniquilarse y sojuzgarse unos a otros para conseguir aquello que desean: "Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra tal que es la de todos contra todos"¹⁴. En esta situación, el único procedimiento razonable para que un hombre se proteja a sí mismo es la anticipación, ya que donde no hay poder común la ley no existe y donde no hay ley no hay justicia. Sin embargo, según Hobbes, el afán de tranquilidad y de placeres sensuales, el temor a la muerte y a las heridas, el amor al saber y las artes de la paz, son los factores que inclinan a los hombres a obedecer un poder común. El establecimiento de este poder común es resultado de un pacto, fundado en las leyes de naturaleza, que da

origen al Estado. cuya esencia fue definida por Hobbes en los términos siguientes: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene el poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo"¹⁵.

Hobbes confiere un poder absoluto al soberano así instituido. Afirma que los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno; que el poder soberano no puede ser enajenado; que quien protesta contra la institución del soberano declarada por mayoría comete injusticia; que nada de lo que haga el soberano puede ser castigado por el súbdito; que el soberano decide qué opiniones y doctrinas son adversas para la paz y cuáles no; que el soberano tiene el poder de prescribir normas para el disfrute de la propiedad; que es inherente al soberano el derecho de judicatura y el derecho de hacer la guerra y la paz con otros Estados; que la elección de consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, es un derecho del soberano, así como recompensar o castigar a sus súbditos "de acuerdo con la ley que el previamente estableció". En suma, la consecuencia que Hobbes deriva del pacto que da origen al Estado, es el establecimiento de un poder indivisible e ilimitado.

En la Antigüedad, Trasímaco y Calicles intentaron trastocar los valores socráticos recurriendo a la distinción entre naturaleza y sociedad; en el Renacimiento, Maquiavelo separó la ética de la política y puso el saber al servicio del poder; en el

siglo XVII. Thomás Hobbes se propuso investigar la naturaleza humana y vio en el establecimiento de un poder absoluto e ilimitado el único medio para dar fin a la guerra de todos contra todos. Kant, por su parte, es el filósofo de las grandes síntesis. Si en el ámbito de la teoría del conocimiento Hume lo despertó de su "sueño dogmático", en el terreno de la filosofía de la historia Maquiavelo y Hobbes lo obligaron a enlazar su reflexión sobre el mundo exterior sensible con el análisis de la ley moral que confiere a los hombres una vida independiente de la animalidad. El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí, dice Kant en la conclusión de la *Critica de la Razón Práctica*¹⁶. Con estas palabras, el flemático filósofo de Königsberg señaló el punto en el cual lo divergente converge consigo mismo: el realismo político y las proyecciones utópicas: la política y la moral; el amor por el saber y el ejercicio del poder.

3.3 La utopía de la "paz perpetua"

En 1776, Adam Smith postuló la existencia de una "mano invisible" que conduce a los hombres a promover un fin que no estaba incluido en sus intenciones originales¹⁷. La filosofía de la historia de Kant se apoya en una concepción semejante: "No se imaginan los hombres en particular, ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran, ni como participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa"¹⁸. La "mano invisible" del mercado se

transforma, gracias al filósofo alemán, en un "plan secreto" de la naturaleza que al ser revelado muestra el "curso regular" de las acciones aparentemente caóticas que se observan en la historia de la especie humana. Siguiendo aquel "hilo conductor", Kant llegó, sin dificultad, a ese lugar inexistente frecuentado sólo por los grandes visionarios: la utopía.

La idea de progreso se encuentra en el centro de las reflexiones kantianas sobre la paz perpetua. En un breve ensayo escrito en 1786, Kant afirmó que la historia humana "no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desarrolla de lo peor a lo mejor, y la misma naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas colabore en ese progreso"¹⁹. En ausencia de un plan racional propio de los hombres, la naturaleza se ha propuesto conducirlos, sin que ellos se den cuenta, desde el plano más bajo de la animalidad hasta el nivel máximo de la humanidad, es decir, la naturaleza pretende -y en esto consiste el "plan secreto" que Kant creyó haber descubierto- que la especie humana abandone definitivamente el "carromato del instinto" y se dé a la tarea de construir el "edificio de la razón". El optimismo que caracterizó al Siglo de las Luces, está presente en las palabras de Kant: cada generación da un nuevo paso en el camino de la ilustración y de esta manera se acerca gradualmente al destino que la naturaleza ha marcado para todas sus criaturas: el desarrollo completo y adecuado de sus disposiciones naturales y, en el caso de los hombres, sobre todo de aquellas que apuntan al uso de la razón.

En 1798 Kant rindió homenaje "a la revolución de un pueblo lleno de espíritu" que luchaba por darse a sí mismo la mejor constitución política. Es evidente que la Revolución Francesa fortaleció su confianza en el progreso de la especie humana: "Esta causa, que afluye moralmente, ofrece un doble aspecto: primero, el del derecho, que ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca; segundo, el del fin (que es, al mismo tiempo, deber), ya que sólo aquella constitución de un pueblo será en sí misma justa y moralmente buena la que, por su índole, tienda a evitar, según principios, la guerra agresiva -constitución que no puede ser otra, cuando menos en idea, que la republicana- y entrar en aquella condición que acabará con todas las guerras (fuente de todos los males y de toda corrupción de las costumbres) y, de este modo, se podrá asegurar negativamente al género humano, a pesar de su fragilidad, el progreso hacia mejor, de suerte que, por lo menos, no sea perturbado por él"²⁰. El optimismo de Kant tenía un contenido preciso: el filósofo alemán estaba convencido, al igual que muchos lo están todavía al finalizar el siglo XX, que la guerra se tornaría más humana, luego menos frecuente y, por último, desaparecería como guerra agresiva en el momento en que cada Estado adoptara internamente una constitución política fundada en auténticos principios de derecho, y cuando los conflictos entre las naciones se resolvieran a través de sentencias judiciales en el seno de una gran federación de Estados.

. Como muchos otros pensadores, Marx incluido, Kant no deseaba que sus planteamientos fueran considerados utópicos. Por ello,

recurrió a un curioso juego dialéctico que le permitió armonizar lo aparentemente irreconciliable: el realismo y la utopía. El ideal de una constitución política y de un orden internacional que acaben definitivamente con las guerras "no es una vana quimera -dice Kant- y puede lograrse penosamente sólo después de múltiples luchas y guerras... por esto constituye un deber trabajar por ella..."²¹ De esta manera, de acuerdo con la dialéctica kantiana, la razón impone como deber el establecimiento de la paz y la naturaleza, siguiendo su "plan secreto", suministra a través de la guerra la "garantía" de aquello que los hombres deberían hacer según las leyes de la libertad pero que no hacen. Extraña paradoja: el pacifismo utópico de Kant está cubierto con la envoltura de una filosofía de la historia que presenta a la guerra no sólo como una manifestación de los designios ocultos de la naturaleza, sino como el motor que impulsa el progreso natural, moral y cultural del género humano. La guerra, por tanto, es un mal aparente y necesario en la medida en que de ella se deriva un conjunto de bienes: el desarrollo de todas las disposiciones naturales de los hombres (que de otra manera quedarían adormecidas), el surgimiento de una sólida agrupación civil y el establecimiento de la paz universal. En la Antropología práctica leemos que a pesar de las funestas consecuencias que tiene la guerra para todos los pueblos, "el dolor supone para el hombre un aguijón que estimula la actividad"²². Será por ello que refiriéndose a las tendencias antagónicas que están presentes en la "insociable sociabilidad" que caracteriza a los hombres, Kant exclamó: "¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la

incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene y quiere discordia"²³. La guerra es, pues, desde la perspectiva de Kant, la garantía de la paz. Gracias a ella los hombres están obligados a dejar el estado sin ley de los salvajes y los Estados se ven en la necesidad de resolver sus conflictos ante un tribunal universal. Y para concluir con la paradoja, recordemos que Kant, apoyándose en la autoridad de Hume, afirmó que los dolores de la guerra son, a final de cuentas, el mejor remedio contra ésta.

Así pues, la naturaleza dispone que todo pueblo se convierta internamente en un Estado "para estar preparado como una potencia" contra los demás pueblos que lo acosan. Ante las amenazas externas, los individuos están obligados a cambiar la "salvaje libertad" propia del Estado de naturaleza por la seguridad y la defensa común que sólo un Estado civil-legal puede brindarles. De esta manera, las tendencias egoistas de los hombres -la insociable sociabilidad- quedan neutralizadas y la orientación de sus fuerzas depende sólo de una buena organización del Estado. "El resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente bueno"²⁴. De acuerdo con Kant, la razón utiliza este mecanismo de la naturaleza para lograr la supremacía del derecho y para fomentar y garantizar la paz.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

El primer artículo definitivo Sobre la paz perpetua establece que la constitución política debe ser en todo Estado, republicana²⁵, lo cual significa, según Kant, que debe fundarse en tres principios: el de la "libertad" de todos los miembros de una sociedad en cuanto hombres, el de la "dependencia" de todos respecto a una única legislación común en tanto súbditos y el de la "igualdad" de todos como ciudadanos. "Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento. Asimismo, la igualdad exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez"²⁶. Hace poco menos de doscientos años, Kant escribió que sólo la constitución republicana podía garantizar el respeto de estos "derechos innatos e inalienables" y, en consecuencia, era la más propicia para alcanzar la anhelada paz perpetua. También tuvo el cuidado de aclarar que no debía confundirse la constitución republicana con la democrática y sus palabras, como veremos, ponen de manifiesto un hecho fundamental: la mayoría de los pensadores liberales de los siglos XVIII y XIX, no fueron partidarios decididos de la democracia, es decir, defendieron los derechos humanos pero al mismo tiempo se mostraron siempre recelosos frente a la posibilidad de que todos los hombres participaran en la actividad política y tomaran decisiones en relación a los aspectos más relevantes de la vida pública. Esto significa, si tomamos en cuenta las opiniones de los autores clásicos, que

entre el liberalismo y la democracia existe una relación tan conflictiva como entre ésta y el socialismo²⁷.

Kant señala -y en esto no se aparta de la tradición política- que las formas de un Estado se distinguen o bien por la cantidad de personas que ejercen el poder soberano o bien por la manera en que el soberano gobierna al pueblo. En el primer caso hay tres formas posibles: que la soberanía la posea "uno" o "pocos" o "todos", es decir, autocracia, aristocracia o democracia. El segundo caso se refiere al modo como el Estado hace uso de su poder. Aquí cabe hablar, según Kant, de dos formas de gobierno: la republicana y la despótica. "El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) y del poder legislativo: el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular"²⁸. Kant se pronunció a favor del republicanismo y puso en tela de juicio el hecho de que una democracia pudiera adoptar el sistema representativo ("porque todos quieren ser soberano"). Por este motivo, consideró necesario lanzar una advertencia sobre el peligro que representaba el despotismo de la mayoría: "De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden: esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad"²⁹. Al igual que otros pensadores liberales -Constant, Tocqueville e incluso Stuart Mill-, Kant no

logró visualizar el complejo e importante proceso que condujo al establecimiento de la democracia representativa y a la conquista del sufragio universal, por ello, sus opiniones conservaron un marcado tinte aristocrático: "Se puede decir, por consiguiente, que cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo..."³⁰. Como puede observarse, los principios liberales no siempre han estado en consonancia con los principios democráticos y por ello es posible afirmar que los esfuerzos encaminados a limitar y, sobre todo, a distribuir el poder, provienen tanto de la tradición liberal como de la socialista. Por tanto, es completamente absurdo afirmar, como lo han hecho los nuevos profetas del fin de la historia, que la evolución ideológica de la humanidad se congeló en el momento en que los revolucionarios franceses y norteamericanos del siglo XVIII tomaron las armas para defender los principios de la libertad e igualdad entre los hombres.

Siguiendo la línea trazada por Hobbes, Kant escribió que los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza se perjudican unos a otros por su mera coexistencia: "...la guerra es, ciertamente, el medio tristemente necesario en el estado de naturaleza para afirmar el derecho por la fuerza (estado de naturaleza donde no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho): en la guerra ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque esto presupone ya una sentencia judicial) sino que el resultado entre ambas partes decide de qué

lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios): no puede concebirse, por el contrario, una guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*), pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior. De todo esto se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y, por consiguiente, no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella"³¹. Estas palabras, escritas al final del siglo XVIII, constituyen la piedra angular que sostiene a todas las reflexiones sobre el carácter justo e injusto de una guerra y en ellas está contenida la esencia de todos los alegatos antibélicos. Ante la ausencia de un juez situado por encima de las partes en conflicto, el derecho se impone por la fuerza y el vencedor no es tanto el que tiene la razón, sino el que posee las armas suficientes para defender su causa. En estas condiciones, el único camino para eliminar las guerras es el que conduce al establecimiento de un organismo supranacional.

Kant señala que la voluntad de todo Estado es llegar a la situación de Paz duradera dominando a todos los demás. "Pero la naturaleza quiere otra cosa"³² y por ello evita la confusión entre los pueblos a través de dos medios: la diferencia de lenguas y religiones. Estas diferencias llevan consigo la propensión al odio mutuo y proporcionan innumerables pretextos para la guerra. Sin embargo, también conducen finalmente a un estado de paz permanente que se genera y garantiza mediante el "equilibrio de las fuerzas en viva competencia"³³.

Adicionalmente, el "espíritu comercial" que tarde o temprano se apodera de los pueblos, constituye la mejor garantía para alcanzar la paz. El poder del dinero, dice Kant, es el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado. Gracias a él, los Estados se ven obligados a fomentar la paz a través de las negociaciones comerciales, tal como si estuvieran en una alianza estable. De esta manera, la naturaleza, a través de la guerra y el comercio (que es su continuación por otros medios), obliga a los estados a tratar de alcanzar aquello que "la razón les pudo haber inspirado sin necesidad de tantas y tan tristes experiencias, a saber: a escapar del estado sin ley de los salvajes y a entrar en una unión de naciones en la que aun el Estado más pequeño puede esperar su seguridad y su derecho no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación de naciones, de una potencia unida y de la decisión según leyes de la voluntad unida"³⁴. En estas condiciones, el derecho de gentes se deberá fundar en una federación de estados libres y el derecho cosmopolita se limitará a las condiciones de la hospitalidad universal.

Por otra parte, en el sistema kantiano, el intento de conciliar el realismo y las proyecciones utópicas corre paralelo a la pretensión de armonizar la política con la moral: "yo puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado"³⁵. El moralista político considera que la maldad natural de los hombres impide alcanzar la paz perpetua; disculpa los principios

contrarios al derecho con el pretexto de la incapacidad de los hombres para entender el deber según la idea que prescribe la razón: está dispuesto a sacrificar al pueblo y al mundo entero si es preciso, con tal de halagar al poder dominante: tiene espíritu de leguleyo y por ello cualquier régimen político vigente le parece el mejor de todos; presume de conocer a los hombres sin conocer al hombre y lo que puede hacerse de él; hace gala de la "prudencia" política; actúa y luego se justifica, si ha hecho algo lo niega, crea divisiones y así obtiene la victoria. "Para poner término a tanto sofisma (aunque no a la injusticia amparada en estos sofismas) y para hacer confesar a los falsos representantes de los poderosos de la tierra que no es el derecho lo que defienden, sino el poder, del que toman el tono como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, sería bueno descubrir y mostrar el supremo principio del que arranca la paz perpetua: que todo el mal que la obstaculiza proviene de que el moralista político comienza donde el político moral termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordinar los principios al fin"³⁶.

El político moral, por su parte, reconoce la existencia de la maldad natural de los hombres pero al mismo tiempo sabe que éstos no pueden prescindir del derecho aunque siempre traten de eludirlo en la práctica; actúa conforme al principio formal de la razón práctica -el imperativo categórico- que tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; intenta aproximarse a su fin -la paz perpetua- sin renunciar a los principios; rinde culto a la moral y dobla su rodilla ante el derecho. Kant pensaba que el progreso moral es el destino de la

especie humana y por ello, en un arranque de lirismo utópico, escribió: "la política dice: sed astutos como la serpiente. La moral añade, como condición limitativa: y cándidos como las palomas"³⁷. De esta manera, si la guerra es la garantía de la paz, la existencia de un "político moral" sería su condición necesaria.

Entretanto, la lucha contra el absolutismo rendía sus primeros frutos. Con la libertad recién conquistada, el intelectual no es ya un simple consejero del príncipe, sino un interlocutor con derecho a hablar libre y públicamente. De acuerdo con Kant, la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, la cual consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. Para esta ilustración únicamente se requiere la libertad de hacer uso público de la propia razón: "Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en cuanto docto ante el gran público del mundo de los lectores. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado puesto civil o función pública"³⁸. El uso público de la razón implica independencia; el uso privado, sometimiento u obediencia a los poderes establecidos. Así pues, Kant propuso una nueva interpretación de las relaciones entre los intelectuales y el poder público, interpretación que a lo largo de los siglos XIX y XX generó una enorme controversia entre los pensadores liberales y los socialistas. Los primeros, empeñados en reafirmar la independencia de la razón frente al poder; los segundos, atraídos por la tentación de la comprensión y transformación revolucionaria del mundo. Kant expuso esa nueva interpretación

haciendo referencia no a Maquiavelo, como pudiera pensarse, sino a Platón: "No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón"³⁹.

En suma, la utopía de la "paz perpetua", en su formulación original, está formada por varios elementos estrechamente relacionados entre sí. Desde hace más de doscientos años se ha ido gestando la idea general de que la eliminación de la violencia política dentro de un Estado y la erradicación de la guerra entre las naciones -la paz perpetua-, de lograrse algún día, sería el resultado del establecimiento de una constitución interiormente perfecta o perfectible y de la formación de un Estado Universal. Como se expuso anteriormente, Kant pensaba que esa constitución era la republicana y en los últimos años de su vida promovió la tesis de la necesidad de que los conflictos entre los Estados se resolvieran en el seno de una gran federación de naciones. Si bajo la influencia del realismo político Kant reconoció que "con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho"⁴⁰, al amparo de la idea de progreso nunca puso en duda que la humanidad, gracias a la Ilustración y a la fuerza propulsora que tienen los ideales, alcanzaría finalmente un estado de paz universal, no sin antes haber sufrido las penalidades asociadas a la guerra. "Se ve que la filosofía puede tener también su quillismo"⁴¹, escribió Kant en 1784.

3.4 La democracia como campo de batalla

Al finalizar el siglo XX, la utopía de la "paz perpetua" conserva aún sus rasgos esenciales e incluso, a la vista de los acontecimientos ocurridos en Europa Oriental y en la extinta Unión Soviética, parece cobrar nuevos bríos. No obstante, a diferencia de hace doscientos años, ahora se rinde culto a la democracia, con adjetivos o sin ellos, y al Superestado Universal, cuya semilla germina con muchas dificultades en la Organización de las Naciones Unidas.

Norberto Bobbio, uno de los pensadores contemporáneos que más ha contribuido a difundir la historia del pensamiento político y con ella la herencia de la Ilustración, en un ensayo publicado al final de la década de los 70's escribió que el problema de la violencia política y la guerra sólo podría resolverse a partir del hallazgo de medios alternativos o procedimientos que tuvieran la misma función y eficacia que los procedimientos derivados de la violencia organizada. En aquella ocasión, el teórico italiano señaló que sólo existen tres soluciones a ese problema: el Superestado respecto a la guerra externa, el método democrático respecto a la guerra interna y la no violencia colectiva (el boicot y la desobediencia civil) respecto de la acción revolucionaria. Las tres "son parciales, aunque por diferentes razones: el Superestado porque no elimina del todo la violencia (el Estado es siempre, de algún modo, la institucionalización de la violencia), el método democrático porque impide el alcance de fines que sólo la ruptura violenta permite conseguir, la no violencia colectiva -incluso en su forma organizada- porque no parece tener, en igualdad de condiciones,

la misma eficacia que la violencia organizada"⁴². En estas condiciones, Bobbio propuso inventar nuevas instituciones e instrumentos de acción que hicieran posible solucionar los conflictos individuales o colectivos sin necesidad de recurrir a la violencia. Veinte años después, no parece que hayamos avanzado mucho en ese terreno, sólo que ahora nadie se atrevería a poner en duda que la democracia, así sea una solución parcial, es probablemente la única opción que aleja considerablemente el riesgo de que estalle la violencia política en el interior de un Estado. No obstante, si bien es cierto que actualmente existe un acuerdo básico acerca de la superioridad de la democracia frente a las formas autocráticas de gobierno, no contamos con una respuesta satisfactoria al problema del carácter e intensidad de las tensiones que la democracia puede resistir sin que se produzca una ruptura violenta. La crisis definitiva del socialismo real y el agotamiento progresivo de los proyectos revolucionarios de transformación social a gran escala, han colocado a la democracia ante una verdadera prueba de fuego: una vez que ha llegado a su fin la guerra fría y el fantasma del comunismo no inquieta a nadie, ¿será posible encontrar a través de la democracia la anhelada paz perpetua o seguiremos como hasta ahora evocando ese dulce sueño mientras disfrutamos la tranquilidad que reina en los cementerios?

Nunca como ahora el "gobierno o poder del pueblo" ha sido tan alabado y al mismo tiempo tan poco comprendido. En la actualidad seguimos tan perplejos como los mismos griegos de la Antigüedad cuando se enfrentaban al fenómeno democrático. En uno de sus Diálogos Platón presenta a un Sócrates sorprendido al

constatar que cuando era necesario emprender la construcción de un edificio o de un navio. la Asamblea de ciudadanos tomaba en cuenta solamente los consejos de los arquitectos o de los armadores de barcos y rechazaba la opinión de aquellos que no tenían los conocimientos necesarios en la materia: "Si, en cambio, se trata de los intereses generales de la ciudad, vemos que se levantan indistintamente para tomar la palabra arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara que se presentan ahí sin estudios previos, sin nunca haber tenido maestros, a dar algún consejo: prueba evidente de que nadie considera que esta sea materia de enseñanza"⁴³. Las palabras de Sócrates muestran con claridad que el ideal democrático concebido en la antigüedad se basaba en el supuesto de que todos los ciudadanos, es decir, todos los hombres con derechos políticos, eran capaces de participar en la solución de los problemas de una comunidad. Desde entonces, la formación de un ciudadano activo ha sido el ideal democrático por excelencia. Si admitimos que todos los hombres poseen de manera natural la inclinación y la capacidad para participar en los asuntos públicos, y si aceptamos la necesidad de que cada ciudadano se convierta en un ciudadano activo, entonces estaremos en condiciones de comprender las aspiraciones que dieron origen a la democracia y los problemas que debemos resolver para preservarla. Aceptar, pues, el viejo ideal democrático, significa simplemente reconocer que todos los ciudadanos pueden y deben participar en la actividad política.

Hace más de dos mil quinientos años, los griegos inventaron no sólo la democracia: también los argumentos para combatirla y

defenderla. Al gobierno del pueblo, fundado en la confianza en las aptitudes políticas naturales del hombre común, Platón opuso la concepción de un gobierno presidido por los amantes del saber (el filósofo-rey o el rey-filósofo). Nada molestaba más al filósofo ateniense que constatar que en un régimen democrático los cargos públicos se otorgaban no a los hombres que destacaban por su educación y conocimientos, sino a aquellos que mostraban "una favorable disposición hacia la multitud". Convencido de la imposibilidad de abandonar el gobierno de una ciudad a la "gran bestia" que se mostraba incapaz, por su ignorancia, de entender aquello que representaba el mayor bien para la comunidad, Platón se pronunció a favor de un gobierno encabezado por unos cuantos o incluso por uno solo si era el mejor. Planteado en estos términos, el argumento antidemocrático es relativamente simple: si el gobierno de una ciudad implica estar en posesión de un cúmulo de conocimientos y el pueblo carece de ellos, entonces está imposibilitado para gobernar.

Al igual que Platón, Aristóteles nunca fue partidario de la democracia. No obstante, reconoció el peligro de impedir el acceso y la participación del pueblo en el poder, argumentando que cuando hay numerosos individuos sin derechos políticos que además viven en la pobreza, el Estado está lleno de enemigos. Pensando tal vez en la sorpresa que Sócrates manifestó ante el fenómeno democrático, Aristóteles intentó justificar con las siguientes palabras la necesidad de la participación de la multitud en el gobierno de una ciudad: "...respecto de ciertas cosas el hombre que las hace no puede ser ni el único juez ni el mejor, sobre todo en el caso de aquellos profesionales cuyas

realizaciones caen dentro del conocimiento de los legos; juzgar una casa, por ejemplo, no corresponde solamente al hombre que la edificó, sino de hecho al hombre que la utiliza -es decir, al dueño de la misma- y éste será aún mejor juez de ella, y un piloto juzgará mejor un timón que un carpintero, y un comensal juzga el banquete mejor que el cocinero"⁴⁴. Así pues, por analogía, en la medida en que las decisiones que se toman lo afectan directamente, el ciudadano común debe intervenir, con sus opiniones o con su voto, en el diseño de las políticas tendientes a resolver los problemas de la comunidad. En otras palabras, si hemos de ser comensales en el gran banquete de la política, debemos tener la oportunidad de elegir los mejores platos y juzgar la habilidad de los cocineros.

El carácter directo o indirecto de la participación del pueblo en los asuntos públicos ha sido objeto de múltiples especulaciones. En el siglo XVIII, por ejemplo, Juan Jacobo Rousseau difundió la versión de que una democracia deja de ser tal en el momento en que el pueblo renuncia a gobernar directamente y designa representantes para que lo hagan en su nombre. De acuerdo con esta concepción, para que una democracia pueda existir es necesario que se presenten ciertas condiciones muy difíciles de reunir: un Estado muy pequeño en donde todos los ciudadanos se conozcan entre sí, una gran sencillez de costumbres y mucha igualdad en los rangos y en las fortunas. ¿Acaso esas eran las condiciones que existían en la antigüedad? Es difícil pensar que así fuera y por ello Rousseau, tramposamente, concluye: "Tomando la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el

orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie... Si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres"⁴⁵. Pero los atenienses no eran un pueblo formado por dioses y su democracia estaba muy lejos de ser perfecta. Por principio de cuentas, a pesar de que la Asamblea Popular era el órgano principal de gobierno, muchos ciudadanos preferían atender sus propios asuntos y sólo asistían a ella cuando se debatían cuestiones que les interesaban particularmente. Participar activamente en la política podía convertirse en una carga demasiado onerosa, sobre todo para aquellos que no tenían abundantes recursos económicos. En la Constitución de Atenas Aristóteles señala que ante la escasa asistencia del pueblo a las asambleas, fue necesario en cierto momento establecer una subvención a los ciudadanos con el fin de estimular su participación⁴⁶. Por otra parte, si a lo anterior agregamos que las mujeres, los esclavos y los extranjeros no tenían derechos políticos, entonces con toda seguridad los únicos ciudadanos activos en Atenas eran aquellos que ocupaban temporalmente algún cargo o magistratura. En este sentido, tal vez resulte exagerado equiparar la democracia con el gobierno directo del pueblo. Adicionalmente, es difícil creer que los atenienses pudieran gobernarse a sí mismos sin necesidad de recurrir a intermediarios, sobre todo si tomamos en cuenta que el Consejo, otro de los órganos de gobierno, se integraba con

quinientos ciudadanos mayores de treinta años designados por sorteo a razón de cincuenta por cada una de las diez tribus que existían en ese entonces. Este organismo, aunque numeroso, tenía un carácter representativo y desempeñaba importantes funciones deliberativas y al mismo tiempo ejecutivas. De acuerdo con Aristóteles, el Consejo resolvía de antemano todos los asuntos que debían presentarse a la Asamblea Popular y gobernaba en colaboración con todos los funcionarios designados por sorteo para ocuparse de los asuntos de la ciudad⁴⁷. Así pues, si por democracia entendemos no el gobierno del pueblo, sino el gobierno directo del pueblo, entonces debemos reconocer que Rousseau acertó en su apreciación: si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Sin embargo, como ese pueblo no existe ni existirá jamás, debemos conformarnos con rescatar el viejo ideal del ciudadano activo que se resiste a ser un simple espectador en el gran banquete de la política.

La mayoría de los pensadores liberales del siglo XIX se mostraron poco dispuestos a ceder ante la exigencia de la participación del pueblo en los asuntos públicos. En este sentido, el encuentro entre el liberalismo y el ideal democrático marcó el comienzo de una relación poco amistosa. En 1815, Benjamin Constant defendió la idea de conceder derechos políticos únicamente a las clases propietarias. En su opinión, sólo la propiedad asegura el ocio necesario para ilustrarse y llegar a poseer la rectitud de juicio que se requiere para ejercer el derecho de participar en la actividad política: "...es deseable que las funciones representativas sean desempeñadas, en general, por hombres que pertenezcan si no a la clase opulenta, si, al

menos, a la acomodada, su punto de partida es más ventajoso, su educación más cuidada, su espíritu más libre, su inteligencia ilustrada. La pobreza, como la ignorancia, tienen sus prejuicios"⁴⁸. Veinte años después, el más aristócrata de los pensadores liberales, Alexis de Tocqueville, puso en duda que la cultura del pueblo pudiera elevarse por encima de cierto nivel. Sobre este aspecto, sus puntos de vista coinciden con los de Benjamín Constant: por mucho que los conocimientos se encuentren al alcance de todos, el pueblo jamás logrará instruirse y desarrollar su inteligencia sin consagrar tiempo a ello. "La mayor o menor facilidad que encuentra el pueblo para vivir sin trabajar constituye, pues, el límite insalvable de sus progresos intelectuales. Este límite está situado más lejos en algunos países y menos en otros; pero para que no existiera sería necesario que el pueblo no tuviera que ocuparse en los menesteres materiales de la vida, es decir, que no fuera pueblo"⁴⁸. A pesar de que Tocqueville se rindió ante las evidencias de la creciente marea igualitaria asociada al desarrollo de la democracia, nunca aceptó del todo que la teoría de la igualdad pudiera aplicarse a la inteligencia de los hombres. Por ello, denunció las funestas consecuencias del "imperio moral de la mayoría" contenido en la idea de que hay más conocimiento y sabiduría en muchos hombres reunidos que en uno solo. "Si admitimos que un hombre revestido de omnipotencia puede abusar de ella con sus adversarios ¿por qué no admitir lo mismo de la mayoría? Los hombres al reunirse ¿acaso cambian de carácter? ¿se han vuelto más pacientes con los obstáculos al hacerse más fuertes? No puedo creerlo. Y el poder de hacerlo todo, que yo niego al hombre solo, jamás lo concederé

a varios"⁵⁰. La admiración que Tocqueville sentía hacia la democracia americana era sólo comparable al temor que despertaba en él la omnipotencia de la mayoría, y su exhaustiva investigación sobre la "revolución democrática" no modificó sus profundas convicciones aristocráticas, lo cual queda de manifiesto en las siguientes palabras: "Casi todos los pueblos que han influido grandemente en la historia del mundo, los que han concebido, seguido y ejecutado grandes proyectos, desde los romanos hasta los ingleses, fueron dirigidos por una aristocracia. ¿Como asombrarse de ello? No hay nada en el mundo tan firme en sus propósitos como una aristocracia. La masa del pueblo puede ser reducida por su ignorancia o sus pasiones, se puede sorprender el ánimo de un rey y hacerle vacilar en sus proyectos; y, por otra parte, un rey no es inmortal. Pero un cuerpo aristocrático, es demasiado numeroso para ceder fácilmente a la embriaguez de pasiones irreflexivas. Un cuerpo aristocrático es un hombre firme y lúcido que nunca muere"⁵¹. Así pues, ni Benjamin Constant, ni Tocqueville aceptaron el ideal democrático. John Stuart Mill fue tal vez el único pensador liberal del siglo XIX que admitió, si bien con algunas reservas, la participación del pueblo en los asuntos públicos. En este sentido, apoyó la idea de conceder el voto a las mujeres, aunque se negó a reconocer los derechos políticos de los analfabetos, menesterosos y delincuentes. El individualismo es el punto de partida de Stuart Mill: "Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano... cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no

obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes"⁵². Las implicaciones de esta concepción lo llevaron a rechazar, al igual que Tocqueville, la "tiranía de las opiniones y pasiones dominantes que amenazan con destruir la individualidad"⁵³. Al mismo tiempo, la actitud individualista de Mill se convirtió finalmente en una actitud de abierto rechazo al ideal democrático. Si el desarrollo pleno de los individuos es obstaculizado por la tiranía de la mayoría, entonces, de acuerdo con Stuart Mill, habrá que combatir esa tiranía con las armas de la ilustración: "Nunca llegó el gobierno de una democracia, o el de una aristocracia numerosa, a elevarse por encima de la mediocridad, ni por sus actos políticos, ni por sus opiniones, cualidades o tono mental que fomentase, excepto allí donde el soberano 'muchos' se dejó guiar (como siempre lo ha hecho en los tiempos mejores) por los consejos y la influencia de 'pocos' o de 'uno' mejor dotados y más instruidos..."⁵⁴. De nueva cuenta, el argumento antidemocrático hace su aparición, aunque ahora bajo el disfraz del despotismo ilustrado: ante la ignorancia del pueblo, sólo resta dejar que los "pocos" iluminen el camino que habrá de seguir la gran masa.

De lo anterior se desprende que la gran aportación del liberalismo clásico poco o nada tiene que ver con el fortalecimiento del ideal democrático concebido en la antigüedad. En todo caso, los valores propios de la tradición liberal se relacionan más bien con la defensa de la libertad individual y, en este sentido, con el reconocimiento de la necesidad de establecer límites al ejercicio del poder. "Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada -escribió Benjamín Constant-, ni la

del pueblo, ni la de los hombres que se llaman sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera que sea el título con el que reinen, ni la de la ley, que, por ser la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, según la forma de gobierno, debe circunscribirse a los mismos límites que la autoridad de que emana. Los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política, y cualquier autoridad que viole esos derechos es ilegítima. Los derechos de los ciudadanos son: la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, que comprende el derecho a su libre difusión, el disfrute de la propiedad y la garantía contra todo acto arbitrario. Ninguna autoridad puede atentar contra esos derechos sin renunciar a su propio título"⁵⁵.

Las palabras de Benjamín Constant ponen de manifiesto lo que constituye la verdadera aportación del liberalismo a la democracia moderna: el ideal de la limitación del poder, fundado en el principio de la inviolabilidad de los derechos individuales. En este sentido, como ha dicho Norberto Bobbio, "el liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el estado de derecho; la noción común para representar el segundo es el estado mínimo"⁵⁶.

Al defender las libertades políticas, los pensadores liberales establecieron las bases para construir un orden jurídico e institucional orientado a contrarrestar el ejercicio absoluto del poder. En un estado de derecho, el poder está sometido al control de ciertas leyes fundamentales, los derechos individuales se encuentran protegidos jurídicamente y existen mecanismos -como la

división y equilibrio de poderes- para frenar los abusos de los gobernantes. Por otra parte, desde el punto de vista del liberalismo, la intervención excesiva del Estado en la esfera económica, atenta contra el derecho que tiene cada individuo a buscar su propio bienestar. En consecuencia, el liberalismo económico es el complemento ideal del liberalismo político: desde esa perspectiva, limitar el poder del Estado implica también reducir al mínimo sus funciones.

De la matriz individualista que caracteriza a la tradición liberal, se deriva otro ideal no menos importante: el de la tolerancia. "Cada persona -escribió John Stuart Mill en 1859- cuanto más desarrolla su individualidad más valiosa se hace a sus propios ojos y, en consecuencia, más valiosa se hará a los ojos de los demás. Alcanza una mayor plenitud de vida en su existencia y, habiendo más vida en las unidades, más habrá en la masa, que, al fin, se compone de ellas"⁵⁷. Si todos los seres humanos son diferentes entre sí, la diversidad en las costumbres e ideas debe ser tolerada y fortalecida a través del método de la libre discusión: "Por poco dispuestos que estemos a admitir la posibilidad de que una opinión a la que estamos fuertemente ligados sea falsa, debemos considerar que, por verdadera que sea, nunca será una verdad viva, sino un dogma muerto, si no la podemos discutir de modo audaz, pleno y permanente"⁵⁸. Con relación a este tema, no hay desperdicio en la argumentación de Stuart Mill⁵⁹: nadie puede ser infalible; los hombres basan su infalibilidad en las opiniones de la sociedad o de la parte de la sociedad que frecuentan; la infalibilidad consiste en decidir para los demás una cuestión sin que se les permita escuchar lo

que se puede decir en contra: la libertad de contradecir o desaprobar una opinión es el único camino para encontrar la seguridad de estar en lo cierto: los hombres rectifican errores por medio de la discusión y la experiencia; las opiniones y las costumbres falsas ceden gradualmente ante los hechos y los razonamientos; corregir y completar ideas comparándolas con otras. "es el único fundamento estable de una justa confianza en todo aquello que se desee conocer a fondo"; no es válido aceptar incondicionalmente doctrinas o principios cuando hay alguien dispuesto a negar su verdad: la libre discusión reside en el examen cuidadoso de los argumentos propios y ajenos: el debate enriquece, la ausencia de discusión petrifica las ideas. "En el actual estado del espíritu humano -concluye Mill- no puede llegarse a la posesión de la verdad completa más que a través de la diversidad de opiniones"⁶⁰.

Actualmente, el ideal de la tolerancia es uno de los elementos más importantes del patrimonio democrático y gracias a él es posible pensar a la democracia en términos de no violencia. Una vez admitida la diversidad, el "otro" deja de ser un enemigo que debe ser eliminado y se convierte en un adversario político con derecho a expresar y defender sus propios puntos de vista. En términos ideales, la libre discusión entre seres racionales preocupados más por los argumentos que por las personas que los sustentan, sería el medio para resolver los conflictos sin necesidad de recurrir a la violencia. Sobre este aspecto, las opiniones de los estudiosos coinciden. Giovanni Sartori escribió que la democracia es un gobierno mediante la discusión y, refiriéndose a los principios que le dieron origen, señaló: "las

democracias modernas están relacionadas con el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las 'partes' (que se convirtieron luego en partidos) no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político, y están condicionadas por dicho descubrimiento. La génesis ideal de nuestras democracias se halla en el principio de que la diferencia, no la uniformidad, es el germen y el alimento de los Estados"⁶¹. Por su parte, Norberto Bobbio fue todavía más explícito al mostrar los nexos que existen entre la libre discusión, la democracia y la no violencia: "Desde el momento mismo de su aparición, la democracia ha sustituido la lucha cuerpo a cuerpo por la discusión, el tiro de gracia del vencedor sobre el vencido por el voto y la voluntad de la mayoría que permiten al vencido de aver convertirse en el vencedor de mañana *sine effusione sanguinis*"⁶².

En suma, de las dos aportaciones de la tradición liberal que se han incorporado al proyecto democrático, una se relaciona con la defensa de la libertad frente al ejercicio ilimitado del poder y la otra con el reconocimiento de la tolerancia ante la diversidad. La primera nació de la exigencia de limitar el poder y las funciones del Estado para proteger los derechos individuales (políticos y económicos); la segunda, tiene su origen en la aceptación de la libre discusión entre seres racionales que de este modo resuelven sus diferencias sin recurrir a la violencia. No obstante, a pesar de la innegable importancia de sus aportaciones, el liberalismo no puede identificarse sin más con la democracia. Por principio de cuentas, el viejo ideal del ciudadano activo nunca ha sido aceptado por los pensadores liberales que desde el siglo pasado

han reivindicado no el gobierno de los "muchos", sino el de los "mejores". En este sentido, los ejemplos de Constant, Tocqueville y Stuart Mill, demuestran sin lugar a dudas que el criterio liberal en torno a la participación política no es un criterio democrático sino aristocrático. La conquista del sufragio universal y la creciente participación del pueblo en la toma de decisiones que rebasan el ámbito político-electoral, son acontecimientos que despertaron en los pensadores liberales sentimientos de desconfianza y temor. Por otra parte, desde la perspectiva individualista del liberalismo, la diversidad es lo contrario a la igualdad o a la uniformidad. Por ello, la única clase de igualdad admitida por los pensadores liberales es aquella que no se convierte en un obstáculo para el desarrollo de la libertad individual, es decir, la igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley. Frente a estos problemas, el viejo y el nuevo liberalismo ofrecen la misma respuesta: "Si tiramos del hilo liberal -escribió Giovanni Sartori- no todo tipo de igualdad desaparece, pero lo que se pretende con la igualdad liberal es sobre todo promover a través de la libertad a las aristocracias de mérito. El liberalismo es de por sí muy cauto a la hora de reconocer algo más que la igualdad jurídico política, porque desconfía de cualquier igualdad otorgada gratuitamente desde arriba"⁸³. La igualdad, sin embargo, nunca ha sido otorgada gratuitamente desde arriba, como señala Sartori. Por el contrario, la igualdad siempre ha sido conquistada desde abajo y lo mismo puede decirse del derecho a la participación política. Es en esta línea que se inscriben las aportaciones de la otra

gran tradición teórica y política que ha enriquecido al proyecto democrático: la socialista.

A partir del último tercio del siglo XIX, el socialismo imprimió su sello particular a la lucha en favor de la democracia. En este sentido, la experiencia de la Comuna de París constituye el punto de referencia obligado para discutir el significado y el alcance de las aportaciones del socialismo a la democracia. En la introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*, Federico Engels señala que en esa obra Marx describió con todo detalle las medidas que tomaron los comuneros para destruir el viejo orden estatal y para "sustituirlo por otro nuevo y realmente democrático"⁶⁴. Por su parte, el propio Marx, después de resaltar la "iniciativa social" de la clase obrera parisina, escribió: "La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos que expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo"⁶⁵. Y en efecto, del 18 de marzo al 28 de mayo de 1871, el proletariado de una ciudad sitiada por un ejército enemigo decidió tomar en sus manos las armas para defenderla y también la dirección de todos los asuntos públicos. En unas cuantas semanas, las medidas adoptadas por la Comuna hicieron que se tambaleara el viejo orden político y económico fundado en la propiedad burguesa. El ejército y la policía fueron suprimidos y sustituidos por el pueblo en armas: todos los funcionarios públicos, magistrados y jueces, se eligieron a través del sufragio universal y se estableció la revocabilidad de sus nombramientos. En el terreno económico, las acciones emprendidas por la Comuna, a pesar de su heterogeneidad, se orientaron a la

solución de los problemas más urgentes de la clase obrera (vivienda, educación y condiciones laborales). La Comuna fue, de acuerdo con Marx, una forma política perfectamente flexible. "un gobierno de la clase obrera fruto de la lucha entre la clase productora y la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo"⁶⁶. Durante los escasos setenta días que duró la experiencia, los comuneros apenas si pudieron esbozar un proyecto de organización nacional que contemplaba, como elemento central, la participación directa (en asambleas) e indirecta (a través de delegados revocables y sujetos a un mandato imperativo) del pueblo en los asuntos públicos. A fines de mayo, el sueño de construir una nueva sociedad terminó y cientos de obreros fueron asesinados en nombre de la civilización y la justicia del orden burgués.

La experiencia de la Comuna definió en gran medida el carácter de la relación entre el socialismo y la democracia. A partir de 1871, el fantasma de la "verdadera democracia" comenzó a inquietar el ya de por sí atormentado espíritu de los comunistas y socialistas del mundo entero. La corriente más radical del movimiento, encabezada por el propio Carlos Marx, depositó su confianza en la "iniciativa social" de la clase obrera y se negó a dejarse llevar por los delirios utópicos. Los proletarios, escribió Marx, no tienen que realizar ningunos ideales, "sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno"⁶⁷. Si en las entrañas de la vieja sociedad se estaba gestando el nuevo orden social y político, sólo la acción

revolucionaria del proletariado, conciente de su "misión histórica", aceleraría el alumbramiento. Planteado de esta manera, el problema de construir un nuevo mundo más que teórico era práctico. Imaginar con anticipación los detalles de la futura sociedad era tanto como bautizar al niño antes de tenerlo en los brazos. Sin embargo, lo que no hizo Marx en 1871, lo llevó a cabo Engels veinte años después. Ante el avance de las corrientes reformistas dentro del movimiento comunista internacional, el gran amigo de Marx se atrevió a ponerle nombre al producto de aquel parto prematuro: "Ultimamente, las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber que faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡He ahí la dictadura del proletariado!"⁸⁸. De esta manera, el fantasma de la "verdadera democracia" unió su destino a una expresión poco afortunada que sin embargo también fue utilizada por Marx en diversas ocasiones y al parecer resulta congruente con la concepción del estado que ambos tenían.

De acuerdo con los fundadores del llamado "socialismo científico", el Estado es pura y simplemente un instrumento del que se vale una clase social para dominar a todas las demás. Esta concepción fue expresada por primera vez con toda claridad en 1848: "El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra"⁸⁹. Y en un sentido más particular: "...la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más

que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa"⁷⁰. En estas condiciones, no es raro que Marx y Engels se decidieran a utilizar, sobre todo después de 1871, la expresión "dictadura del proletariado" para referirse al período político de transición revolucionaria: "Entre la sociedad capitalista y la comunista -escribió Marx en 1875- media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado"⁷¹. Así pues, si en todas las formas de gobierno existe la opresión de una clase por otra, el gobierno encabezado por la clase obrera sería también una dictadura: la dictadura "propia de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría" como se afirma en el Manifiesto, o el "gobierno del pueblo por el pueblo" como se señala en La guerra civil en Francia. En el horizonte utópico trazado por Marx y Engels, la acción revolucionaria del proletariado organizado como clase dominante supuestamente acabaría con todos los antagonismos de clase y concentraría la producción en manos de los individuos "libremente asociados" que trabajarían con "medios colectivos" de trabajo de acuerdo con un "plan social". El Estado, finalmente, perdería su carácter político y sería sustituido por la "autoadministración de los productores".

Como puede observarse, las aportaciones del socialismo a la democracia giran en torno a una doble exigencia: promover la participación directa o indirecta del pueblo en la dirección de los asuntos públicos y hacer realidad la emancipación económica del trabajo. Desde esta perspectiva, la conquista del sufragio

universal y el reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley no son el punto de llegada sino el punto de partida del proceso democrático. En este sentido, los movimientos que de un modo u otro se identificaron con esta tradición, trataron siempre de abrir nuevos espacios a la participación popular y combatieron el poder despótico del capital en nombre de la igualdad económica y social. Basándose en el análisis de la inmensa literatura que existe al respecto, Norberto Bobbio caracterizó en los siguientes términos la diferencia entre la concepción liberal y la concepción socialista de la democracia: "en el binomio liberalismo más democracia, democracia significa principalmente sufragio universal y, por consiguiente, un medio de expresión de la libre voluntad de los individuos; en el binomio democracia más socialismo, democracia significa ideal igualitario que sólo la reforma de la propiedad propuesta por el socialismo será capaz de realizar. En el primer binomio la democracia es consecuencia: en el segundo, presupuesto. Por consiguiente, en el primero, completa la serie de libertades particulares con la libertad política; como presupuesto, en el segundo, será completada únicamente por la futura, y hasta ahora sólo esperada, transformación socialista de la sociedad capitalista"⁷². En consecuencia, de las dos aportaciones del socialismo a la democracia, una tiene que ver con la participación real o efectiva del pueblo en la toma de decisiones y la otra se relaciona con el ideal de la igualdad económica y social que se haría realidad sólo hasta el momento en que el proletariado organizado como clase dominante centralizara en sus manos todos los instrumentos de producción. La conquista

de la democracia sería entonces, tal como se afirma en el Manifiesto, el punto de partida para construir una asociación en la cual el libre desenvolvimiento de cada uno sería la condición del libre desenvolvimiento de todos⁷³.

Nadie podría negar, sin faltar a la verdad, que el fantasma de la "verdadera democracia" contribuyó a definir en gran medida el rumbo del proyecto democrático. Gracias a la presión que han ejercido desde abajo no sólo el movimiento obrero sino en general todos los grupos sociales que han hecho suyo el ideal igualitario, actualmente se reconoce la importancia de la participación directa o indirecta del pueblo en los asuntos públicos y existe una mayor sensibilidad para procesar las crecientes demandas económicas y sociales. A la vista de esa presión, "la mano visible" del Estado se dio a la tarea de establecer límites a la libertad económica abusiva de los propietarios y la planificación democrática se ha convertido en una herramienta indispensable para corregir las injusticias y/o subsanar las deficiencias del funcionamiento "libre" del mercado. Por otra parte, la presencia de un ciudadano activo en las fábricas, escuelas y barrios, ha dado origen a multitud de organizaciones que actúan más allá del estrecho marco político-electoral. En este sentido, los mecanismos de consulta directa (el referéndum principalmente) si bien no son un sustituto del principio de representación política, se han convertido al menos en un valioso recurso que casi todos los gobiernos democráticos utilizan para conocer la opinión que tienen los ciudadanos sobre algún problema de interés general. En consecuencia, las democracias realmente existentes no son de ningún modo un

producto exclusivo de la tradición liberal y tampoco existe un sólo modelo que pueda servir para juzgarlas. Los diferentes proyectos democráticos, por el contrario, se parecen más bien a un campo de batalla en el cual se enfrentan diversos ideales y multitud de programas de acción que expresan la complejidad de las aspiraciones e intereses que existen en la sociedad. En todo caso, el denominador común de esos proyectos es el rechazo a la violencia como método para resolver los conflictos de intereses y las diferencias de opiniones. No obstante, a pesar de que actualmente se rinde culto a la democracia y en todas partes los "moralistas políticos" se muestran dispuestos a luchar por la paz, en realidad no han desaparecido las razones para justificar la violencia política y la guerra⁷⁴.

Después de la derrota de la Comuna de París, Carlos Marx escribió que la "única guerra justa de la historia" era la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores⁷⁵. Unos años más tarde, advirtió que la república democrática sería la última forma de Estado en la cual se ventilaría definitivamente "por la fuerza de las armas" la lucha de clases⁷⁶. La actitud revolucionaria de Marx ha suscitado desde entonces el escándalo de las buenas conciencias que no por ello han dejado de reaccionar violentamente cuando se trata de defender, no los principios o las exigencias de la razón, sino los intereses materiales que les permiten disfrutar de un lugar privilegiado en el orden económico y social existente. Hace poco menos de veinte años, en un ensayo hoy prácticamente olvidado, Carlos Pereyra señaló que "la violencia no es un producto circunstancial destinado a interrumpir sólo provisionalmente la vigencia de las

instituciones democráticas. sino que es el recurso último en el cual está dispuesta siempre a refugiarse la clase dominante"77. En estas condiciones, ante las previsibles acciones de resistencia de los "esclavizados" del mundo entero y ante el surgimiento de nuevos e insospechados puntos de tensión social. ¿quién podría afirmar con seguridad que la paz perpetua es algo más que un dulce sueño interrumpido frecuentemente por los horrores de la guerra?

- 1 "Utopia overturned" en *Dissent*, New York, Summer, 1990, p. 341.
- 2 "La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" en *Ensayos Políticos*, Tr. Ramón García, Barcelona, España, Ed. Península, 1988, p. 133.
- 3 Francis Fukuyama, "The end of History?" en *The National Interest*, No. 16, Washington, summer 1989, pp. 3-18.
- 4 Rodolfo Mondolfo, *Heráclito*, Textos y problemas de su interpretación, Tr. Oberdón Caletti, México, Ed. Siglo XXI, 1973, p. 36.
- 5 Cfr. Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 1990*, La Pobreza, New York, Oxford University Press, 1991; *Informe sobre el desarrollo mundial 1991*, La tarea acuciante del desarrollo, New York, Oxford University Press, 1991.
- 6 Octavio Paz, "El siglo XX: la experiencia de la libertad" en *Vuelta*, Año XIV, vol 14, No. 167, México, octubre de 1990, p. 9.
- 7 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Tr. Joaquín Abellán, Madrid, España, Ed. Tecnos, 1991, p. 14.
- 8 Platón, "Gorgias" en *Obras Completas*, Tr. María Araujo, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1981, p. 388.
- 9 Platón "La República", ob. cit., p. 676.
- 10 Platón, "La República", ob. cit., p. 685
- 11 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Tr. Angeles Carmona, Barcelona, España, Ed. Bruguera, 1978, p. 143.
- 12 Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil*, Tr. Manuel Sánchez, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 4.
- 13 Thomas Hobbes, ob. cit., p. 79.
- 14 Ibidem p. 102
- 15 Ibidem p. 141.
- 16 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Tr. Manuel García Morente y E. Miñana, Ed. Porrúa, 1977, p. 201.
- 17 Cfr. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Tr. Gabriel Franco, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 402.

- 18 Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la Historia*, Tr. Eugenio Imaz, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 40.
- 19 Immanuel Kant, "Comienzo presunto de la historia humana" en *Filosofía de la Historia*, Tr. Eugenio Imaz, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 89.
- 20 Immanuel Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en *Filosofía de la Historia*, Tr. Eugenio Imaz, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 106.
- 21 Immanuel Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", ob. cit., p. 113.
- 22 Immanuel Kant, *Antropología Práctica* (Según el manuscrito inédito de CC Mrogonius, fechado en 1785), Tr. Roberto Rodríguez Armayo, Madrid, España, Ed. Tecnos, 1990, p. 75.
- 23 Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", ob. cit., p. 48.
- 24 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p. 38.
- 25 Ibidem p. 15.
- 26 Ibidem p. 16.
- 27 Cfr. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Tr. José F. Fernández de Santillán, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- 28 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p.
- 29 Ibidem pp 18-19.
- 30 Ibidem pp. 19-20.
- 31 Ibidem p. 10.
- 32 Ibidem p. 40.
- 33 Ibidem p. 41.
- 34 Immanuel Kant, "idea de una historia universal en sentido cosmopolita", ob. cit., p. 53.
- 35 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p. 48.
- 36 Ibidem pp. 53-55.
- 37 Ibidem p. 46.
- 38 Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" en *¿Qué es la Ilustración?*, Tr. Agapito

- Maestre y José Romangosa, Madrid, España, Ed. Tecnos, 1989, p. 20.
- 39 Immanuel Kant. *Sobre la paz perpetua*, ob. cit., p. 43.
- 40 Immanuel Kant. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", ob. cit., p. 51.
- 41 Ibidem p. 58.
- 42 Norberto Bobbio. "¿Es una alternativa la no violencia?" en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Tr. Jorge Binhagi, Barcelona, España, Ed. Gedisa, 1982, p. 202.
- 43 Platón. "Protágoras" en *Obras Completas*. Tr. María Araujo, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1981, p. 167.
- 44 Aristóteles. "Política" en *Obras*. Tr. Francisco de P. Samaranch, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1982, p. 790.
- 45 Juan Jacobo Rousseau. *El contrato social*. México, Ed. Porrúa, 1979, p. 36.
- 46 Cfr. Aristóteles. "Constitución de Atenas", ob. cit., p. 1051.
- 47 Ibidem pp. 1055-1056.
- 48 Benjamin Constant. *Principios de Política*. Tr. Josefa Hernández, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1970, p. 55.
- 49 Alexis de Tocqueville. *La democracia en América*. Madrid, España, Ed. Sarpe, 1984, t. I, p. 201.
- 50 Alexis de Tocqueville. ob. cit., p. 253.
- 51 Ibidem p. 232.
- 52 John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. Tr. Josefa Sainz Pulido, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1971, pp. 18 y 22.
- 53 John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, ob. cit., p. 10.
- 54 Ibidem p. 99.
- 55 Benjamin Constant. *Principios de Política*, ob. cit. p. 14.
- 56 Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, ob. cit., p. 17.
- 57 John Stuart Mill. *Sobre la libertad*, ob. cit., p. 93.
- 58 Ibidem p. 53-54.
- 59 Ibidem pp. 28ss.
- 60 Ibidem p. 72.

- 61 Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*. 2: Los problemas clásicos. Tr. Santiago Sánchez. Madrid, España, Alianza Editorial, 1991. p. 360.
- 62 Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Tr. Jorge Binhagi, Barcelona, España, Ed. Gedisa, 1982. p. 19.
- 63 Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*. ob. cit., p. 468.
- 64 Federico Engels, Introducción de 1891 a "La guerra civil en Francia" en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, t. II, p. 199.
- 65 Carlos Marx, "La guerra civil en Francia", ob. cit., p. 241.
- 66 Ibidem p. 236.
- 67 Ibidem p. 237.
- 68 Federico Engels, Introducción de 1891 a "La guerra civil en Francia", ob. cit., p. 200.
- 69 Carlos Marx y Federico Engels, "Manifiesto del Partido Comunista" en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, t. I, pp. 129-130.
- 70 Ibidem p. 113.
- 71 Carlos Marx, "Crítica del Programa de Gotha" en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, t. III, p. 23.
- 72 Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, ob. cit., p. 94.
- 73 Carlos Marx y Federico Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", ob. cit., p. 130.
- 74 Refiriéndose a este complejo problema, que sin duda merece un tratamiento aparte, Norberto Bobbio afirmó: "lo que permite justificar la violencia en ciertas situaciones es la existencia de otra violencia, considerada originaria, cuya negación es posible sólo a través de una nueva violencia que se considera derivada. ¿Pero quién decide cuál es la violencia originaria y cuál la derivada? Este es el problema. Un problema al que nadie ha logrado dar solución porque la violencia originaria es siempre, para cada uno de los contendientes, la del otro". Cfr. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, ob. cit. pp. 191-192.
- 75 Carlos Marx, "La guerra civil en Francia", ob. cit., p. 252.
- 76 Carlos Marx, "Crítica del Programa de Gotha", ob. cit. p. 24.
- 77 Carlos Pereyra, *Política y violencia*. México, Testimonios del Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 6.

CONCLUSIONES

1. Una vez más, como en otras ocasiones a lo largo de la historia, ha sido anunciada la muerte de las utopías. Sus restos, según se dice, serán sepultados junto al cadáver del socialismo burocrático. Para que nadie lamente su repentino deceso, los antiutópicos se han encargado de mostrarnos la peligrosidad y el carácter perverso de aquellos que en algún momento creyeron en la posibilidad de construir el paraíso en este mundo. De acuerdo con esta lógica extraña, ahora resulta que los campos de concentración, los crímenes políticos, la intolerancia y el dogmatismo, son sólo algunas de las funestas consecuencias del quehacer de los utópicos. La reflexión sobre el poder, sin embargo, nos lleva a obtener conclusiones diferentes. En primer término, debemos reconocer que la amenaza totalitaria cobra fuerza sobre todo en aquellos países que no cuentan con tradiciones sociales, leyes e instituciones que permitan establecer límites al ejercicio del poder. En este sentido, la democracia es el mejor remedio encontrado hasta ahora para evitar que los gobernantes se conviertan en déspotas que utilizan el disfraz de la utopía para ocultar sus verdaderos propósitos de dominio. En un régimen democrático debe garantizarse la participación directa o indirecta del pueblo en los asuntos públicos, la sustitución de la ley del más fuerte por el imperio de la ley, la división y equilibrio de poderes, el

establecimiento de mecanismos claros y confiables para cambiar sin violencia a los gobernantes, el respeto a las minorías y la consolidación de espacios sociales e institucionales en donde se expresen todas las opiniones en un ambiente de tolerancia y respeto. La defensa de la libertad de pensar, opinar, discutir y disentir, es la mejor garantía contra el dogmatismo y la intolerancia. En segundo lugar, El reconocimiento de la importancia de la libertad política no significa que debemos bajar la guardia ante las terribles desigualdades económicas y sociales. El socialismo burocrático ha muerto pero no hay razón para pensar que se debe sepultar junto a su cadáver la esperanza de construir un orden social, político y amoroso que no esté fundado exclusivamente en los criterios mercantiles de la sociedad burguesa. En estas condiciones, hoy más que nunca es necesario rescatar el método de la duda absoluta propuesto por Fourier y apelar a la vocación utópica que todos llevamos en nuestro interior. Aceptar la muerte de las utopías sería tanto como resignarse a vivir en un mundo sin ideales entregado a la autocomplaciente búsqueda de la felicidad en el consumo. En el "mundo feliz" que los neoconservadores proponen, la abundancia de bienes, el placer y el tiempo libre indispensable para ilustrarse, seguirán siendo patrimonio de unos cuantos. En este sentido, no es extraño que el Banco Mundial, en su informe sobre el desarrollo mundial de 1990, recomiende a todos los países impulsar un modelo de crecimiento económico que garantice el uso intensivo del bien que los pobres poseen en mayor abundancia: su fuerza de trabajo. Así pues, hay que aplicar la duda a la

civilización, dudar de su necesidad, de su excelencia y de su existencia.

2. La dimensión utópica del socialismo fue siempre relegada a un segundo plano debido a un excesivo respeto por la opinión de los autores clásicos. A partir de la segunda mitad del siglo pasado, los términos 'utopía' y 'utópico' adquirieron una connotación peyorativa y se utilizaron frecuentemente para descalificar en nombre de la 'ciencia' a los adversarios políticos. En su Discurso ante la tumba de Marx, Federico Engels contribuyó a reforzar esta tendencia al defender el carácter científico y revolucionario de la obra de su gran amigo. Sin embargo, las investigaciones que Marx realizó sobre las leyes y tendencias que en la producción capitalista "actúan y se imponen con férrea necesidad", nunca fueron suficientes para demostrar "científicamente" la necesidad de la revolución proletaria. Por otra parte, ante la ausencia de un horizonte utópico claramente definido, la "iniciativa histórica" de los sepultureros del capitalismo perdió por completo el rumbo en el momento crucial del parto revolucionario. La nueva sociedad que se estaba gestando en las entrañas de la vieja, nació prematuramente con el rostro autoritario y el espíritu dogmático de los burócratas del Partido. Los obreros, escribió el Marx científico, no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente "dar rienda suelta" a los elementos que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. No obstante, el discurso utópico subterráneo de Marx apunta en otra dirección: la iniciativa social de la clase obrera fue enriquecida con multitud de imágenes de lo que Marx hubiera deseado que fuese real. Podemos encontrar estas imágenes lo mismo

en sus escritos juveniles que en sus obras de madurez. Si en 1844, en los Manuscritos leemos que el comunismo es "la superación positiva de toda enajenación", en 1875, en la Crítica del Programa de Gotha, se afirma que en la fase superior de la sociedad comunista desaparecería la "subordinación esclavizadora" de los individuos a la división del trabajo y con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. Si en 1844, en la misma obra, Marx denunció el dominio que ejerce el mundo de los objetos sobre sus creadores, en 1867, en el primer tomo de El Capital, se entregó a la tarea de revelar el secreto del fetichismo de la mercancía e imaginó una sociedad en la cual los hombres trabajarían con medios colectivos de trabajo controlando conscientemente el proceso material de producción. Estas y otras imágenes, distribuidas a lo largo de toda su obra, muestran el carácter utópico del pensamiento de Marx negado durante décadas por la ortodoxia marxista.

Los ideales que en su momento dieron vida al proyecto socialista de Marx, estaban indisolublemente ligados a la profecía del cambio revolucionario. Actualmente, pocos son los que se atreven a defender la desacreditada tesis de la "misión histórica" del proletariado. En este sentido, la labor de rescatar los "ideales originales" del socialismo, debe acompañarse con la búsqueda de otros ideales de transformación social acordes con la diversidad de las contradicciones que se observan en la sociedad contemporánea. Si la izquierda -o lo que queda de ella- quiere recuperar su perfil como alternativa de cambio, debe retomar la senda del activismo utópico y debe también aprender a vivir sin el peso de la profecía

revolucionaria, lo cual no significa cruzarse de brazos frente a la violencia que despliegan las clases dominantes cuando son amenazados sus intereses.

3. En la historia de la filosofía política, los pensadores realistas han investigado sobre todo los factores que predisponen a los hombres a la enemistad y a la guerra. En la antigüedad, Trasímaco y Calicles se burlaron de las buenas intenciones de Sócrates y apelando a la "realidad" intentaron trastocar sus valores. En el Renacimiento, Maquiavelo prefirió investigar la "verdad real o efectiva" de la materia y rechazó los delirios de la imaginación. En el siglo XVII, Tomás Hobbes se propuso abordar el problema de la naturaleza humana y encontró que el único medio para dar fin a la guerra de todos contra todos era el establecimiento de un poder absoluto e ilimitado: Kant, por su parte, intentó llevar a cabo en el siglo XVIII una tarea aparentemente imposible: armonizar el realismo y las proyecciones utópicas. En este sentido, el gran mérito de Kant consiste en haber puesto de manifiesto que el mundo de los ideales también forma parte del mundo real. Doscientos años más tarde, aún seguimos perplejos frente a la fecundidad de sus extrañas paradojas. El establecimiento de la paz es una exigencia de la razón y, no obstante, la guerra es el motor que impulsa el progreso natural, moral y cultural del género humano. El moralista político es astuto como las serpientes y, no obstante, la dimensión moral de la política le exige que sea también cándido como las palomas. El intelectual desea hacerse agradable a los ojos del príncipe en turno y, no obstante, la posesión del poder daña inevitablemente el "libre juicio" de la razón. Como

buen utópico. Kant era optimista y por ello pensaba que la guerra, gracias a la ilustración, se tornaría cada vez más humana, luego menos frecuente y, por último, desaparecería como guerra agresiva en el momento en que cada Estado adoptara internamente una constitución política fundada en auténticos principios de derecho, y cuando los conflictos entre las naciones se resolvieran en el seno de una gran federación de Estados. Sólo entonces la "paz perpetua" dejaría de ser un motivo de burla para los taberneros y un objeto de especulación para los filósofos. Evidentemente la historia -sobre todo la de este último siglo- no ofrece ningún indicio que nos haga suponer que las proyecciones utópicas de Kant se realizarán en el futuro. A juzgar por los innumerables conflictos bélicos que actualmente existen en el mundo, el género humano continuará viajando durante algún tiempo más en el incómodo "carromato del instinto".

4. Sobre todo a partir del proceso que culminó con la desintegración de la Unión Soviética, se puso de moda hablar del triunfo de la "democracia liberal" e incluso un empleado del gobierno norteamericano, apoyado por un impresionante aparato publicitario, se atrevió a proclamar el "fin de la historia". La guerra fría había terminado y nada más natural que comenzara a difundirse la versión de los supuestos vencedores. Las manifestaciones de entusiasmo fueron acompañadas con una fuerte dosis de anticomunismo visceral. Con el juicio de la historia aparentemente a su favor, los celosos defensores de la libertad se lanzaron intransigentemente contra los desalentados y ahora desarmados profetas de la justicia. No obstante, a pesar de su anunciada derrota, resulta innegable que los movimientos

socialistas y comunistas, si bien fracasaron en su intento de crear un mundo completamente nuevo, contribuyeron a definir el perfil de las instituciones políticas occidentales y dejaron una profunda huella en el ámbito de la actividad económica. Actualmente, gracias a su actitud contestataria, el horizonte de la democracia es más amplio y en todos los países del mundo existe una mayor disposición para combatir las desigualdades sociales que genera el libre juego de las fuerzas del mercado. En consecuencia, la democracia no es un producto exclusivo de la tradición liberal. En ella se enfrentan diversos ideales y multitud de programas de acción que expresan la complejidad de las aspiraciones e intereses que existen en la sociedad. En este sentido, el gran reto de nuestro tiempo consiste en construir una sociedad en la cual la defensa de la libertad no signifique renunciar a la indispensable lucha en favor de la justicia. El éxito o el fracaso de una empresa como esta, depende en gran medida de nuestra capacidad para cumplir y hacer cumplir las reglas del juego democrático sin recurrir a la violencia ni siquiera como último recurso. La tarea, sin embargo, no es sencilla, sobre todo en aquellos países en donde las injusticias sociales acumuladas durante siglos y la ausencia de tradiciones democráticas, despiertan la tentación de los impacientes de izquierda y estimulan la vocación autoritaria de la derecha.

B I B L I O G R A F I A

- Anderson, Perry. "Norberto Bobbio y la democracia moderna" en *Nexos*. Año XI. Vol 11. No. 122, México, febrero de 1988, pp. 49-56.
- Aristóteles. *Obras*. Tr. Francisco de P. Samaranck. Madrid, España, Ed. Aguilar, 1982.
- Banco Mundial. *Informe sobre el desarrollo mundial 1990*. La Pobreza, New York, Oxford University Press, 1990.
- Banco Mundial. *Informe sobre el desarrollo mundial 1991*. La tarea acuciante del desarrollo. New York, Oxford University Press, 1991.
- Bartra, Roger. "¿Es necesaria la izquierda?" en *La Jornada Semanal*. Nueva época, No. 178. México, 8 de noviembre de 1992, pp. 16-22.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza* (3 vols). Tr. Felipe González Vicen, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1979.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Tr. José F. Fernández de Santillán. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1986
- *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Tr. José F. Fernández de Santillán. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- *Liberalismo y democracia*. Tr. José F. Fernández de Santillán, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Tr. Jorge Binaghi, Barcelona, España, Ed. Gedisa, 1982.
- *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México, Editado por la Universidad Autónoma de Puebla, 1978.
- *Igualdad y Libertad*. Tr. Pedro Arangón Rincón, Barcelona, España, Ediciones Paidós, ICE/UAB, 1993.
- "Si cede la ley" en *Nexos*. Año XII, vol. 12, No. 140, Agosto de 1989, pp. 7-8.
- "Mas iguales o más libres" en *Nexos*, Año X, vol. 10, No. 115, México, julio de 1987, pp. 11-14.

- "¿Por qué somos reformistas?" en *Nexos*. Año X. vol. 10. no. 112. México. abril de 1987. pp. 43-49.
- "La izquierda del año dos mil" en *Examen*. Año I. No. 9. México febrero de 1990. pp. 3-6.
- "Utopia overturned" en *Dissent*. New York. Summer 1990. pp. 339-341.
- Böetie. Etienne de la. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Tr. José María Hernández. Madrid, España: Ed. Tecnos. 1986.
- Bovero. Michelangelo "Un proyecto de izquierda" en *Nexos*. Año XI. Vol. 11. No. 128. México. agosto de 1988. pp. 5-7.
- "¿Aún tiene sentido la oposición derecha-izquierda?" en *Perfil de La Jornada*. México. 4 de junio de 1993. pp. V-VI.
- Bubber. Martín. *Caminos de utopía*. Tr. J. Rovira Armengol. México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1987.
- Cardoza y Aragón. Luis. "Marx, atisbos sobre su obra" en *Dialéctica*. Año VIII. Núms. 14-15. Universidad Autónoma de Puebla. Diciembre de 1983-marzo de 1984. pp. 7-13.
- Castañeda. Jorge G. *La utopía desarmada*. México. Ed. Joaquín Mortiz. 1993.
- Ceballos Garibay. Hector. "Decálogo para la izquierda de fin de siglo" en *La Jornada Semanal*, nueva época. No. 178. México. 8 de noviembre de 1992. pp. 14-15.
- Cerutti Guldberg, Horacio. "Utopía y América Latina" en *Utopías*. No. 2. México. mayo-junio de 1989. pp. 6-12
- Constant. Benjamín. *Principios de política*. Tr. Josefa Hernández. Madrid, España. Ed. Aguilar. 1970.
- Davis J. C. *Utopía y la sociedad ideal*. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700. Tr. Juan José Utrilla. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1985.
- Duvos. René. *Los sueños de la razón*. Ciencia y utopías. Tr. Juan Almela. México Ed. Fondo de Cultura Económica. 1976.
- Fourier. Charles. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Tr. Menene Grass. Madrid. España. Ed. Taurus. 1973.
- *El nuevo mundo industrial y societario*. Tr. Aurelio Garzón. México. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1989.
- *Nuevo mundo amoroso*. Tr. Daniel de la Iglesia. Madrid, España. Ed. Espiral/Fundamentos. 1975.

- Fuentes, Carlos. "La situación mundial y la democracia. Los problemas del nuevo orden mundial" en *Nexos*. Año 15, vol. 15. No. 171. México, marzo de 1992. pp. 27-35.
- Fukuyama, Francis. "The end of History?" en *The National Interest*, No. 16. Washington, Summer 1989. pp. 3-18.
- *El fin de la historia y el último hombre*. Tr. P. Elías, México. Ed. Planeta. 1992.
- Gilly, Adolfo. "1989" en *Nexos*. Año 14. Vol. 14. No. 167. México, noviembre de 1991. pp. 51-59.
- Habermas, Jürgen. *Ensayos políticos*. Tr. Ramón García Cotarelo, Barcelona España, Ed. Península. 1988.
- *Teoría y Praxis*. Estudios de filosofía social. Tr. Salvador Mas. Madrid España, Ed. Tecnos. 1990.
- Havel, Vaclav. "Ser Presidente" en *Vuelta*. Año XV: vol 15. No. 178. México, septiembre de 1991. pp. 15-17.
- Entrevista concedida a *La Jornada*. México, 16 de agosto de 1990.
- Hobbes, Thomás. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Tr. Manuel Sánchez. México, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1984.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Koces. México, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1974.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Tr. Eugenio Imaz. México, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1979.
- *Sobre la paz perpetua*. Tr. Joaquín Abellán. Madrid, España, Ed. Tecnos, 1991.
- *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de CC Mrongonius, fechado en 1785). Tr. Roberto Rodríguez Armayo, Madrid, España, Ed. Tecnos, 1990.
- "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" en *¿Qué es la Ilustración?* Tr. Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid, España, Ed. Tecnos, 1989.
- *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Manuel García Morente y Manuel Fernández. México, Ed. Porrúa. 1979.
- *Crítica de la Razón Práctica*. Tr. Manuel García Morente y E. Miñana. México, Ed. Porrúa. 1977.

- Kornai, Janos. "¿Es reformable el socialismo?" en *Vuelta*. Año XIV, vol. 14, No. 109. México, diciembre de 1990, pp. 11-18.
- Krauze, Enrique. *Por una democracia sin adjetivos*. México, Ed. Joaquín Mortiz/Planeta, 1986.
- *Textos heréticos*. México, Ed. Grijalbo, 1992.
- Lasky, Melvin J. *Utopía y revolución*. Tr. Juan José Utrilla. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Tr. Amando Lázaro. México, Ed. Aguilar, 1983.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Tr. Angeles Cardona. Barcelona España, Ed. Bruguera, 1978.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. Tr. Salvador Echavarría. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Manuel, Frank E. *Utopías y pensamiento utópico*. Tr. Magda Mora. Madrid, España, Ed. Espasa-Calpe, 1982.
- Marín, Louis. *Utópicas: juegos de espacios*. Tr. René Palacios. México, Ed. Siglo XXI, 1976.
- Marx-Engels. *Obras Escogidas* (3 vols.). Moscú, Editorial Progreso.
- *La ideología alemana*. Tr. Wenceslao Roces. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.
- Marx, Carlos. *El Capital*. Crítica de la Economía Política (3 vols.) Tr. Wenceslao Roces. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1974.
- *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Tr. Wenceslao Roces. México, Ed. Grijalbo, 1975.
- *Miseria de la filosofía*. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- Merquior, José Guilherme. "Defensa de Bobbio" en *Nexos*. Año XI, Vol 11, No. 130. México, octubre de 1988, pp. 31-44.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito*. Textos y problemas de su interpretación. Tr. Oberdón Caletti. México, Ed. Siglo XXI, 1973.
- Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Tr. Agustín Millares y Agustín Mateos. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1984.

- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Tr. Rolando Tamayo, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Orwell, George. 1984. Tr. Rafael Vázquez Zamora, Barcelona España, Ed. Destino, 1966.
- Paz Octavio. "La otra voz: poesía y fin de siglo" en *Vuelta*. Año XIV, vol. 14, No. 168, México, noviembre de 1990, pp. 13-17.
- "La democracia: lo absoluto y lo relativo" en *Vuelta*. Año XVI, vol 16, No. 184, México, marzo de 1992, pp. 9-14
- "El siglo XX: la experiencia de la libertad" en *Vuelta*. Año XIV, vol 14, No. 167, México, octubre de 1990, pp. 8-9.
- "América en plural y en singular. I: El baile de los enmascarados" (entrevista con Sergio Marras) en *Vuelta*. Año XVII, vol. 17, No. 194, México, enero de 1993, pp. 11-16.
- "América en plural y en singular". II: Los nacionalismos y otros bemoles" (entrevista con Sergio Marras). en *Vuelta*. Año XVII, vol. 17, No 195, México, febrero de 1993, pp. 26-30.
- *Pequeña crónica de grandes días*. México, Ed. Fondo de Cultura, 1991.
- Pereyra, Carlos. *Política y violencia*. México, Testimonios del Fondo de Cultura Económica, 1974.
- *Configuraciones: Teoría e Historia*. México, Ed. Edicol, 1979.
- *Sobre la democracia*. México, Ed. Cal y Arena, 1990.
- Platón. *Obras Completas*. Tr. María Araujo, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1981.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Tr. Eduardo Loedel, Buenos Aires, Argentina, Ed. Paidós, 1957.
- *La miseria del historicismo*. Tr. Pedro Schwartz, Madrid, España, Alianza Editorial, 1992.
- "Un repaso a mi teoría de la democracia" en *Vuelta*. Año XII, vol. 12, No. 143, México, octubre de 1988, pp. 11-15.
- Ramírez, Sergio. "Nicaragua: confesión de amor" en *Nexos*. Año 13, vol XIII, No. 152, México, agosto de 1990, pp. 29-48

- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Tr. María González. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Rougier, Luis. *Del paraíso a la utopía*. Tr. Oscar Barahona Uxoá Doyhamboure. México. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1984
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*. México. Ed. Porrúa, 1979.
- *Las enseñanzas del paseante solitario*. Tr. Mauro Armíño. Madrid, España. Alianza Editorial, 1979.
- Rubel, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista* (2 vols.) Tr. Marta Roizman. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores, 1974.
- Sánchez Susarrey Jaime. "El porvenir de la izquierda en México" en *Vuelta*. Año XVI, vol. 16. No. 192. México, noviembre de 1992, pp. 24-29.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México. Serie Popular ERA, 1975.
- "Marxismo y socialismo hoy" en *Nexos*. Año XI, Vol 11, No. 126, México, junio de 1988, pp. 39-45.
- "La utopía de Don Quijote" en *La Jornada Semanal*. Nueva época, No. 76. México. 26 de noviembre de 1990, pp. 21-27.
- "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda" en *Dialéctica*, Nueva época, Año 16, Núms 23-24, Universidad Autónoma de Puebla. Invierno de 1992-Primavera de 1993, pp. 61-76.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo*. Tr. Santiago Sánchez González, Madrid, España, Alianza Editorial, 1988.
- *Teoría de la democracia. II. Los problemas clásicos*. Tr. Santiago Sánchez González, Madrid, España, Alianza Editorial 1988.
- *La democracia después del comunismo*. Tr. María Luz Morán, Madrid, España, Alianza Editorial, 1993.
- Savater, Fernando. *Panfleto contra el todo*. Madrid, España, Alianza Editorial, 1985.
- *Perdonadme ortodoxos*. Madrid, España, Alianza Editorial, 1986.

- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Tr. Gabriel Franco. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Stuart Mill, John. *Sobre la libertad*. Tr. Josefa Sainz Pulido. Madrid, España, Ed. Aguilar, 1971.
- *El utilitarismo*. Tr. Ramón Castilla. Buenos Aires, Argentina, Ed. Aguilar, 1974.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América* (2 vols.). Madrid, España, Ed. Sarpe, 1984.
- Vargas Llosa, Mario. "Karl Popper al día" en *Vuelta*. Año XVI, vol. 16, No. 184, México, marzo de 1992, pp. 24-33.
- Vargas Lozano, Gabriel. "¿Es aún posible el socialismo?" en *Dialéctica*. Año 16, Núms. 23-24. Universidad Autónoma de Puebla. Invierno de 1992-Primavera de 1993, pp. 93-117.
- Villoro, Luis. "Después del 'socialismo científico'" en *Dialéctica*. Año 16, Núms. 23-24. Universidad Autónoma de Puebla. Invierno de 1992-Primavera de 1993, pp. 55-60.