

Francis Fukuyama

El fin de la Historia y el último hombre

La interpretación más audaz y brillante
de la historia presente y futura
de la Humanidad.



Planeta



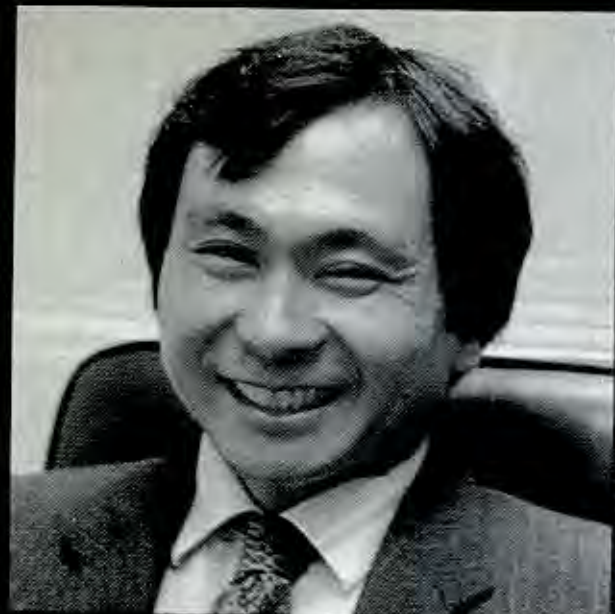


Foto Miguel Platón

Francis Fukuyama, nacido en Chicago en 1952, se formó en las universidades de Harvard y Yale, es doctor en Filosofía y Letras, y ha sido director adjunto de planificación política en el Departamento de Estado. Ahora es asesor residente de la Corporación Rand, en Washington, D.C. Está casado y tiene dos hijos.

Francis Fukuyama

*El fin de la Historia
y el último hombre*

Traducción de
P. Elías

Documento/306

Francis Fukuyama
El fin de la Historia y el último hombre

Planeta

81231

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
BIBLIOTECA DE ECONOMÍA Y SOCIOLOGÍA

1993

COLECCION DOCUMENTO

Dirección: Rafael Borrás Betriu

Consejo de Redacción: María Teresa Arbó,

Cristina Pagés, Marcel Plans y Carlos Pujol

Título original: The end of History and the last man

- Francis Fukuyama, 1992
- por la traducción, P. Elías, 1992
- Editorial Planeta, S. A., 1992

Córcoba, 273-279, 08008 Barcelona (España)

Diseño colección y cubierta de Hans Romberg
Ilustración cubierta: dibujo de Leonardo da Vinci.
Windsor, Royal Library

Segunda reimpresión (Colombia): enero de 1993

Planeta Colombiana Editorial S. A.

Depósito Legal: B. 7.335-1992

ISBN 84-320-5954-4

ISBN 0-02-910975-2 editor The Free Press,

Nueva York, edición original

Composición: Farras (Aster, 9,5/10,5)

Edición especial para: Ecuador - Colombia y Venezuela

Impreso en Colombia

A Julia y David

Índice

<i>Agradecimientos</i>	9
<i>A modo de introducción</i>	11
Parte primera	
UNA VIEJA PREGUNTA FORMULADA DE NUEVO	27
1. Nuestro pesimismo	29
2. La debilidad de los Estados fuertes (I)	42
3. La debilidad de los Estados fuertes (II) o comiando ananás en la Luna	55
4. La revolución liberal mundial	75
Parte II	
LA VEJEZ DE LA HUMANIDAD	91
5. La idea de una Historia universal	93
6. El mecanismo del deseo	115
7. No hay bárbaros a las puertas	131
8. La acumulación sin fin	140
9. La victoria del vídeo	150
10. En la tierra de la educación	165
11. La respuesta a la vieja pregunta	187
12. No hay democracia sin demócratas	193
Parte III	
LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO	205
13. Al comienzo, el combate a muerte por el prestigio	207
14. El primer hombre	219
15. Unas vacaciones en Bulgaria	231
16. La bestia de las mejillas sonrosadas	241
17. Apogeo y ocaso del «thymos»	253

18. Señorío y servidumbre	267
19. El Estado universal y homogéneo	276

Parte IV

SALTANDO POR ENCIMA DE RODAS	287
20. El más frío de todos los monstruos fríos	289
21. El origen «thymótico» del trabajo	305
22. Imperios de resentimiento, imperios de deferen- cencia	321
23. La irrealidad del «realismo»	333
24. El poder de los sin poder	344
25. Los intereses nacionales	361
26. Hacia una unión pacífica	374

Parte V

EL ÚLTIMO HOMBRE	385
27. En el reino de la libertad	387
28. Hombres sin pecho	402
29. Libres y desiguales	418
30. Derechos perfectos y deberes imperfectos	428
31. Las inmensas guerras del espíritu	435

Bibliografía	449
Índice onomástico y de materias	463

AGRADECIMIENTOS

El *Fin de la Historia* nunca habría existido, ni como artículo ni como el presente libro, sin la invitación a dar una conferencia con este título, durante el año académico de 1988-1989, formulada por los profesores Nathan Tarcov y Allan Bloom, del Centro John M. Olin para la Investigación de la Teoría y la Práctica de la Democracia, de la Universidad de Chicago. Ambos han sido amigos y maestros de los que he aprendido muchísimo a lo largo de los años, empezando con la filosofía política, pero sin limitarse a ella. La conferencia se convirtió en un artículo bien conocido, debido en gran medida a los esfuerzos de Owen Harries, director de la revista *The National Interest*, y al trabajo del reducido personal de la misma. Erwin Glikes, de la Free Press y Andrew Franklin, de Hamish Hamilton, me incitaron de modo decisivo a pasar del artículo al libro, y me ayudaron a preparar el original definitivo.

El presente volumen se ha beneficiado enormemente de las conversaciones y lecturas de numerosos amigos y colegas. Especial importancia entre ellos tiene Abram Shulsky, que encontrará destacadas aquí muchas de sus ideas y percepciones. Quisiera expresar especialmente mi agradecimiento a Irving Kristol, David Epstein, Alvin Bernstein, Henry Higuera, Yoshihisa Komori, Yoshio Fukuyama y George Holmgren, todos los cuales leyeron y comentaron el manuscrito. Además, quisiera dar las gracias a las numerosas personas —a algunas de las cuales conozco y a otras no— que comentaron algunos de los aspectos de la presente tesis cuando se presentó en diversos seminarios y conferencias en Estados Unidos y en el extranjero.

James Thomson, presidente de la RAND Corporation, tuvo la gentileza de proporcionarme un despacho mientras redactaba este libro. Gary y Linda Armstrong encontraron tiempo, mientras escribían sus propias disertaciones, para ayudarme en la recopilación de material de investigación y me ofrecieron sus valiosos comentarios sobre numerosos temas que surgieron en

el curso de mi trabajo de redacción. Rosalie Fonoroff me ayudó en la corrección de pruebas. En lugar del convencional agradecimiento a una mecanógrafa por preparar el original, acaso debería señalar a los diseñadores del microprocesador Intel 80386.

Muy importante fue mi esposa, Laura, que me alentó a escribir tanto el artículo original como el presente libro, y que me apoyó durante las críticas y la controversia que siguieron a la publicación del primero. Ha sido una lectora cuidadosa del original y ha colaborado de muchas maneras a su forma y contenido finales. Mi hija Julia y mi hijo David, el último de los cuales decidió nacer mientras yo escribía el libro, me ayudaron sencillamente estando ahí.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Los distantes orígenes de este libro se encuentran en un artículo titulado «¿El fin de la Historia?», que escribí para la revista *The National Interest* en el verano de 1989.¹ En él argumentaba que un notable consenso respecto a la legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno había surgido en el mundo, durante los años anteriores, al ir venciendo a ideologías rivales, como la monarquía hereditaria, el fascismo y, más recientemente, el comunismo. Más que esto, sin embargo, argüía que la democracia liberal podía constituir «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad», la «forma final de gobierno», y que como tal marcaría «el fin de la historia». Es decir, que mientras las anteriores formas de gobierno se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia liberal estaba libre de estas contradicciones internas fundamentales. Esto no quería decir que las democracias estables de hoy, como las de Estados Unidos, Francia o Suiza, no contuvieran injusticias o serios problemas sociales. Pero esos problemas se debían a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna, más que a una falla de los principios mismos. Si bien algunos países actuales pueden no alcanzar una democracia liberal estable, y otros pueden recaer en formas más primitivas de gobierno, como la teocracia o la dictadura militar, no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal.

El artículo original provocó una cantidad extraordinaria de comentarios y controversias, primero en Estados Unidos y luego en países tan distintos como Inglaterra, Francia, Ita-

1. «The End of History?» *The National Interest*, 16 (verano de 1989), pp. 3-18.

lia, la Unión Soviética, Brasil, la República Sudafricana, Japón y Corea del Sur. La crítica adoptó todas las formas imaginables, algunas basadas sencillamente en una mala interpretación de mi propósito original, y otras penetrando con mayor perspicacia en el meollo de mi argumentación.² Muchos quedaron confundidos, ante todo, por mi utilización de la palabra «historia». Entendiendo la historia en el sentido convencional de sucesión de acontecimientos, hubo quienes señalaron la caída del muro de Berlín, la represión de los comunistas chinos en la plaza de Tiananmen y la invasión iraquí de Kuwait como pruebas de que la «historia continúa» y consideraron que esto demostraba *ipso facto* mi equivocación.

Pero lo que yo sugería que había llegado a su fin no era la sucesión de acontecimientos, incluso de grandes y graves acontecimientos, sino «la historia», es decir, la historia entendida —tomando en consideración la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos— como un proceso único, evolutivo, coherente. Esta manera de entender la historia está estrechamente relacionada con el gran filósofo alemán G. W. F. Hegel y se convirtió en parte de nuestra atmósfera intelectual cotidiana gracias a Karl Marx, que tomó de Hegel esta concepción de la historia, y está implícita en nuestro empleo de palabras como «primitivo» o «avanzado», «tradicional» o «moderno», al referirnos a distintos tipos de sociedades humanas. Para ambos pensadores había un desarrollo coherente de las sociedades humanas desde las simples sociedades tribales basadas en la esclavitud y la agricultura de subsistencia, a través de varias teocracias, monarquías y aristocracias feudales, hasta la moderna democracia liberal y el capitalismo motivado tecnológicamente. Este proceso evolutivo no era ni casual ni ininteligible, aunque no siguiera una línea recta, e incluso cabe discutir si el hombre era más feliz o vivía mejor como resultado del «progreso» histórico.

Tanto Hegel como Marx creían que la evolución de las sociedades humanas no era infinita, sino que acabaría cuando la humanidad hubiese alcanzado una forma de sociedad que satisficiera sus anhelos más profundos y fundamentales/

2. Para una primera contestación a algunas de esas críticas, véase mi «Respuesta a mis críticos», *The National Interest*, 18 (invierno de 1989-1990), pp. 21-28.

Ambos pensadores, pues, postulaban un «fin de la historia»; para Hegel era el estado liberal, mientras que para Marx era una sociedad comunista. Esto no significaba que el ciclo natural de nacimiento, vida y muerte llegara a su fin, ni que ya no hubieran de ocurrir acontecimientos importantes o que dejaran de publicarse los periódicos que informaban sobre ellos. Significaba, más bien, que no habría nuevos progresos en el desarrollo de los principios e instituciones subyacentes, porque todos los problemas realmente cruciales habrían sido resueltos.

El presente libro no es una repetición de mi artículo original, ni trata de continuar la discusión con los numerosos críticos y comentaristas de dicho artículo. Tampoco es un estudio sobre el final de la guerra fría ni de ningún otro aspecto importante de la política contemporánea. Aunque el libro esté influido por recientes acontecimientos mundiales, su tema vuelve a una cuestión muy vieja: si al final del siglo xx tiene sentido que hablemos de nuevo de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. La respuesta a la que llegó es afirmativa, y esto por dos distintas razones. Una se relaciona con la economía y la otra con la que se llamó la «lucha por el reconocimiento».

Desde luego no basta con apelar a la autoridad de Hegel, Marx o cualquiera de sus seguidores contemporáneos para establecer la validez de una historia orientada. En el siglo y medio transcurrido desde que escribieron, su legado intelectual ha sido asediado sin tregua por todos lados. Los pensadores más profundos del siglo xx han atacado la idea de que la historia sea un proceso coherente e inteligible y hasta han negado la posibilidad de que cualquier aspecto de la vida humana sea filosóficamente inteligible. En Occidente nos hemos vuelto enteramente pesimistas acerca de la posibilidad de un progreso general en las instituciones democráticas. Este profundo pesimismo no es accidental, sino que ha surgido de los acontecimientos, verdaderamente terribles, de la primera mitad de nuestro siglo: dos destructoras guerras mundiales, el ascenso de ideologías totalitarias y el empleo de la ciencia contra el hombre con el armamento atómico y la destrucción del medio ambiente. La experiencia de las víctimas de este siglo de violencia política —desde los supervivientes del hitlerismo y el estalinismo a las víctimas de Pol Pot— parece negar que exista algo que pueda llamarse pro-

greso histórico. Nos hemos acostumbrado tanto a suponer que el futuro contendrá malas noticias respecto a la seguridad y salud de las prácticas políticas decentes, liberales, democráticas, que nos es difícil darnos cuenta de las buenas noticias cuando las hay.

Pero, con todo, ha habido buenas noticias. Lo más notable del último cuarto de siglo ha sido la revelación de la enorme debilidad en el centro de las que parecían ser las más poderosas dictaduras del mundo, tanto si eran del tipo militar-autoritario de derechas, como del tipo comunista-totalitario de izquierdas. Desde América Latina a Europa del Este, desde la Unión Soviética a Oriente Medio y Asia, en las últimas dos décadas han ido cayendo los gobiernos fuertes. Y si bien no siempre han dejado paso a democracias liberales estables, la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta. Además, los principios liberales en economía —el «mercado libre»— se han extendido y han conseguido producir niveles sin precedentes de prosperidad material, lo mismo en países industrialmente desarrollados que en países que al terminar la segunda guerra mundial formaban parte del Tercer Mundo. Una revolución liberal en economía ha precedido a veces y a veces ha seguido la marcha hacia la libertad política en todo el mundo.

Todo esto, tan diferente de la terrible historia de la primera mitad del siglo, cuando los gobiernos totalitarios de derechas y de izquierdas estaban avanzando, sugiere la necesidad de volver a examinar la cuestión de si existe algún vínculo subyacente que una todos esos acontecimientos o si son simples ejemplos accidentales de buena suerte. Al plantear de nuevo la cuestión de si existe algo así como una historia universal de la humanidad, reanudo una discusión que se inició a comienzos del siglo XIX pero que se había abandonado —más o menos— en nuestro tiempo; debido a la enormidad de los acontecimientos que la humanidad ha experimentado desde entonces. Aunque aprovecharé las ideas de filósofos como Kant y Hegel, que trataron antes de esta cuestión, confío en que los argumentos que presento en este libro se valdrán por sí mismos...

Este libro presenta, sin falsa modestia, no uno, sino dos intentos distintos de esbozar una historia universal. Después de establecer en la primera parte las razones para plantear de nuevo la posibilidad de una historia universal, propongo,

en la segunda parte, una respuesta inicial al tratar de emplear la ciencia natural moderna como un regulador o un mecanismo para explicar el carácter orientador y coherente de la historia. La ciencia natural moderna es un punto de partida adecuado porque constituye la única actividad social importante que, por consenso común, es a la vez acumulativa y orientadora, incluso si su impacto final en la felicidad humana resulta ambiguo. La gradual conquista de la naturaleza, posible gracias al desarrollo del método científico en los siglos XVI y XVII, ha continuado de acuerdo con ciertas reglas concretas establecidas no por el hombre, sino por la naturaleza y sus leyes.

El desarrollo de la ciencia natural moderna ha tenido un efecto uniforme en todas las sociedades que lo han experimentado, y ello por dos razones. En primer lugar, la tecnología confiere una ventaja militar decisiva a los países que la poseen, y dada la permanente posibilidad de guerra en el sistema internacional de Estados, ningún Estado que aprecie su independencia puede ignorar la necesidad de una modernización defensiva. En segundo lugar, la ciencia natural moderna establece un horizonte uniforme de posibilidades de producción económica. La tecnología hace posible la acumulación ilimitada de riqueza, y con ello la satisfacción de una serie siempre en aumento de deseos humanos. Este proceso garantiza una creciente homogeneización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes históricos o de su herencia cultural. Todos los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, sustituyendo las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales, basadas en la función y la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos. Estas sociedades se han visto ligadas cada vez más unas con otras, a través de los mercados globales y por la extensión de una cultura universal de consumidores. Además, la lógica de la ciencia natural moderna parece dictar una evolución universal en dirección al capitalismo. Las experiencias de la Unión Soviética, China y otros países socialistas indican que si bien las economías altamente centralizadas se bastan para alcanzar el nivel de industrialización presente en la Europa de la década de 1950, resultan espantosamente inadecuadas para

crear las que se han llamado economías complejas «postindustriales», en las cuales la información y la innovación tecnológica tienen un papel mucho más amplio.

Pero mientras que el mecanismo histórico representado por la ciencia natural moderna es suficiente para explicar en gran medida el carácter del cambio histórico y la creciente uniformidad de las sociedades modernas, no basta para explicar el fenómeno de la democracia. No hay duda alguna de que los países más desarrollados del mundo son también las democracias que mejor funcionan. Pero en tanto que la ciencia natural moderna nos guía hasta las puertas de la Tierra Prometida de la democracia liberal, no nos hace entrar en la Tierra Prometida misma, pues no hay razón económicamente necesaria de que la industrialización avanzada deba producir la libertad política. La democracia estable ha surgido, a veces, en sociedades preindustriales, como lo hizo en Estados Unidos en 1776. Por otro lado, hay muchos ejemplos históricos y contemporáneos de capitalismo tecnológicamente avanzado que coexiste con el autoritarismo político, desde el Japón de los Meiji y la Alemania de Bismarck hasta Tailandia y Singapur hoy en día. En muchos casos, los Estados autoritarios son capaces de producir tasas de crecimiento económico inalcanzables en sociedades democráticas.

Nuestro primer intento de establecer la base de una historia orientada o direccional, pues, no tiene éxito más que parcialmente. Lo que he llamado «la lógica de la ciencia natural moderna» es, en realidad, una interpretación económica del cambio histórico, pero una interpretación que —a diferencia de su variante marxista— conduce al capitalismo y no al socialismo como meta. La lógica de la ciencia moderna puede explicar mucho acerca de nuestro mundo: por qué los que residimos en democracias desarrolladas somos empleados en vez de campesinos que arrancan a la tierra su subsistencia, por qué somos miembros de sindicatos o de organizaciones profesionales y no de tribus o clanes, por qué obedecemos la autoridad de un superior burocrático y no la de un sacerdote, por qué sabemos leer y escribir y hablamos una lengua nacional común.

Pero las interpretaciones económicas de la historia son incompletas e insatisfactorias, pues el hombre no es simplemente un animal económico. En particular, esas interpretaciones no pueden explicar realmente por qué somos demó-

cratas, es decir, propugnadores del principio de la soberanía popular y de la garantía de derechos fundamentales bajo el gobierno de la ley. Es por esta razón que el presente libro, en su tercera parte, presenta una segunda interpretación del proceso histórico, paralela a la primera, al tratar de recobrar al hombre entero y no sólo su aspecto económico. Para hacer esto, volvemos a Hegel y a la interpretación hegeliana no materialista de la historia, basada en la «lucha por el reconocimiento».

Según Hegel, los seres humanos en tanto que animales tienen necesidades y deseos naturales referentes a objetos exteriores a ellos, como alimentos, bebidas, hábitat y, por encima de todo, la conservación del cuerpo. El hombre difiere fundamentalmente de los animales, sin embargo, en que desea, además, el deseo de otros hombres, es decir, quiere que se le «reconozca». En especial, quiere que se le reconozca como *ser humano*, o sea, como un ser con cierto valor y dignidad. Este valor se relaciona, en primera instancia, con su voluntad de arriesgar la vida en una lucha por el mero prestigio. Pues sólo el hombre es capaz de superar sus instintos animales fundamentales —el principal de los cuales es el de conservación—, en aras a principios y metas más altos y abstractos. Según Hegel, el deseo de reconocimiento arrastra inicialmente a dos combatientes primitivos a tratar de que otros «reconozcan» su humanidad exponiendo la vida en combate mortal. Cuando el miedo natural a la muerte lleva a un combatiente a someterse, nace la relación de amo y esclavo. Lo que se juega en ese sangriento combate de los comienzos de la historia no es alimento, hábitat o seguridad, sino pura y simplemente prestigio. Y precisamente porque el objetivo del combate no está determinado por la biología, Hegel ve en él el primer destello de la libertad humana.

El deseo de reconocimiento puede parecer, de entrada, un concepto poco familiar, pero es tan antiguo como la tradición de filosofía política occidental, y constituye una parte muy familiar de la personalidad humana. Lo describe primero Platón en *La República*, cuando señala que hay tres partes en el alma: una parte que desea, una parte que razona y una parte a la que llama *thymos*, «ánimo» o «coraje». Gran parte de la conducta humana puede explicarse por una combinación de deseo y razón: el deseo induce al hombre a buscar cosas exteriores a él, mientras que la razón o el

cálculo le muestra la mejor manera de alcanzarlas. Pero, además, los seres humanos buscan el reconocimiento de su propia valía; esto es lo que en nuestro actual lenguaje popular llamaríamos «autoestima» o «respeto de sí mismo». La inclinación a buscar esta autoestima surge de la parte del alma llamada *thymos*. Es como un innato sentido humano de justicia. Uno cree que tiene cierta valía, y cuando le tratan como si valiera menos de lo que cree, experimenta la emoción de la *ira*. En cambio, cuando uno no consigue comportarse de acuerdo con su sentido del propio valor, siente *vergüenza*, y cuando a uno se le valora de acuerdo con su sentido del propio valor, siente *orgullo*. El deseo de reconocimiento y las correspondientes emociones de ira, vergüenza y orgullo constituyen partes de la personalidad humana críticas para la vida política. Según Hegel, son ellas las que motivan todo el proceso histórico.

Tal como Hegel veía las cosas, el deseo de reconocimiento como ser humano con dignidad condujo al hombre, en los comienzos de la historia, a un sangriento combate por el prestigio. El resultado de este combate fue la división de la sociedad en una clase de amos, dispuestos a arriesgar la vida, y una clase de esclavos, que cedían a su miedo natural a la muerte. Pero la relación de amo y esclavo, de señor y siervo, que adoptó una gran variedad de formas en todas las sociedades aristocráticas, desiguales, que han caracterizado la mayor parte de la historia humana, no consiguió, en última instancia, satisfacer el deseo de reconocimiento ni de los amos ni de los esclavos. Al esclavo, desde luego, no se le reconocía en modo alguno como ser humano. Pero el reconocimiento de que gozaba el amo era también deficiente, pues no lo reconocían los otros amos, sino sólo los esclavos, cuya humanidad era incompleta. La insatisfacción con el reconocimiento defectuoso disponible en las sociedades aristocráticas constituía una «contradicción» que engendró nuevas etapas de la historia.

Hegel creía que la «contradicción» inherente a la relación de amo y esclavo, de señor y siervo, fue finalmente superada como resultado de la Revolución francesa, a la que yo añadiría la Revolución americana. Estas revoluciones democráticas abolieron la distinción entre amo y esclavo, al hacer a los antiguos esclavos amos de sí mismos, y al establecer los principios de soberanía popular y de gobierno de la ley. El reconocimiento inherentemente desigual de amos y esclavos

vos fue sustituido por el reconocimiento universal, en el cual cada ciudadano reconoce la dignidad y humanidad de todos los demás ciudadanos, y en que la dignidad se reconoce, a su vez, por el Estado mediante el establecimiento de *derechos*.

Esta interpretación hegeliana del significado de la democracia liberal contemporánea difiere de modo importante de la interpretación anglosajona, que fue la base teórica del liberalismo en países como Gran Bretaña y Estados Unidos. En esta tradición, la búsqueda de reconocimiento debía subordinarse al ilustrado interés propio —el deseo combinado con la razón—, y en especial al deseo de la conservación del cuerpo. Mientras que Hobbes, Locke y los padres de la patria americanos, como Jefferson y Madison, creían que los derechos existían, en gran medida, como medio para proteger una esfera privada en la que el hombre pudiera enriquecerse y satisfacer la parte de *deseo* de su alma,³ Hegel veía los derechos como fines en sí mismos porque lo que verdaderamente satisface a los seres humanos no es tanto la prosperidad material como el reconocimiento de su posición y dignidad. Con las revoluciones americana y francesa, afirmaba Hegel, la historia llega a su fin, pues el anhelo que ha motivado el proceso histórico —la lucha por el reconocimiento— ha sido satisfecho en una sociedad caracterizada por el reconocimiento universal y recíproco. Ningún otro arreglo de las instituciones sociales humanas puede satisfacer mejor este anhelo y, por tanto, ya no es posible ningún nuevo cambio histórico progresivo.

El deseo de reconocimiento, pues, puede proporcionar el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal, que se echa de menos en la explicación económica de la historia en la segunda parte de este libro. El deseo y la razón se bastan juntos para explicar el proceso de industrialización, y, de modo más general, una gran parte de la vida económica. Pero no pueden explicar la lucha por la democracia liberal, que en fin de cuentas se deriva del thymos, la parte del alma que reclama reconocimiento. Los cambios sociales que acompañan a la industrialización avanzada, en particular la educación universal, parecen liberar cierta exigencia de re-

3. Locke, y especialmente Madison, comprendieron que uno de los fines del gobierno republicano consistía en la protección de la orgullosa afirmación de sí mismos de sus ciudadanos.

conocimiento que no existe entre gente más pobre y menos educada. A medida que mejora el nivel de vida, que la población se vuelve más educada y cosmopolita y que la sociedad en su conjunto alcanza una mayor igualdad de condiciones, la gente empieza a reclamar no simplemente mayor riqueza, sino también el reconocimiento de su valía. Si los seres humanos no fuesen otra cosa que deseo y razón, se contentarían con vivir en Estados autoritarios de economía de mercado, como la España de Franco, Corea del Sur o Brasil bajo el gobierno militar. Pero poseen también un orgullo «thymotico» de su propia valía, y esto los lleva a pedir gobiernos democráticos que los traten como a adultos y no como a niños, que reconozcan su autonomía como individuos libres. El comunismo ha sido superado por la democracia liberal, en nuestro tiempo, porque se ha echado en cuenta que aquél proporciona una forma gravemente deficiente de reconocimiento.

La comprensión de la importancia del deseo de reconocimiento como motor de la historia nos permite reinterpretar muchos fenómenos que nos parecen familiares, como la cultura, la religión, el trabajo, el nacionalismo y la guerra. La parte cuarta de este libro hace precisamente esto, y proyecta hacia el futuro algunas de las distintas maneras con que el deseo de reconocimiento se manifestará. Un creyente, por ejemplo, busca el reconocimiento de sus dioses y sus ritos sagrados, mientras que un nacionalista pide reconocimiento para su particular grupo lingüístico o étnico. Estas dos formas de reconocimiento son menos racionales que el reconocimiento universal del Estado liberal, porque se basan en distinciones arbitrarias entre lo sagrado y lo profano, o entre grupos sociales humanos. Por esta razón, la religión, el nacionalismo y el complejo de hábitos éticos y costumbres de un pueblo o, dicho de modo más amplio, la «cultura», se han interpretado tradicionalmente como obstáculos al establecimiento de instituciones políticas democráticas eficaces y de economías de mercado libre.

Pero la verdad es considerablemente más complicada, pues el éxito de la política liberal y de la economía liberal descansa frecuentemente en formas irracionales de reconocimiento que se suponía que el liberalismo debía superar. Para que la democracia funcione, los ciudadanos han de desarrollar un orgullo irracional por sus propias instituciones democráticas, y han de desarrollar también lo que Tocque-

ville llamaba «el arte de asociarse», que se basa en la orgullosa adhesión a las pequeñas comunidades. Éstas se fundamentan a menudo en la religión, la identidad étnica u otras formas de reconocimiento que distan del reconocimiento universal en que se basa el Estado liberal. Lo mismo puede decirse de la economía liberal. El trabajo se ha entendido tradicionalmente, en la concepción económica liberal de Occidente, como una actividad esencialmente desagradable que se ejecuta con el fin de poder satisfacer los deseos humanos y aliviar el dolor humano. Pero en ciertas culturas con una fuerte ética del trabajo, como la de los empresarios protestantes que crearon el capitalismo europeo, o la de las élites que modernizaron Japón después de la restauración Meiji, el trabajo se ejecutaba también en busca de reconocimiento. Hoy en día, la ética del trabajo de muchos países asiáticos se sostiene no tanto por incentivos materiales como por el reconocimiento del trabajo en los grupos sociales interconectados, desde la familia a la nación, en que se basan esas sociedades. Esto sugiere que la economía liberal tiene éxito no sólo gracias a la fuerza de los principios liberales, sino que requiere también formas irracionales de *thymos*.

La lucha por el reconocimiento nos permite hacernos una idea de la naturaleza de la política internacional. El deseo de reconocimiento que condujo al sangriento combate original por el prestigio entre dos individuos lleva lógicamente al imperialismo y al imperio mundial. La relación de señor y siervo a nivel doméstico se duplica de modo natural a nivel de Estados, en el cual las naciones buscan el reconocimiento y se libran sangrientos combates por la supremacía. El nacionalismo, una forma moderna pero no enteramente racional de reconocimiento, ha sido el vehículo de la lucha por el reconocimiento durante los últimos cien años, y también la fuente de los conflictos más intensos del siglo actual. Es el mundo de la «política del poder» que han descrito ciertos «realistas» de la política internacional como Henry Kissinger.

Pero si la motivación de la guerra es fundamentalmente el deseo de reconocimiento, parece lógico que la revolución liberal que abolió la relación de señor y siervo al hacer de los siervos sus propios señores hubiera debido tener efectos similares en las relaciones entre Estados. La democracia liberal sustituye el deseo irracional de ser reconocido como más que otros por el deseo racional de ser reconocido como

igual. Un mundo compuesto de democracias liberales, pues, debería ofrecer muchos menos incentivos para la guerra, puesto que todas las naciones se reconocerían recíprocamente su legitimidad. Y hay, en efecto, abundantes pruebas empíricas, en los dos últimos siglos, de que las democracias liberales no se comportan de modo imperialista las unas con las otras, aunque sean perfectamente capaces de ir a la guerra con Estados que no son democracias y que no comparten sus valores fundamentales. El nacionalismo está actualmente en alza en regiones como la Europa del Este y la Unión Soviética, en las cuales se negó durante largo tiempo a los pueblos su identidad nacional, pero, en cambio, en las nacionalidades más antiguas y seguras el nacionalismo está pasando por un proceso de cambio. La reclamación de reconocimiento nacional en Europa occidental ha sido domesticada y se ha hecho compatible con el reconocimiento universal, al modo como ocurrió con la religión hace tres o cuatro siglos.

La quinta y última parte del presente libro se ocupa de la cuestión del «fin de la historia» y de la criatura que surge de él, «el último hombre». Durante el debate sobre mi artículo en *The National Interest* muchos asumieron que la posibilidad del fin de la historia giraba en torno a la cuestión de si había alternativas viables, visibles en el próximo futuro, a la democracia liberal. Hubo mucha controversia acerca de si el comunismo estaba realmente muerto, si la religión o el ultranacionalismo resurgirían y otros temas similares. Pero la cuestión más profunda se refiere a la bondad de la propia democracia liberal, y no sólo a si tendrá éxito frente a sus rivales de hoy. Suponiendo que la democracia liberal esté, de momento, segura ante enemigos externos, ¿cabe dar por descontado que las sociedades democráticas pueden seguir siéndolo indefinidamente? ¿O bien la democracia liberal es presa de ciertas contradicciones internas, contradicciones tan graves que posiblemente la minarán como sistema político? No hay duda que las democracias contemporáneas han de enfrentarse a una serie de problemas muy serios, desde las drogas, los sin hogar y la delincuencia hasta los daños al medio ambiente y la frivolidad del consumismo. Pero esos problemas no son, evidentemente, insolubles a base de los principios liberales, ni son tan graves que hayan de conducir necesariamente al colapso de la sociedad en su conjunto, al modo como el comunismo se hundió en los años ochenta.

El gran intérprete de Hegel, Alexandre Kojève, escribiendo en el siglo xx, afirmaba con intransigencia que la historia había acabado porque lo que llamaba «el Estado universal y homogéneo» —lo que podemos entender como democracia liberal—, había resuelto definitivamente la cuestión del reconocimiento al sustituir la relación de señor y siervo por el reconocimiento universal e igual. Lo que el hombre estuvo buscando a lo largo de la historia —lo que había motivado las anteriores «etapas de la historia»— era el reconocimiento. Lo halló, finalmente, en el mundo moderno, y estaba «completamente satisfecho». Esta afirmación la hacía Kojève con toda seriedad y merece que la tomemos en serio. Pues cabe entender el problema de la política en los milenios de la historia humana como el esfuerzo por resolver el problema del reconocimiento. El reconocimiento es el problema de la política porque es el origen de la tiranía, el imperialismo y el deseo de dominar. Pero aunque tenga un lado oscuro, no se le puede simplemente eliminar de la vida política, pues es simultáneamente la base psicológica de las virtudes políticas, como el valor, el espíritu público y la justicia. Todas las comunidades políticas han de emplear el deseo de reconocimiento, al mismo tiempo que se protegen contra sus efectos destructivos. Si el gobierno constitucional contemporáneo ha llegado realmente a encontrar una fórmula por la cual a todos se les reconoce, pero de tal modo que se evita el surgimiento de la tiranía, entonces tendrá un derecho especial, entre todos los regímenes que han aparecido en el mundo, a considerarse estable y longevo.

Pero ¿es el reconocimiento disponible para los ciudadanos de las democracias liberales contemporáneas «completamente satisfactorio»? El futuro a largo plazo de la democracia liberal y las alternativas a la misma que puedan presentarse en el porvenir dependen ante todo de la respuesta a esta pregunta. En la parte quinta del libro se esbozan dos amplias respuestas, una desde la izquierda y otra desde la derecha. La izquierda dirá que el reconocimiento universal en la democracia liberal es necesariamente incompleto porque el capitalismo crea la desigualdad económica y requiere una división del trabajo que *ipso facto* implica un reconocimiento desigual. A este respecto, el nivel absoluto de prosperidad de una nación no proporciona solución alguna, porque seguirá habiendo quienes sean relativamente pobres, y por tanto invisibles como seres humanos para sus conciuda-

danos. La democracia liberal, en otras palabras, continúa reconociendo desigualmente a personas iguales.

La segunda crítica del reconocimiento universal —y a mi modo de ver la más poderosa— viene de la derecha, que se inquietaba por los efectos del compromiso de la Revolución francesa con la igualdad humana. La derecha encontró su portavoz más brillante en el filósofo Friedrich Nietzsche, cuyos puntos de vista fueron, en ciertos aspectos, anticipados por el gran observador de las sociedades democráticas Alexis de Tocqueville. Nietzsche creía que la democracia moderna no representaba la propiedad de sí mismos de los antiguos siervos, sino la victoria incondicional de los siervos y un tipo de moral servil. El ciudadano típico de la democracia liberal era un «último hombre» que, educado por los fundadores del liberalismo moderno, abandonaba la orgullosa convicción de su propia superior valía en favor de una confortable autoconservación. La democracia liberal producía hombres «sin pecho», compuestos de deseos y razón, pero carentes de *thymos*, hábiles para encontrar nuevos medios de satisfacer una serie de necesidades nimias mediante el cálculo a largo plazo de su propio interés. Pero el último hombre no tenía ningún deseo de que se le reconociera más valor que a los otros, y sin este deseo no es posible realizar nada que merezca la pena. Satisfecho con su felicidad y sin sentir vergüenza alguna por no saber elevarse por encima de esas necesidades, el último hombre dejaba de ser humano.

Siguiendo la línea de pensamiento de Nietzsche, nos vemos inducidos a formular estas preguntas: El hombre que se siente completamente satisfecho con sólo el reconocimiento universal e igual ¿no es algo menos que un pleno ser humano, un objeto de desprecio, un «último hombre» sin espíritu de lucha ni aspiraciones? ¿No hay un aspecto de la personalidad humana que busca deliberadamente la lucha, el peligro, el riesgo, la audacia, y no queda este aspecto insatisfecho por la «paz y prosperidad» de la democracia liberal contemporánea? ¿No constituye el deseo de desigual reconocimiento la base de una vida vivible, no sólo en las sociedades aristocráticas del pasado, sino también en las democracias liberales del presente? ¿No depende en cierta medida su futura supervivencia del grado en que sus ciudadanos busquen que se les reconozca no sólo como iguales, sino como superiores a otros? ¿Y no puede el temor a convertirse en despreciables «últimos hombres» llevar a los hombres

a afirmarse de maneras imprevistas y nuevas, incluso hasta el punto de convertirse de nuevo en bestiales «primeros hombres» consagrados a sangrientos combates de prestigio, ahora con armas modernas?

Este libro se formula estos interrogantes, que surgen de manera natural tan pronto como nos preguntamos si existe algo llamado progreso y si podemos construir una historia universal de la humanidad coherente y direccional u orientada. Los totalitarismos de la derecha y de la izquierda nos han tenido tan ocupados que no hemos pensado seriamente en esta última pregunta durante la mayor parte del presente siglo. Pero el desvanecimiento de esos totalitarismos, al llegar el siglo a su término, nos invita a plantearnosla una vez más.

PARTE PRIMERA

Una vieja pregunta formulada de nuevo

1. NUESTRO PESIMISMO

Un pensador tan decente y sobrio como Emmanuel Kant podía todavía creer que la guerra servía los propósitos de la Providencia. Después de Hiroshima, sabemos que todas las guerras son, en el mejor de los casos, un mal necesario. Un teólogo tan santo como santo Tomás de Aquino podía argüir con toda seriedad que los tiranos sirven fines providenciales, pues si no hubiera tiranos no habría martirio. Después de Auschwitz, quien empleare este argumento sería culpable de blasfemia... Después de esos terribles acontecimientos, que ocurrieron en el corazón del mundo moderno, ilustrado, tecnológico, ¿puede todavía creerse tanto en el Dios del progreso necesario como en el Dios que manifiesta su poder mediante una Providencia controladora?

EMILE FACKENHEIM,

*La presencia de Dios en la Historia*¹

Puede decirse sin riesgo que el siglo xx nos ha convertido a todos en hondos pesimistas históricos.

Como individuos, podemos, evidentemente, mostrarnos optimistas respecto a nuestras perspectivas personales de salud y felicidad. Por una larga tradición, los americanos, según se dice, forman un pueblo que está siempre lleno de esperanza acerca del futuro. Pero cuando nos referimos a cuestiones más amplias, como la de si ha habido o habrá progreso en la historia, el veredicto es decididamente distinto. Los espíritus más sobrios y reflexivos de nuestro siglo no han visto razón alguna para pensar que el mundo avanza hacia lo que en Occidente consideramos instituciones políticas humanas y decentes, es decir, hacia la democracia liberal. Nuestros pensadores más profundos han llegado a la conclusión de que no existe eso llamado historia, o sea, un or-

1. Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, Nueva York, New York University Press, 1970, pp. 5-6.

den con sentido en la marcha de los acontecimientos humanos. Nuestra propia experiencia nos ha enseñado, de igual modo, que hay más probabilidades en favor que en contra de que el futuro contenga nuevos males no imaginados siquiera, desde dictaduras fanáticas y sangrientos genocidios hasta la banalización de la vida por medio del consumismo moderno, y que nos esperan desastres sin precedentes, desde el invierno atómico hasta el calentamiento del globo.

El pesimismo del siglo XX contrasta con el optimismo del anterior. Aunque Europa inició el siglo XIX convulsionada por la revolución y la guerra, fue en su conjunto un siglo de paz y de un aumento sin precedentes del bienestar material. Había dos motivos de optimismo. El primero era la convicción de que la ciencia moderna mejoraría la vida y haría retroceder la enfermedad y la pobreza. La naturaleza, eterna adversaria del hombre, sería vencida por la tecnología moderna y se vería forzada a servir a la felicidad humana. El segundo motivo era la creencia de que el gobierno libre y democrático iría extendiéndose a más y más países por todo el mundo. El «espíritu de 1776» o los ideales de la Revolución francesa vencerían a los tiranos, autócratas y sacerdotes supersticiosos. La obediencia ciega a la autoridad se vería reemplazada por el autogobierno racional, en el cual todos los hombres, libres e iguales, no tendrían que obedecer a ningún amo más que a sí mismos. A la luz del amplio movimiento de la civilización, incluso las sangrientas guerras de Napoleón podían interpretarse por los filósofos como de resultados socialmente progresivos, pues fomentaban la extensión del sistema republicano. Se formularon numerosas teorías, unas muy serias y otras no tanto, para explicar que la historia humana constituía un conjunto coherente, cuyas vueltas y revueltas podían interpretarse como medios de llegar a las bondades de la edad moderna. En 1880 un tal Robert Mackenzie pudo escribir esto: «La historia humana es un registro de progresos, un registro de conocimientos acumulados y sabiduría creciente, de continuo avance de una plataforma inferior a una superior de inteligencia y bienestar. Cada generación lega a la siguiente los tesoros que heredó, beneficiosamente modificados por su propia experiencia, ampliados por los frutos de todas las victorias que ha obtenido... El crecimiento del bienestar humano, rescatado de las manipulaciones malévolas de los príncipes, queda

ahora a la beneficiosa regulación de grandes leyes providenciales.»²

En el artículo «Tortura», la famosa undécima edición de la *Encyclopaedia Britannica*, publicada en 1910, explicaba que «este tema es sólo de interés histórico en lo que a Europa se refiere».³ En vísperas de la primera guerra mundial, el periodista Norman Angell publicó su libro *La gran ilusión*, en el cual argumentaba que el libre comercio había convertido en obsoleta la expansión territorial y que la guerra era económicamente irracional.⁴

El extremo pesimismo de nuestro siglo se debe, por lo menos en parte, a la crueldad con que se hicieron trizas estas anteriores esperanzas. La primera guerra mundial fue un acontecimiento crítico en el aniquilamiento de la confianza de Europa en sí misma. La guerra destruyó el orden político representado por las monarquías alemana, austríaca y rusa, pero su impacto más profundo fue psicológico. Cuatro años del indescriptible horror de la guerra de trincheras, en la cual decenas de miles de soldados morían en un solo día sobre unos cuantos metros de terreno devastado, constituía, en palabras de Paul Fussell, «una odiosa perturbación del prevaleciente mito según el cual todo mejoraba, mito que había dominado la conciencia pública durante un siglo», e invirtió la «idea de progreso».⁵ Las virtudes de lealtad, trabajo duro, perseverancia y patriotismo contribuyeron a la matanza sistemática y sin sentido de otros hombres, desacreditando así todo el mundo burgués que había creado esos valores.⁶ Como explica Paul, el joven soldado de la novela de Erich María Remarque *Sin novedad en el frente*: «Para nosotros, chicos de dieciocho años, [nuestros maestros] habrían debido ser mediadores y guías hacia el mundo de la madurez, el mundo del trabajo, del deber, de la cultura, del progreso...

2. Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century. A History*, citado en R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 146.

3. *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª edición, Londres, 1911, vol. 27, p. 72.

4. Norman Angell, *The Great Illusion. A Study of the Relations of Military Power to National Advantage*, Londres, Heinemann, 1914.

5. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 1975.

6. Lo señala Modris Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, Boston, Houghton Mifflin, 1988, pp. 176 a 191. Véase también Fussell (1975), pp. 18-27.

hacia el futuro... Pero el primer muerto que vimos hizo pedazos esa convicción.» En palabras a las que hicieron eco las de jóvenes americanos durante la guerra del Vietnam, llegó a la conclusión de que «nuestra generación era más digna de confianza que la suya».7 La noción de que el progreso industrial de Europa podía convertirse en una guerra sin rendición moral ni significado llevó a amargas denuncias de todas las tentativas de encontrar un sentido a la historia. Así, el conocido historiador británico H. A. L. Fisher podía escribir en 1934 que «hombres más sabios y prudentes que yo han visto en la historia un plan, un ritmo, un modelo pre-determinado. A mí se me ocultan estas armonías. Sólo puedo ver una crisis siguiendo a otra crisis como una ola sigue a otra ola».8

Resultó que la primera guerra mundial sólo era una anticipación de nuevas formas de maldad que pronto iban a surgir. Si la ciencia moderna hizo posibles armas de poder destructor sin precedentes, como la ametralladora y el avión de bombardeo, la política moderna creó un Estado de poder sin precedentes, para nombrar el cual hubo que acuñar una nueva palabra: *totalitarismo*. Apoyado en un eficiente aparato policíaco, en partidos políticos de masas y en ideologías radicales que querían controlar todos los aspectos de la vida humana, este nuevo tipo de Estado aspiraba nada menos que al dominio mundial. Los genocidios perpetrados por los regímenes totalitarios de Hitler en Alemania y de Stalin en Rusia no tenían precedentes en la historia y en muchos aspectos fueron posibles gracias a la modernidad misma.9 Desde luego ha habido muchas sangrientas tiranías antes del siglo xx, pero Hitler y Stalin pusieron la tecnología moderna y la moderna organización política al servicio del mal. Antes había estado fuera del alcance de las tiranías «tradicionales» proponerse algo tan ambicioso como la eliminación de toda una clase de gente, como los judíos de Europa o los kulaks de la Unión Soviética. Pero ésta era precisamente la tarea que los avances técnicos y sociales del siglo anterior hacían posible. Las guerras emprendidas por estas ideologías totali-

7. Erich Maria Remarque, *All Quiet in the Western Front*, Londres, G. P. Putnam's Sons, 1929, pp. 19-20.

8. Citado en Eksteins (1989), p. 291.

9. Lo señala Jean-François Revel, «But We Follow the Worse...», *The National Interest*, 18 (invierno de 1989-1990), pp. 99-103.

tarias eran también de un tipo nuevo, pues entrañaban la destrucción de la población civil y de los recursos económicos, lo que explica la expresión «guerra total». Para defenderse de esta amenaza, las democracias liberales se vieron inducidas a adoptar estrategias militares, como los bombardeos de Dresde e Hiroshima, que en épocas anteriores habrían recibido el calificativo de genocidios.

Las teorías sobre el progreso del siglo XIX asociaban la maldad humana con un estado atrasado de desarrollo social. Si bien el estalinismo surgió en un país atrasado y semieuropo, conocido por su gobierno despótico, el Holocausto tuvo lugar en un país con la economía industrial más avanzada y con una de las poblaciones más cultas y bien educadas de Europa. Si acontecimientos como ése podían ocurrir en Alemania, ¿por qué no podían suceder también en otros países avanzados? Y si el desarrollo económico, la educación y la cultura no constituyen una garantía contra un fenómeno como el nazismo, ¿qué sentido tenía el progreso histórico? ¹⁰

La experiencia del siglo XX ha hecho muy problemáticas las afirmaciones de que el progreso se basa en la ciencia y la tecnología, pues la capacidad de la tecnología de mejorar la vida humana depende en alto grado de un progreso moral paralelo del hombre. Sin este progreso moral, el poder de la tecnología se utilizará para fines malos y la humanidad se encontrará peor que antes. Las guerras totales del siglo XX no habrían sido posibles sin los avances fundamentales de la revolución industrial; hierro, acero, motor de combustión interna, aeroplano. Y desde Hiroshima, la humanidad ha vivido bajo la sombra del avance tecnológico más terrible de todos, el de las armas nucleares. El fantástico crecimiento económico que la ciencia moderna ha hecho posible tiene su lado oscuro, pues ha conducido a graves daños en el medio ambiente en numerosos lugares del planeta y plantea la posibilidad de una catástrofe ecológica global. Se afirma con frecuencia que la tecnología de información global y las comunicaciones instantáneas han fomentado los ideales democráticos; como ocurrió con la información visual emitida para el mundo entero por la CNN de los acontecimientos de la plaza de Tiananmen en 1989 y de las revoluciones del Este

10. Véase la respuesta de Gertrude Himmelfarb al artículo «The End of History» en *The National Interest*, 16 (verano de 1989), pp. 25-26.

de Europa en el mismo año. Las ideas reaccionarias del ayatollah Jomeini se importaron a Irán, antes de la revolución de 1978, en cassettes para magnetófonos que la modernización económica del país emprendida por el sha pusieron a disposición de todos. Si la televisión y la comunicación instantánea hubieran existido en los años treinta de este siglo, los propagandistas nazis, como Leni Riefenstahl y Josef Goebbels, las habrían utilizado con gran eficacia para fomentar los ideales fascistas más bien que los democráticos.

Los traumáticos acontecimientos del siglo xx formaron el telón de fondo de una profunda crisis intelectual. Sólo se puede hablar de progreso histórico si se sabe hacia dónde va la humanidad. Muchos europeos del siglo xix creyeron que el progreso significaba progreso hacia la democracia. Pero durante la mayor parte del presente siglo no ha habido consenso en esta cuestión. La democracia liberal ha sido desafiada por dos poderosos rivales —el fascismo y el comunismo—, que ofrecían visiones radicalmente distintas de la sociedad ideal. Los propios occidentales empezaron a preguntarse si la democracia liberal constituía una aspiración general de toda la humanidad y si su confianza previa no reflejaba un estrecho etnocentrismo por parte suya. Cuando los europeos se vieron obligados a enfrentarse al mundo no europeo, primero como señores coloniales y luego como protectores durante la guerra fría, aunque teóricamente iguales en un mundo de naciones-estado soberanas, se preguntaron por la universalidad de sus ideales. La suicida capacidad de autodestrucción del sistema de Estados europeo, demostrada en dos guerras mundiales, desmintió la noción de una superior racionalidad de Occidente, al mismo tiempo que la distinción entre civilizados y bárbaros, que era instintiva para los europeos del siglo xix, resultó mucho más difícil de formular después de los campos de exterminio nazis. En vez de una historia humana orientada en una única dirección, parecía haber tantas metas como pueblos o civilizaciones, sin que entre ellas tuviera ningún privilegio especial la democracia liberal.

En nuestro tiempo, una de las manifestaciones más claras de pesimismo fue la casi universal convicción de la permanencia de una vigorosa alternativa comunista-totalitaria a la democracia liberal occidental. Cuando era secretario de Estado, en los años setenta, Henry Kissinger advirtió a sus compatriotas que «hoy, por primera vez en nuestra historia,

nos enfrentamos a la realidad de que la amenaza "comunista" no tiene fin... Hemos de aprender a llevar nuestra política exterior como otras naciones la han tenido que llevar durante tantos siglos: sin descanso y sin evasión... *Esta situación no desaparecerá*».¹¹ Según Kissinger, era utópico tratar de reformar las estructuras políticas y sociales fundamentales de potencias hostiles, como la URSS. La madurez política entrañaba aceptar el mundo tal como era y no tal como se quería que fuese, lo cual significaba llegar a acuerdos con la Unión Soviética de Brejnev. Y si bien con esto se moderaría el conflicto entre comunismo y democracia, nunca podrían echarse de lado este conflicto y la posibilidad de una guerra apocalíptica.

Kissinger no era el único que veía las cosas así. Virtualmente todos los que estaban profesionalmente consagrados al estudio de la política y de las relaciones internacionales creían en la permanencia del comunismo, cuyo derrumbamiento, a fines de los ochenta, constituyó, por tanto, algo enteramente imprevisto. Este fracaso no fue simplemente un caso de dogma ideológico impidiendo una visión «sin pasión» de los acontecimientos. Afectaba a gentes de todas las tendencias políticas, de derechas, de izquierdas y de centro, a periodistas lo mismo que a académicos, y a los políticos lo mismo del Este que del Oeste.¹² Las raíces de una ceguera tan generalizada eran mucho más profundas que un mero espíritu de partido y había que buscarlas en el extraordinario pesimismo histórico engendrado por los acontecimientos de nuestro siglo.

En fecha tan reciente como 1983, Jean-François Revel declaraba que «puede resultar, a fin de cuentas, que la democracia haya sido un accidente histórico, un breve paréntesis que se está cerrando ante nuestros ojos...».¹³ La derecha, desde luego, nunca creyó que el comunismo hubiese al-

11. Subrayado por el autor. Henry Kissinger, «The Permanent Challenge of Peace: U.S. Policy toward the Soviet Union», en *American Foreign Policy*, 3a. edición, Nueva York, Norton, 1977, p. 302.

12. Se incluye el presente autor, que en 1984 escribió: «Ha habido una consistente tendencia entre los observadores americanos de la Unión Soviética a exagerar los problemas del sistema soviético y a subestimar su eficiencia y dinamismo.» *American Spectator*, 17:4 (abril de 1984), pp. 35-37.

13. Jean-François Revel, *Why Democracies Perish*, Nueva York, Harper and Row, 1985, p. 3.

canzado grado alguno de legitimidad a los ojos de la población que controlaba, y veía claramente los fracasos económicos de las sociedades socialistas. Pero gran parte de la derecha creía que una «sociedad fracasada» como la soviética había encontrado, sin embargo, la clave del poder mediante la invención del totalitarismo leninista, por el cual una pequeña banda de burócratas-dictadores utilizaba el poder de la organización y la tecnología modernas y gobernaba más o menos indefinidamente a grandes poblaciones. El totalitarismo había logrado no sólo intimidar a amplias poblaciones sometidas, sino obligarlas a interiorizar los valores de sus amos comunistas. Ésta fue una de las distinciones que Jeanne Kirkpatrick, en un famoso artículo de 1979, estableció entre los regímenes autoritarios tradicionales de la derecha y los totalitarismos radicales de la izquierda. Mientras los primeros «dejan intactas las asignaciones existentes de riqueza, poder y prestigio» y «adoran dioses tradicionales y observan tabús tradicionales», los totalitarismos radicales de la izquierda tratan de «obtener «jurisdicción sobre el conjunto de la sociedad» y violan «valores y hábitos interiorizados». Un Estado totalitario, en contraste con otro meramente autoritario, podía controlar la subyacente sociedad tan implacablemente que era fundamentalmente invulnerable al cambio y a la reforma; por esto, «la historia del presente siglo no ofrece razones para esperar que los regímenes totalitarios radicales se transformen».¹⁴

Subyacente a esta convicción del dinamismo de los Estados totalitarios se hallaba una profunda falta de confianza en la democracia. Esta falta de confianza se manifestaba en la convicción de Kirkpatrick de que pocos de los países actualmente no democráticos del Tercer Mundo podrían democratizarse con éxito (además de descartar por completo la posibilidad de que un régimen comunista se democratizara), y en la convicción de Revel de que las democracias fuertes y firmes de Europa y América del Norte carecían de la fe interna necesaria para defenderse. Citando los numerosos requisitos económicos, sociales y culturales de una democratización eficaz, Kirkpatrick criticaba como típicamente americana la idea de que era posible democratizar gobiernos en

14. Jeanne Kirkpatrick, «Dictatorships and Double Standards», *Commentary*, 68 (noviembre de 1979), pp. 34-45.

cualquier momento y en todas partes. La idea de que en el Tercer Mundo pudiera haber un centro democrático era una trampa y una ilusión; la experiencia nos enseñaba que el mundo estaba dividido en regímenes autoritarios de derecha y totalitarios de izquierda. Revel, por su parte, repetía en forma mucho más extrema la crítica formulada originalmente por Tocqueville en el sentido de que las democracias tienen gran dificultad en mantener una política exterior seria y a largo plazo.¹⁵ Están limitadas por su misma naturaleza democrática, por la pluralidad de las voces, las dudas y la autocritica que caracterizan el debate democrático. Por tanto, «tal como están las cosas, causas relativamente menores de descontento corrompen, perturban, desorientan y paralizan las democracias más de prisa y más hondamente que la horrible hambre y la pobreza constante lo hacen con los regímenes comunistas, cuyos súbditos no tienen verdaderos derechos y no disponen de medios para corregir los daños recibidos. Las sociedades de las cuales es rasgo integral la crítica permanente son las únicas en que se puede vivir bien, pero son también las más frágiles».¹⁶

La izquierda llegó a una conclusión similar por un camino diferente. En los años ochenta, la mayoría de la opinión «progresista» de Europa y América ya no creía que el comunismo soviético representara su futuro, como lo creyeron muchos de sus pensadores al final de la segunda guerra mundial. Pero persistía la creencia de la izquierda en la legitimidad del marxismo-leninismo para otras gentes, legitimidad que habitualmente aumentaba en proporción a la distancia geográfica y cultural. Así, mientras el comunismo de tipo soviético no constituía necesariamente una posibilidad realista para los habitantes de Estados Unidos o Gran Bretaña, se consideraba una verdadera alternativa para los ru-

15. Para una buena crítica de Revel, escrita antes de la *perestroika* y la *glasnost*, véase Stephen Sestanovich, «Anxiety and Ideology», *University of Chicago Law Review*, 52 (primavera de 1985), pp. 536-549.

16. Revel (1983), p. 17. No está muy claro hasta qué punto creía en su propia y extrema estimación de las relativas debilidades y fortalezas de la democracia y el totalitarismo. Gran parte de su mofa de los fracasos de la democracia puede atribuirse a la necesidad retórica de despertar a los demócratas de su evidente somnolencia y hacerles darse cuenta de la amenaza de la potencia soviética. Evidentemente, si consideraba que las democracias eran tan débiles como a veces las describe, no hubiera tenido sentido escribir el libro *Cómo mueren las democracias*.

sos, con su tradición de autocracia y control centralizado, para no citar a los chinos, que, se decía, se inclinaron por el mismo para sobreponerse a una herencia de dominio extranjero, atraso y humillación. Lo mismo se afirmaba de los cubanos y nicaragüenses, víctimas del imperialismo americano, y de los vietnamitas, para los cuales el comunismo se veía como una virtual tradición nacional. Muchos de la izquierda compartían la convicción de que un régimen socialista radical en el Tercer Mundo podía legitimarse a sí mismo, incluso en ausencia de elecciones libres y de libertad de expresión, si emprendía la reforma agraria, proporcionaba atención sanitaria gratuita y elevaba el nivel de alfabetización. Dados estos puntos de vista, no es sorprendente que hubiera poca gente de izquierdas que predijeran una inestabilidad revolucionaria en el bloque soviético o en China.

La creencia en la legitimidad y permanencia del comunismo adoptó formas muy curiosas en los días postreros de la guerra fría. Un destacado estudioso de la Unión Soviética sostenía que el sistema soviético, con Brejnev, había alcanzado lo que llamó «pluralismo institucional», y que «la dirección soviética casi parece haber acercado la Unión Soviética al espíritu del modelo pluralista de las ciencias políticas americanas más que Estados Unidos».¹⁷ La sociedad soviética anterior a Gorbachov no era «inerte y pasiva, sino participativa en casi todos los sentidos del término», con una proporción mayor de ciudadanos soviéticos «participando» en la política que en Estados Unidos.¹⁸ El mismo tipo de pensamiento caracterizaba a muchos estudiosos de la Europa

17. Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977, p. 8. Hough sigue diciendo: «Hay, desde luego, académicos que sugerirán que la participación política en la Unión Soviética no es verdadera, en cierto modo..., que la palabra pluralismo no puede emplearse con propiedad para describir la Unión Soviética... estas afirmaciones no me parece que merezcan una discusión prolongada y seria.»

18. Hough (1977), p. 5. La nueva redacción por Jerry Hough del libro clásico de Merle Fainsod sobre el comunismo soviético, *How the Soviet Union is Governed*, dedica una larga sección al viejo Soviet Supremo de Brejnev, al que defiende como un foro en el cual se articulan y defienden los intereses sociales. Es curioso leer este capítulo a la luz de la actividad del Congreso de Diputados del Pueblo y del nuevo Soviet Supremo creado por Gorbachov después de la XIX Conferencia del Partido en 1988. Véase *How the Soviet Union is Governed*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, pp. 363-380.

del Este, donde, a pesar de la naturaleza obviamente impuesta del comunismo, muchos académicos veían una tremenda estabilidad social. Un especialista afirmaba en 1978 que «si comparáramos ahora "los Estados de Europa Oriental" con muchos países del mundo —por ejemplo con cierto número de países latinoamericanos—, nos parecerían epítomes de estabilidad», y criticaba la imagen tradicional de un partido «ilegítimo» contrapuesto a una población necesariamente hostil e incrédula.¹⁹

Mientras que algunos de esos puntos de vista representaban simples proyecciones del pasado reciente hacia el futuro, muchos descansaban en un juicio relativo a la *legitimidad* del comunismo en el Este. O sea que, pese a los innegables problemas de su sociedad, los dirigentes comunistas habían establecido un «contrato social» con sus pueblos, como el que en Rusia se satirizaba con dichos como «fingen pagarnos y nosotros fingimos trabajar».²⁰ Estos regímenes no eran productivos ni dinámicos, pero gobernaban —decían tales expertos— con cierto grado de consentimiento por parte de la población porque les proporcionaban seguridad y estabilidad.²¹ Como escribió en 1968 el politólogo Samuel Huntington: «Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética tienen diferentes formas de gobierno, pero en los tres sistemas el gobierno gobierna. Cada país forma una comunidad política con un abrumador consenso del pueblo sobre la legitimidad del sistema político. En cada país, los ciudadanos y sus dirigentes comparten una visión del interés público de la sociedad y de las tradiciones y principios sobre los cuales se basa la comunidad política.»²² Huntington no sentía

19. A. James McAdams, «Crisi in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction», *Comparative Politics*, 20:1 (octubre de 1987), pp. 107-118.

20. Para el contrato social soviético, véase Peter Hauslohner, «Gorbachev's Social Contract», *Soviet Economy*, 3 (1987), pp. 54-84.

21. Véase, por ejemplo, el argumento de T. H. Rigby según el cual los países comunistas consiguieron legitimidad a base de la «racionalidad de objetivos». «Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems», en T. H. Rigby y Ferenc Feher, *Political Legitimation in Communist States*, Londres, Macmillan, 1982.

22. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, p. 1. Véanse también las conclusiones en Timothy J. Colton: *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, edición revisada y ampliada, Nueva York, Council on Foreign Relations, 1986, pp. 119-122.

ninguna simpatía especial por el comunismo, pero creía que los hechos nos obligaban a concluir que a lo largo de los años había conseguido cierto grado de aprobación popular.

El pesimismo actual respecto a la posibilidad de progreso en la historia nació de dos crisis distintas pero paralelas: la crisis de la política en el siglo XX y la crisis intelectual del racionalismo occidental. La primera mató a decenas de millones de personas y forzó a centenares de millones a vivir bajo nuevas y brutales formas de esclavitud; la segunda dejó a la democracia liberal sin recursos intelectuales con los que defenderse. Las dos estaban relacionadas entre sí y no pueden comprenderse separadas una de otra. Por una parte, la falta de consenso intelectual hizo que las guerras y revoluciones de este siglo fueran más ideológicas y más extremas de lo que habrían sido de otro modo. Las revoluciones rusa y china y las conquistas nazis durante la segunda guerra mundial vieron el regreso, de forma magnificada, del tipo de brutalidad que caracterizó las guerras de religión del siglo XVI, pues lo que estaba en juego no eran sólo territorio y recursos, sino el sistema de valores y modos de vida de poblaciones enteras. Por otro lado, la violencia de estos conflictos de motivación ideológica y sus terribles consecuencias tuvieron un efecto devastador para la confianza en sí mismas de las democracias liberales, cuyo aislamiento en un mundo de regímenes autoritarios y totalitarios condujo a serias dudas sobre la universalidad de las nociones liberales de derecho.

Y, sin embargo, a pesar de las poderosas razones para el pesimismo que nos daba nuestra experiencia en la primera mitad del siglo, los acontecimientos de la segunda mitad señalan una dirección muy distinta e inesperada. Al llegar a los años noventa, el mundo en su conjunto no ha revelado nuevas maldades, sino que ha *mejorado* en ciertas y precisas maneras. La principal de las sorpresas de los años recientes fue el colapso, totalmente inesperado, del comunismo en la mayor parte del mundo, a finales de los años ochenta. Pero este acontecimiento, por impresionante que fuera, era sólo parte de un conjunto más amplio de acontecimientos que habían tenido lugar desde la segunda guerra mundial. Las dictaduras autoritarias, tanto de la derecha como de la iz-

23. Para una descripción general, véase Dankwart A. Rustow: «Democracy: A Global Revolution?», *Foreign Affairs*, 69:4 (otoño de 1990), pp. 75-90.

quierda, se habían ido hundiendo.²⁴ En algunos casos, este hundimiento ha llevado al establecimiento de democracias liberales prósperas y estables. En otros casos, al autoritarismo ha seguido la inestabilidad u otra forma de dictadura. Pero aparte de si surgió o no finalmente una democracia, los autoritarios de toda laya han sufrido una severa crisis en prácticamente todo el globo. Si la principal innovación política de comienzos del siglo xx fue la invención de los Estados fuertes totalitarios de Alemania y Rusia, entonces los decenios recientes han revelado una tremenda debilidad de los mismos. Y esta debilidad, tan extensa como inesperada, sugiere que las lecciones de pesimismo acerca de la historia que se suponía que nuestro siglo nos enseñó deben volver a pensarse desde el principio.

2. LA DEBILIDAD DE LOS ESTADOS FUERTES (I)

La crisis actual del autoritarismo no comenzó con la *perestroika* de Gorbachov o con el derrocamiento del muro de Berlín. Se inició hace un decenio y medio, con la caída de una serie de gobiernos autoritarios de derechas en Europa meridional. En 1974, el régimen de Caetano, en Portugal, fue desplazado por un golpe militar. Tras un período de inestabilidad que bordeó la guerra civil, el socialista Mario Soares fue elegido primer ministro en abril de 1976 y desde entonces el país ha vivido en paz, con un régimen democrático. Los coroneles que habían gobernado Grecia desde 1967 fueron expulsados, también en 1974, y dieron paso a un régimen elegido por el pueblo y dirigido por Karamanlis. Y en 1975, en España, el general Francisco Franco murió, abriendo el camino hacia una notable transición pacífica que culminó dos años después. Además, los militares turcos ocuparon el poder en 1980, cuando el terrorismo amenazaba con apoderarse del país, pero lo devolvieron a manos civiles en 1983. Desde entonces, esos países han celebrado elecciones regulares, libres, con pluralidad de partidos.

La transformación que ocurrió en Europa meridional en menos de un decenio fue notable. Se había visto a esos países, antes, como las ovejas negras de Europa, condenados por sus tradiciones religiosas y autoritarias a residir fuera de la corriente del desarrollo democrático de Europa occidental. Pero hacia los años ochenta, cada uno de esos cuatro países había realizado con éxito la transición hacia una democracia estable y eficaz, tan estable, de hecho (con la posible excepción de Turquía), que sus habitantes apenas si podían imaginar que hubieran vivido en una situación distinta.

Una serie similar de transiciones hacia la democracia tuvo lugar en América latina en los años ochenta. Comenzó

en 1980 con la restauración, en Perú, de un gobierno elegido democráticamente, tras doce años de poder militar. La guerra de las Malvinas, en 1982, precipitó la caída de la junta militar de Argentina y la elección democrática del gobierno de Alfonsín. La transición argentina fue seguida rápidamente por otras en América latina; los regímenes militares de Brasil y Uruguay dejaron el lugar a gobiernos civiles elegidos, en 1983 y 1984, respectivamente; al final del decenio, las dictaduras de Stroessner en Paraguay y de Pinochet en Chile había dejado paso a gobiernos elegidos, y a comienzos de los noventa incluso el régimen sandinista de Nicaragua había sido barrido en elecciones por una coalición encabezada por Violeta Chamorro. Muchos observadores sienten menos confianza en la permanencia de las nuevas democracias latinoamericanas de la que sintieron respecto a las de Europa meridional. En América latina la democracia ha ido y venido muchas veces y todas las nuevas democracias se hallan en un estado de angustiosa situación económica, cuya manifestación más aguda es la crisis de la deuda. Países como Perú y Colombia, además, debían hacer frente a graves desafíos internos, como la guerrilla y las drogas. Sin embargo, estas nuevas democracias resultaron notablemente resistentes, como si su anterior experiencia con el autoritarismo las hubiese vacunado contra un regreso demasiado rápido al poder militar. El hecho es que desde un punto muy bajo a comienzos de los setenta, cuando sólo un puñado de países latinoamericanos eran democráticos, se había ascendido a otro punto, a comienzos de los noventa, en que Cuba y Guayana eran los únicos países del hemisferio occidental que no permitían elecciones razonablemente libres.

Hubo un desarrollo comparable en Asia oriental. En 1986 fue derrocada la dictadura de Marcos, en las Filipinas, y sustituida por el gobierno elegido de Corazón Aquino, apoyada por una oleada de entusiasmo popular. El año siguiente, el general Chun, en Corea del Sur, dejó paso a la elección de Roh Tae Woo como presidente. Aunque el sistema político de Taiwan no se reformó de modo tan drástico, hubo considerable fermento democrático, bajo la superficie, después de la muerte de Chiang Ching-kuo, en enero de 1988. Con la muerte de gran parte de la vieja guardia del Guomindang, ha habido una participación creciente de otros sectores de la sociedad taiwanesa en el parlamento nacionalista, incluyendo a muchos de origen taiwanés. Finalmente, el gobierno au-

toritario de Birmania ha sido sacudido por la agitación pro-democrática.

En febrero de 1990, el gobierno de la República de Sudafrica, dominado por los afrikaners y dirigido por F. W. de Klerk, anunció la libertad de Nelson Mandela y el levantamiento de la prohibición del Congreso Nacional Africano y del Partido Comunista sudafricano. Con ello se inauguró un período de negociaciones para la transición a un sistema de poder compartido entre negros y blancos, y en último término hacia el gobierno de la mayoría.

Retrospectivamente, nos ha sido difícil percibir la profundidad de las dificultades con que se encontraron las dictaduras, debido a una errónea creencia en la capacidad de los sistemas autoritarios para perpetuarse o, de un modo más amplio, en la viabilidad de los Estados fuertes. En una democracia liberal, el Estado es por definición débil, pues el mantenimiento de una esfera de derechos individuales significa una tajante delimitación del poder del Estado. Los regímenes autoritarios de la derecha y de la izquierda, en contraste, han tratado de emplear el poder del Estado para introducirse en la esfera privada y para controlarla con diversos fines, bien para convertirse en un poder militar, bien para fomentar un orden social igualitario, bien para provocar un rápido crecimiento económico. Lo que se perdiera en el terreno de la libertad individual se ganaría en el terreno del objetivo nacional.

La debilidad crítica que finalmente derribó esos Estados fuertes fue, en un análisis final, una falla de su legitimidad, es decir, una crisis a nivel de las ideas. La legitimidad no es la justicia o el derecho en sentido absoluto; es un concepto relativo que existe en las percepciones subjetivas de la gente. Todo régimen capaz de actuar ha de basarse en algún principio de legitimidad.¹ No existe ningún dictador que go-

1. El concepto de legitimidad fue desarrollado extensamente por Max Weber, que estableció la famosa división tripartita de formas de autoridad: tradicional, racional y carismática. Ha habido considerable debate sobre cuál de estas categorías weberianas caracteriza mejor la autoridad en los Estados totalitarios, como la Alemania nazi o la Unión Soviética. Véanse, por ejemplo, diversos ensayos en Rigby y Feher (1982). La teoría original de Weber sobre los tipos de autoridad se encuentra en *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, pp. 324-423. La dificultad de encajar los Estados totalitarios en las categorías de Weber sugiere las limitaciones de su sistema, más bien formal y artificial, de tipos ideales.

bierne pura y simplemente «por la fuerza», como se dice comúnmente, por ejemplo, de Hitler. Un tirano puede gobernar a sus hijos, a los viejos, tal vez a su mujer, por la fuerza, si es físicamente más fuerte que ellos, pero no es probable que pueda gobernar de este modo a más de dos o tres personas, y ciertamente no a una nación de varios millones.² Cuando decimos que un dictador como Hitler gobernó «por la fuerza», lo que queremos decir es que los partidarios de Hitler, incluyendo el partido nazi, la Gestapo y la Wehrmacht, fueron capaces de intimidar físicamente a toda la población. Pero ¿qué hizo que esos partidarios fueran leales a Hitler? Ciertamente no su capacidad de intimidarlos físicamente; en fin de cuentas, era su creencia en la legitimidad de la autoridad de Hitler. Los aparatos de seguridad pueden controlarse por la intimidación, pero en *algún* punto del sistema el dictador ha de tener subordinados leales que crean en la legitimidad de su autoridad. Lo mismo vale para el más repulsivo y corrupto jefe de mafia; no sería un *capo* si su «familia» no aceptara, con alguna base, su «legitimidad». Como explica Sócrates en *La República* de Platón, incluso en una banda de ladrones ha de haber algún principio de justicia que les permita repartirse el botín. La legitimidad es, pues, crucial incluso para la más injusta y sanguinaria dictadura.

Es evidente que un régimen, para sobrevivir, no necesita establecer su legítima autoridad para la mayor parte de su población. Hay numerosos ejemplos contemporáneos de dictaduras de minorías, activamente odiadas por una gran parte de su población pero que consiguen mantenerse en el poder durante decenios. Esto ocurre con el régimen de Siria, dominado por el Alawi, o con el de Iraq, dominado por el Baath de Saddam Hussein. No hay ni que decir que las distintas juntas militares y oligarquías de América latina han gobernado sin amplio apoyo popular. La falta de legitimidad para la población en su conjunto no significa una crisis de legitimidad del régimen, a menos que empiece a infectar a las élites relacionadas con el régimen y en especial a quienes ejercen el monopolio del poder coactivo, como el partido gobernante, las fuerzas armadas y la policía. Cuando habla-

2. Este punto se destaca en la respuesta de Kojève a Strauss, «Tyranny and Wisdom», en Leo Strauss, *On Tyranny*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1963, pp. 152-153.

mos, pues, de una crisis de legitimidad en un sistema autoritario, nos referimos a una crisis en esas élites cuya cohesión es esencial para que el régimen pueda actuar con eficacia.

La legitimidad de un dictador puede proceder de diversas fuentes: de la lealtad personal de un ejército mimado, de una ideología que justifica su derecho a gobernar. En nuestro siglo, el intento sistemático más importante para establecer un principio de legitimidad coherente, de derechas, no democrático y no igualitario, ha sido el fascismo. El fascismo no era una doctrina «universal», como el liberalismo o el comunismo, puesto que negaba la existencia de una humanidad común o la igualdad de los derechos humanos. El ultranacionalismo fascista sostenía que la fuente original de legitimidad era la raza o la nación, específicamente el derecho de las «razas de señores», como la germánica, a gobernar a otros pueblos. Se ensalzaban el poder y la voluntad frente a la razón y la igualdad, y se consideraban por sí mismos como títulos para gobernar. La afirmación nazi de la superioridad racial germánica debía demostrarse activamente mediante el conflicto con otras culturas. La guerra era, pues, una condición normal en vez de patológica.

El fascismo no existió el tiempo suficiente para sufrir una crisis de legitimidad, sino que fue vencido por la fuerza de las armas. Hitler y sus partidarios fueron a la muerte, en su búnker de Berlín, creyendo hasta el final en la autoridad legítima de Hitler y en la causa nazi. El atractivo del fascismo se desvaneció en el espíritu de la gente, retrospectivamente, a causa de esta derrota.³ Es decir, Hitler había basado su proclamación de legitimidad en la promesa del dominio mundial; lo que los alemanes obtuvieron, en lugar de esto, fue una horrible devastación y el verse ocupados por razas supuestamente inferiores. El fascismo resultaba muy atractivo no solamente para los alemanes, sino para muchos pueblos en el resto del mundo cuando se trataba meramente de desfiles con antorchas y de victorias sin sangre, pero perdió este atractivo cuando llevó su inherente militarismo a su conclusión lógica. El fascismo sufría, por decirlo así, de una contradicción interna: su énfasis en militarismo y gue-

3. La disidencia interna contra Hitler se manifestó en la conjura de julio de 1944 contra su vida, y tal vez habríase convertido en tan general como en la Unión Soviética lo fue la disidencia contra el régimen comunista si el régimen nazi hubiese sobrevivido unos decenios más.

ra llevaba inevitablemente a un autodestructor conflicto con el sistema internacional. Como resultado de esto, no ha sido un rival serio para la democracia liberal a partir de la segunda guerra mundial.

Desde luego podemos preguntarnos cuán legítimo sería hoy el fascismo si Hitler no hubiese sido vencido. Pero la contradicción interna del fascismo era más profunda que la probabilidad de que fuera derrotado militarmente por el sistema internacional. Si Hitler hubiese salido victorioso, el fascismo, de todos modos, hubiera perdido su *raison d'être* en la paz de un imperio universal en el cual la nación alemana no pudiera ya afirmarse por medio de la guerra y la conquista.

Después de la derrota de Hitler, lo que quedaba como alternativa de derechas a la democracia liberal era un grupo de persistentes pero en fin de cuentas no sistemáticas dictaduras militares. La mayoría de esos regímenes no tenía una visión que fuera más allá de la conservación del orden social tradicional, y su principal debilidad era la falta de una base de legitimidad plausible a largo plazo. Ninguno supo formular, como hizo Hitler, una doctrina coherente de la nación que pudiera justificar un gobierno dictatorial perpetuo. Todos tuvieron que aceptar el principio de la democracia y de la soberanía popular, y argüir que, por distintas razones, sus países no estaban preparados para la democracia, ya fuera por la amenaza comunista o terrorista, ya por la mala administración económica del anterior régimen democrático. Todos tenían que justificarse como de transición, en espera de un retorno final a la democracia.⁴

La debilidad que entraña la falta de una fuente coherente de legitimidad no explica, sin embargo, el rápido e inevitable colapso de los gobiernos autoritarios de derechas. Los regímenes democráticos de América latina o de Europa meridional tenían también considerables debilidades, en términos de su capacidad para resolver una gran diversidad de graves problemas sociales y económicos.⁵ Pocos habían con-

4. Sobre este punto, véase la introducción a Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. 15.

5. El estudio clásico de este tema es el de Juan Linz, recopilador, *The Breakdown of Democratic Regimes. Crisis, Breakdown and Reequilibration*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

seguido generar un crecimiento económico rápido, y muchos estaban perturbados por el terrorismo. Pero la falta de legitimidad se convirtió en una fuente crucial de debilidad para los regímenes autoritarios de derechas cuando, como era casi inevitable, se enfrentaron con fracasos en algunos aspectos de su política. Los regímenes democráticos disponen de un fondo de buena voluntad popular que hace que se les perdonen errores a corto plazo, incluso si son graves, y el fracaso puede expiarse cambiando un primer ministro o un gobierno. En los regímenes sin legitimidad, en cambio, el fracaso frecuentemente precipita el derrocamiento del propio régimen.

Un ejemplo de esto es Portugal. La dictadura de António de Oliveira Salazar y su sucesor Marcelo Caetano gozaba de una superficial estabilidad que indujo a algunos observadores a describir a los portugueses como «pasivos, fatalistas e infinitamente melancólicos».º Como los alemanes y los japoneses antes que ellos, los portugueses demostraron que se equivocaban esos observadores occidentales que los consideraban sin preparación para la democracia. La dictadura de Caetano se hundió en abril de 1974 cuando sus propios militares se volvieron contra ella y formaron el Movimento das Forças Armadas (MFA).⁷ El motivo inmediato de esto era la guerra colonial de Portugal en África, cada vez más ardua y que no se podía ganar; que consumía una cuarta parte del presupuesto nacional y las energías de una gran parte de las fuerzas armadas portuguesas. La transición a la democracia no fue suave, porque el MFA no estaba uniformemente inspirado por ideales democráticos. Una parte importante del cuerpo de oficiales se hallaba influida por el Partido Comunista portugués, de Álvaro Cunhal, estrictamente estalinista. Pero en contraste con lo ocurrido en los años treinta, el centro y la derecha democráticos se mostraron inesperadamente resistentes, y después de un tempestuoso período de agitación política y social, el Partido Socialista

6. Citado de un periodista suizo en Philippe C. Schmitter: «Revolution by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal», *Armed Forces and Society*, 2:1 (noviembre de 1975), pp. 5-33.

7. Véase *ibid.*, y Thomas C. Bruneau: «Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years After the Revolution of 25 April 1974», en Geoffrey Pridham, *The New Mediterranean Democracies. Regime Transition in Spain, Greece and Portugal*, Londres, Frank Cass, 1984.

moderado de Mario Soares venció en las elecciones de abril de 1976. Esto ocurrió gracias, en no desdeñable medida, a la ayuda de organizaciones del exterior, desde el Partido Socialdemócrata alemán hasta la CIA americana. Pero la ayuda exterior habría resultado inútil si Portugal no hubiera poseído una sociedad civil sorprendentemente fuerte.—partidos políticos, sindicatos, la Iglesia—, que supo movilizar y controlar un amplio apoyo popular a la democracia. El atractivo de la civilización de consumo de Europa occidental tuvo también su parte; según palabras de un observador, «los obreros que hubieran podido desfilar gritando consignas revolucionarias... se gastaban su dinero en ropas, aparatos eléctricos y artefactos propios de las sociedades de consumo de Europa occidental, a cuyo nivel de vida esos obreros aspiraban».⁸

La transición española a la democracia, el año siguiente, fue acaso el ejemplo más claro del fracaso de la legitimidad autoritaria. El general Francisco Franco era, en muchos aspectos, el último exponente del conservadurismo europeo del siglo pasado, que se basaba en el trono y el altar, el mismo conservadurismo que salió derrotado de la Revolución francesa. Pero la conciencia católica estaba cambiando en España del modo más espectacular con respecto a la de los años treinta; la Iglesia en su conjunto se había liberalizado después del concilio Vaticano II, en los años sesenta, e importantes partes del catolicismo español asimilaron la democracia cristiana de Europa occidental. No sólo la Iglesia Católica española descubrió que no había necesariamente conflicto entre cristianismo y democracia, sino que adoptó de manera creciente el papel de defensora de los derechos humanos y de crítica de la dictadura franquista.⁹ La nueva conciencia se reflejó en el movimiento del Opus Dei, de tecnócratas laicos católicos, muchos de los cuales entraron en la administración después de 1957 y tuvieron una participación activa en la subsiguiente liberalización. Así, cuando

8. Kenneth Maxwell, «Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal», en O'Donnell y Schmitter (1986), p. 136.

9. Véase Kenneth Medhurst, «Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy», en Pridham (1984), pp. 31-32, y José Casanova: «Modernization and Democratization. Reflections on Spain's Transition to Democracy», *Social Research*, 50 (invierno de 1980), pp. 929-973.

Franco murió, en noviembre de 1975, importantes sectores de su régimen estaban dispuestos a la legitimidad de una serie de «pactos» negociados que disolvieron pacíficamente todas las instituciones franquistas importantes, legalizaron una oposición que incluía el Partido Comunista y permitieron elecciones para una asamblea constituyente que redactara una constitución plenamente democrática. Esto no hubiera podido suceder si importantes elementos del viejo régimen (y de manera muy principal el rey Juan Carlos) no hubieran creído que el franquismo era un anacronismo en una Europa democrática, una Europa a la que España se había ido asemejando más y más en el plano social y económico.¹⁰ Las últimas Cortes franquistas hicieron algo notable: aprobaron por mayoría abrumadora, en noviembre de 1976, una ley que en realidad constituía su propio suicidio al estipular que las siguientes Cortes fueran elegidas democráticamente. Como en Portugal, el pueblo español en su conjunto proporcionó la base primera de la democracia al apoyar un centro democrático, primero dándole fuerte aprobación en el referéndum de diciembre de 1976 al ratificar la convocatoria de elecciones democráticas, y luego eligiendo para gobernar al partido de centro derecha de Suárez, en junio de 1977.¹¹

En los casos de la evolución hacia la democracia de Grecia y Argentina, en 1974 y 1983, respectivamente, no se echó a los militares del poder. Cedieron el gobierno a elementos civiles debido a divisiones internas en sus filas, que reflejaban una pérdida de fe en su derecho a gobernar. Como en Portugal, el fracaso exterior fue la causa inmediata. Los coroneles griegos que llegaron al poder en 1967 nunca buscaron su legitimación más que sobre la base democrática, arguyendo sólo que preparaban el camino para el restableci-

10. José María Maravall y Julián Santamaría, «Political Change in Spain and the Prospects for Democracy», en O'Donnell y Schmitter (1986), pág. 81. Una encuesta efectuada en diciembre de 1975 mostró que el 42,2 % de los encuestados y el 51,7 % de los que daban su opinión estaban en favor de llevar a cabo los cambios necesarios para poner a España en consonancia con los países democráticos de Europa Occidental. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, Nueva York, Praeger, 1979, p. 17.

11. A pesar de la oposición de los franquistas intransigentes, el 77,7 % de las personas con derecho a voto votaron, en el referéndum de diciembre de 1976 y el 94,2 % de ellas votó «sí». Coverdale (1979), p. 53.

miento de un sistema político «sano» y «regenerado».¹² El régimen militar se volvió, así, vulnerable cuando se desacreditó al apoyar una tentativa greco-chipriota de unirse a la Grecia continental, lo que llevó a la ocupación de Chipre por Turquía y a la posibilidad de una guerra.¹³ El objetivo principal de la junta militar que ocupó el poder en la Argentina, en 1976, desplazando a la presidenta Isabel Perón, era el de librar a la sociedad del terrorismo; lo logró con una guerra brutal, y así minó su propia razón de ser. La decisión de la junta militar de invadir las Malvinas bastó para desacreditarla, al provocar una guerra innecesaria que no consiguió ganar.¹⁴

En otros casos, gobiernos militares fuertes resultaron ineficaces al ocuparse de los problemas económicos y sociales que habían deslegitimado a sus predecesores democráticos. Los militares peruanos entregaron el poder a los civiles en 1980, ante la rápida aceleración de la crisis económica, durante la cual el gobierno del general Francisco Morales Bermúdez no pudo hacer frente a una serie de huelgas y de inabordables problemas sociales.¹⁵ Los militares brasileños presidieron un período de notable crecimiento económico, de 1968 a 1973, pero ante la crisis mundial del petróleo y el consiguiente frenazo económico, descubrieron que no poseían ningún don especial para la administración económica. Cuando el último presidente militar, João Figueiredo, cedió el poder a un presidente civil elegido, muchos militares se sintieron aliviados y hasta avergonzados por los errores

12. Nikiforos Diamandouros: «Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece, 1974-1983», en O'Donnell, Schmitter y Whitehead (1986), p. 148.

13. La falta de confianza en sí mismos entre los militares se manifestó en la reafirmación de la tradicional jerarquía de mando que minó la base de poder del hombre fuerte del régimen, general brigadier Demetrios Ioannides, apoyada por la amenaza de un golpe del tercer ejército. Nikiforos Diamandouros, «Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974-1983. A Tentative Assessment», en Pridham (1984), pp. 53-54.

14. Véase Carlos Waisman, «Argentina. Autarkic Industrialization and Illegitimacy», en Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, Latin America, Boulder, Col. Lynne Renner, 1988, p. 85.

15. Cynthia McClintock, «Peru. Precarious Regimes. Authoritarian and Democratic», en Diamond et al. (1988), p. 350. Además, la fuerte polarización entre la tradicional oligarquía peruana y el partido reformista del país, el APRA, habiase suavizado lo suficiente, para entonces, para que un presidente aprista pudiera llegar al poder en 1985.

cometidos.¹⁶ Los militares uruguayos tomaron el poder para librar una «guerra sucia» contra los terroristas tupamaros, en 1973-1974. Uruguay poseía, sin embargo, una tradición democrática relativamente sólida, lo cual, acaso, indujo a los militares a poner a prueba la institucionalización de su gobierno mediante un plebiscito, en 1980. Perdieron, y en 1983 se hicieron a un lado.¹⁷

Los arquitectos del sistema de *apartheid* en la República de Sudáfrica, como el antiguo primer ministro H. F. Verwoerd, negaban la premisa liberal de la igualdad humana universal; y creían que había una división y una jerarquía naturales entre las razas de la humanidad.¹⁸ El *apartheid* constituyó un medio para permitir el desarrollo industrial de África del Sur, basado en el empleo de la mano de obra negra y, al mismo tiempo, para tratar de hacer retroceder y hasta impedir la urbanización de los negros sudafricanos, que es el concomitante natural de todo proceso de industrialización. Esta tentativa de ingeniería social era monumental por su ambición y, en retrospectiva, monumentalmente estúpida por su objetivo final; en 1981 casi 18 millones de negros habían sido arrestados por violar las llamadas «leyes de pases» debido al «delito» de desear vivir cerca del lugar de trabajo. La imposibilidad de desafiar las leyes de la economía moderna condujeron, a finales de los años ochenta, a una revolución en el modo de pensar de los afrikaners, que motivó que F. W. de Klerk, mucho antes ya de convertirse en presidente del Estado, afirmara que «la economía exige la presencia permanente de millones de negros en las zonas urbanas» y que «no sirve de nada engañarnos a nosotros mismos respecto a esto».¹⁹ La pérdida de legitimidad del

16. Sobre este período de la historia brasileña, véase Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1965*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 210-155.

17. Charles Guy Gillespie y Luis Eduardo González, «Uruguay. The Survival of Old and Autonomous Institutions», en Diamond et al. (1988), pp. 223-226.

18. Verwoerd, ministro de Asuntos Indígenas desde 1950 y primer ministro de 1961 a 1966, había estudiado en Alemania en los años veinte y regresó a Sudáfrica imbuido de una teoría «neo-fichtean» del Volk. Véase T. R. H. Davenport, *South Africa. A modern History*, Johannesburg, Macmillan South Africa, 1987, p. 318.

19. Citado en John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution*, Johannesburg, South African Institute of Race Relations, 1990, p. 60. La declaración fue hecha en el curso de la campaña electoral de 1987.

sistema de *apartheid* entre los blancos se debió, en última instancia, a su ineficiencia y ha llevado a aceptar por parte de la mayoría de los afrikaners un nuevo sistema de compartir el poder con los negros.²⁰

Aun reconociendo las diferencias que existen entre esos ejemplos, se echa de ver que hubo una notable consistencia en las transiciones a la democracia de Europa meridional, América latina y Sudáfrica. Aparte de Somoza en Nicaragua, no hubo ni un sólo caso en que el viejo régimen fuera echado del poder por un alzamiento violento o una revolución.²¹ Lo que permitió los cambios de régimen fue la decisión voluntaria por parte de cuando menos ciertos miembros del viejo régimen de entregar el poder a un gobierno elegido democráticamente. Si bien esta retirada voluntaria del poder fue provocada siempre por alguna crisis inmediata, en última instancia la hizo posible la creciente convicción de que la democracia era la única fuente legítima de autoridad en el mundo moderno. Una vez cumplidos los objetivos limitados que se hubieran fijado —eliminar el terrorismo, restaurar el orden social, poner fin al caos económico y otros similares—, los autoritarios de derechas, en Europa y América latina, fueron incapaces de justificar su continuación en el poder y perdieron la confianza en sí mismos. Es difícil matar en nombre del trono y el altar si el rey mismo no aspira a otra cosa que a ser el monarca titular de un país democrático, o si la Iglesia está en primera línea de la lucha por los derechos humanos.

20. A esos ejemplos podemos agregar el del Iraq de Saddam Hussein. Como muchos Estados policíacos del siglo xx, el Iraq del Baath parecía muy formidable, hasta el momento en que su ejército se hundió bajo las bombas americanas. Su imponente estructura militar, la mayor de Oriente Medio, basada en reservas petrolíferas superadas sólo por las de la Arabia Saudí, resultó vacía, pues la población iraquí no estaba dispuesta a luchar por el régimen. Este Estado fuerte desplegó una debilidad crítica al lanzarse en menos de un decenio a dos guerras destructoras e innecesarias, guerras que un Iraq democrático, que reflejara la voluntad de su población, probablemente nunca hubiera librado.

21. Las huelgas y protestas tuvieron cierto papel en persuadir a los gobernantes militares que dejaran el poder en Grecia, Perú, Brasil, etc., mientras que en otros casos, como hemos visto, fueron causas exteriores las que precipitaron la caída del régimen. No puede decirse en modo alguno, sin embargo, que esos factores hubieran podido forzar a los viejos regímenes a dejar el poder, si hubiesen estado decididos a aferrarse a él.

Esto descarta el dicho de la supuesta «sabiduría popular» según el cual «nadie deja el poder voluntariamente».

No es preciso decir que muchos de los antiguos autoritarios no se convirtieron de la noche a la mañana a la democracia y que a menudo fueron víctimas de su propia incompetencia y de sus erróneos cálculos.

Ni el general Pinochet en Chile ni los sandinistas en Nicaragua preveían perder las elecciones a las que se sometieron. Pero el hecho es que hasta los dictadores más duros creían que debían dotarse por lo menos de una pátina de legitimidad democrática, montando para ello unas elecciones. Y en muchos casos la cesión del poder por parte de hombres fuertes de uniforme tuvo lugar con considerable riesgo personal, puesto que perdían así la principal protección contra la venganza de aquellos a quienes maltrataron.

Tal vez no sea sorprendente que los autoritarios de derechas fueran barridos del poder por la idea de democracia. El poder de muchos Estados de derechas era relativamente limitado en lo referente a la economía o a la sociedad en su conjunto. Sus jefes representaban a grupos sociales tradicionales, que se iban convirtiendo en marginales de su propia sociedad, y los generales y coroneles que gobernaban estaban por lo común privados de ideas y de inteligencia. Pero, ¿y los poderes comunistas totalitarios de la izquierda? ¿Es que no habían definido de nuevo la expresión misma de «Estado fuerte» y descubierto la fórmula para perpetuarse en el poder?

3. LA DEBILIDAD DE LOS ESTADOS FUERTES (II) O COMIENDO ANANÁS EN LA LUNA

Bueno, pues ahí está lo que escribía un escolar de Kufbishev, allá por los años sesenta: «Nos encontramos en 1981. Comunismo. El comunismo es la abundancia de bendiciones materiales y culturales.... Todos los transportes de la ciudad están electrificados y las industrias dañinas han sido trasladadas fuera de los límites de la ciudad.... Estamos en la Luna, caminamos entre plantas florales y árboles frutales...» Y ahora, ¿díganme cuantos años hace que hemos estado comiendo ananás en la Luna? ¿Si por lo menos algún día pudiéramos comer tantos tomates como nos diera la gana, aquí, en la Tierra!

ANDREI NUDKIN¹

El concepto de totalitarismo se desarrolló en Occidente después de la segunda guerra mundial para describir la Unión Soviética y la Alemania nazi, que eran tiranías de un carácter muy distinto al de los autoritarismos tradicionales del siglo xix.² Hitler y Stalin redefinieron el significado del Estado fuerte con la audacia de sus planes sociales y políticos. Los despotismos tradicionales, como los de Franco en España y de las distintas dictaduras militares latinoamericanas, nunca intentaron aplastar la «sociedad civil» —es decir, la esfera en la sociedad de los intereses privados—, sino sólo controlarla. El partido falangista de Franco o el movimiento peronista argentino no consiguieron desarrollar ideologías sistemáticas y sólo realizaron esfuerzos sin empuje para cambiar los valores y actitudes populares.

El Estado totalitario, en contraste, se basaba en una ideología explícita que proporcionaba una visión completa, total, de la vida humana. El totalitarismo trataba de destruir la sociedad civil en su totalidad, con su deseo de controlar

1. En «La abeja y el ideal comunista», en Yu Afanaseyev, recop., *Inogo ne dano*, Moscú, Progress, 1989, p. 510.

2. La definición corriente de totalitarismo se encuentra en Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

totalmente la vida de sus ciudadanos. Desde el momento en que los bolcheviques tomaron el poder, en 1917, el Estado soviético atacó sistemáticamente todas las fuentes potenciales de autoridad que en la sociedad rusa pudieran competir con la suya, incluyendo los partidos políticos de oposición, la prensa, los sindicatos, las empresas privadas y la Iglesia. Aunque a finales de los años treinta quedaban algunas instituciones que llevaban esos nombres, eran sólo sombras de lo que fueron en el pasado, organizadas y completamente controladas por el régimen. Lo que quedaba era una sociedad cuyos miembros estaban reducidos a «átomos», sin conexión con «instituciones mediáticas» de ninguna clase, a menos que se tuviera por tal un gobierno todopoderoso.

El Estado totalitario esperaba rehacer el hombre soviético cambiando la estructura misma de sus creencias y valores, mediante el control de la prensa, la educación y la propaganda, que se extendían hasta las relaciones más personales e íntimas, o sea, las de la familia. El joven Pável Morozov, que denunció a sus padres ante la policía de Stalin, fue considerado durante años por el régimen soviético como un niño modelo. Según palabras de Mijaíl Heller, «las relaciones humanas que forman el tejido de la sociedad —familia, religión, memoria histórica, lenguaje— se convirtieron en objetivos, a medida que la sociedad se iba atomizando sistemática y metódicamente, y las más cercanas relaciones del individuo se suplantaban por otras escogidas para él y aprobadas por el Estado».³

La novela de Ken Kesey, de 1962, *Alguien voló sobre el nido del cuco*, nos da una ilustración de las aspiraciones totalitarias. El libro se centra en los residentes de un asilo para dementes, que llevan una vida de pueril inanidad bajo la vigilancia de una tiránica enfermera mayor. El protagonista de la novela, McMurphy, trata de liberarlos rompiendo las reglas del asilo y lleva finalmente a los asilados hacia la libertad. Pero entretanto descubre que ninguno de los residentes se halla allí contra su voluntad, y al final todos están aterrorizados ante la libertad del mundo exterior y se quedan voluntariamente encarcelados, en una relación de segura dependencia con la enfermera mayor. Éste era el objetivo final del totalitarismo: no privar de su libertad al nuevo

3. Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel. The Formation of Soviet Man*, Nueva York, Knopf, 1988, p. 30.

hombre soviético, sino hacerle temer la libertad a cambio de ofrecerle seguridad y hacerle afirmar la bondad de sus cadenas incluso en ausencia de toda coacción.

Muchos creían que la eficiencia del totalitarismo soviético se veía fortalecida por las tradiciones autoritarias del pueblo ruso, anteriores al bolchevismo. Una visión europea de los rusos, popular en el siglo XIX, la ofrece el viajero francés Custine, que los caracterizaba como «una raza domesticada para la esclavitud... que sólo toma en serio el terror y la ambición».⁴ La confianza occidental en la estabilidad del comunismo soviético descansaba en la creencia, consciente o no, de que el pueblo ruso no estaba interesado por la democracia ni preparado para ella. El gobierno soviético, en fin de cuentas, no había sido impuesto a los rusos, en 1917, por una potencia extranjera, como lo fue el comunismo en Europa oriental después de la segunda guerra mundial, y había sobrevivido seis o siete decenios a la revolución bolchevique, superando hambres, agitaciones e invasión. Esto sugería que el sistema había conseguido cierto grado de legitimidad en la población y sin duda alguna entre las élites gobernantes, lo que reflejaba la inclinación natural de la sociedad hacia el autoritarismo. Así, mientras los observadores occidentales estaban perfectamente dispuestos a reconocer en el pueblo polaco el deseo de derrocar el comunismo, si se presentaba una oportunidad, no se creía que esto fuera cierto respecto a los rusos. Éstos eran, en otras palabras, reclusos satisfechos del asilo, retenidos no por rejas y camisas de fuerza, sino por su propio anhelo de seguridad, orden, autoridad y algunos beneficios extra que el régimen soviético se las arreglaba para concederles, como la grandeza imperial y el prestigio de superpotencia. El Estado fuerte soviético parecía realmente muy fuerte, y en ningún aspecto tanto como en la rivalidad estratégica con Estados Unidos.

El Estado totalitario, se creía, no sólo podía perpetuarse indefinidamente, sino que podía reproducirse por el mundo como un virus. Cuando el comunismo se exportó a Alemania Oriental, Cuba, Vietnam o Etiopía, llegó completo, con partido de vanguardia, ministerios centralizados, aparato político y una ideología para gobernar todos los aspectos de la vida. Estas instituciones parecían eficientes, independiente-

4. Marqués de Custine, *Journey for Our Time*, Nueva York, Pelegrini and Cudahy, 1951, p. 323.

mente de las tradiciones nacionales o culturales de los países afectados.

¿Qué le sucedió a esta máquina de poder que se perpetuaba a sí misma?

El año 1989 —el segundo centenario de la Revolución francesa y de la ratificación de la constitución americana—, marcó el definitivo colapso del comunismo como un factor de la historia humana.

Desde comienzos de los años ochenta el ritmo de cambio en el mundo comunista ha sido tan rápido y continuo que a veces damos el cambio por descontado y olvidamos la magnitud de lo sucedido. Será, pues, útil pasar revista a los jalones de este período:

- A principios de los años ochenta, los dirigentes comunistas chinos empezaron a permitir a los campesinos, que formaban el 80 % de la población china, cultivar y vender sus propios alimentos. De hecho, se descolectivizó la agricultura y comenzaron a reaparecer las relaciones capitalistas de mercado, no sólo en el campo, sino también en la industria urbana.
- En 1986, la prensa soviética comenzó a publicar artículos críticos de los crímenes de la era de Stalin, tema que no se había tratado desde la eliminación de Kruschev a principios de los años sesenta. A partir de ese momento, la libertad de prensa se extendió rápidamente, al romperse un tabú tras otro. En 1988 podía atacarse abiertamente en la prensa a Gorbachov y al resto del equipo dirigente soviético, y en 1990 y 1991 hubo grandes manifestaciones en toda la Unión Soviética pidiendo su dimisión.
- En marzo de 1989 tuvieron lugar elecciones a un recién reestructurado Congreso de los Diputados del Pueblo y Soviet Supremo. Al año siguiente se celebraron elecciones en cada una de las quince repúblicas constitutivas de la URSS y a nivel local. El Partido Comunista trató de manipular estas elecciones en su favor, pero ni así pudo impedir que muchos Parlamentos locales quedaran bajo el control de diputados no comunistas.
- En la primavera de 1989, decenas de miles de estudiantes ocuparon virtualmente la ciudad de Pekín, reclamando que se pusiera término a la corrupción y se estableciera la democracia en China. En junio fueron aplastados implacablemente por el ejército chino, pero no antes de que hu-

bieran puesto en duda públicamente la legitimidad del Partido Comunista chino.

- En febrero de 1989, el ejército rojo se retiró de Afganistán. Fue la primera de una serie de retiradas.
- A comienzos de 1989, los reformistas del Partido Socialista Obrero Húngaro (comunista) anunciaron planes para celebrar el año siguiente elecciones libres y con multiplicidad de partidos. En abril de 1989, unas negociaciones de mesa redonda condujeron a un acuerdo para compartir el poder entre el Partido Obrero Polaco y los sindicatos de Solidarność; como resultado de las elecciones, que los comunistas polacos trataron sin éxito de manipular, en julio se formó un gobierno de Solidarność.
- En julio y agosto de 1989, decenas de miles y luego centenares de miles de alemanes del Este empezaron a huir en masa a Alemania Occidental, provocando una crisis que rápidamente condujo al derrumbamiento del muro de Berlín y al colapso del Estado de Alemania Oriental.
- El colapso de Alemania del Este desencadenó la caída de los gobiernos comunistas de Checoslovaquia, Bulgaria y Rumania. A comienzos de 1991 todos los Estados comunistas de Europa del Este, incluyendo Albania y las principales repúblicas de Yugoslavia, habían celebrado elecciones razonablemente libres. Inicialmente, los comunistas fueron desplazados de sus cargos (excepto en Rumania, Bulgaria, Serbia y Albania, pero en Bulgaria el gobierno comunista elegido se vio obligado a abandonar el poder).⁵ Desapareció la base política del Pacto de Varsovia y las fuerzas armadas soviéticas comenzaron a retirarse de la Europa del Este.
- En enero de 1990 se revocó el artículo 6 de la Constitución soviética, que garantizaba al Partido Comunista una «función dirigente».
- A consecuencia de la abolición del artículo 6, se fundaron en la URSS una serie de partidos políticos, que llegaron al

5. Todos esos Estados del Sudeste de Europa han pasado por una evolución similar desde 1989. Una parte del viejo régimen comunista consiguió mantenerse con una nueva envoltura, como «socialistas», y logró minorías en elecciones libres, pero luego fue intensamente atacada a medida que la población se radicalizaba en sus peticiones de democracia. Esta presión derribó el régimen búlgaro y debilitó seriamente a los otros que habían adoptado nuevos envoltorios, excepto el de Milosevic en Serbia.

poder en algunas de las repúblicas soviéticas. El caso más importante fue la elección de Borís Eltsin como presidente de la República Rusa, en la primavera de 1990. Eltsin, junto con muchos de sus partidarios, abandonó más tarde el Partido Comunista. Este mismo grupo comenzó luego a propugnar el restablecimiento de la propiedad privada y del mercado.

- Los Parlamentos libremente elegidos en todas las repúblicas de la URSS, incluyendo Rusia y Ucrania, proclamaron su «soberanía» durante 1990. Los Parlamentos de los Estados bálticos fueron más allá y proclamaron su independencia completa de la Unión Soviética, en marzo de 1990. Esto no condujo a un ataque inmediato, como muchos previeron, sino a una lucha por el poder en el interior de Rusia acerca de si había que mantener o no la vieja Unión.
- En junio de 1991, Rusia celebró su primera elección popular completamente libre y eligió a Eltsin presidente de la Federación Rusa. Esto reflejaba la rápida aceleración de la devolución del poder de Moscú a la periferia.
- En agosto de 1991 fracasó un golpe de los comunistas intransigentes contra Gorbachov. El fracaso se debió en parte a la falta de decisión y a la incompetencia de los conjurados, pero sobre todo al notable apoyo, dirigido por Borís Eltsin, a las instituciones democráticas por parte del pueblo al que se suponía pasivo y ansioso de autocracia.

Un sensato estudioso del comunismo, allá por 1980, habría dicho que ninguno de esos acontecimientos era probable, ni siquiera posible, durante el decenio siguiente. Este juicio se habría basado en la idea de que uno cualquiera de esos acontecimientos hubiese minado un elemento clave del poder totalitario comunista, y por tanto hubiese dado un golpe mortal a todo el sistema. Y en realidad los primeros golpes llegaron cuando la URSS se disolvió y se suspendió el Partido Comunista, por su participación en el golpe de agosto de 1991. ¿Cómo fue, pues, que las anteriores previsiones fueran desmentidas y qué explica la extraordinaria debilidad de ese Estado fuerte, debilidad que se nos reveló desde el comienzo de la *perestroika*?

La debilidad fundamental, cuya gravedad escapó a la atención de los observadores occidentales, era económica.

Resultaba muy difícil tolerar fracasos económicos en el sistema soviético porque el régimen mismo basaba explícitamente su legitimidad en la capacidad de dar a su pueblo un alto nivel material de vida. Por increíble que sea recordarlo ahora, el crecimiento económico había sido considerado uno de los ases en las manos del Estado soviético, y eso hasta comienzos de los años setenta. Entre 1928 y 1955, el PNB soviético había crecido a una tasa anual del 4,4 al 6,3 %, es decir, había crecido más rápidamente que el PNB norteamericano, lo que hacía creíble la amenaza de Kruschev de alcanzar a Estados Unidos y luego enterrarlos.⁶ Pero a mitad del decenio de los setenta, esta tasa de crecimiento descendió hasta un nivel que la CIA estimaba del 2,0 a 2,3 % anual, entre 1975 y 1985. Hay abundantes indicios de que estas cifras exageran considerablemente el crecimiento, al no tomar en cuenta la inflación oculta; varios economistas reformistas soviéticos han afirmado que el crecimiento, en ese período, fue de 0,6 a 1,0 % e incluso cero.⁷ Un PNB plano junto con aumentos anuales de los gastos militares durante los primeros años de los ochenta del 2 al 3 %, significaba que la economía civil en realidad se encogió a una tasa importante durante el decenio anterior a la llegada de Gorbachov al poder.⁸ Cualquiera que se haya alojado en un hotel soviético, haya ido de compras a una tienda soviética o viajado por el campo, donde se puede ver la más abyecta pobreza, se daría cuenta de que existían problemas muy graves en la economía soviética que no se reflejaban enteramente en las estadísticas oficiales.

No menos importancia tuvo la manera como se interpretó la crisis económica. Hacia finales de los ochenta tuvo lugar una notable revolución intelectual entre los economistas soviéticos. La vieja guardia de los días de Brejnev fue sustituida a los tres o cuatro años de la subida al poder de Gor-

6. Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Washington, Brookings Institution, 1988, p. 38.

7. Anders Aslund, citando cifras de Selyunin y Khanin y de Abel Aganbegyan, en Aslund, *Struggle for Economic Reform*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1988, p. 15. Aslund ha señalado que los gastos de defensa soviéticos como porcentaje del PNB, durante la mayor parte del período de posguerra, fueron probablemente del 23 al 30 %. A partir de 1990, los portavoces soviéticos, como Eduard Shevarnadze, emplearon de modo rutinario el 25 % del PNB como la parte de los gastos de defensa en el conjunto de la economía.

8. *Ibid.*

bachov por economistas reformistas, como Abel Aganbegian, Nikolái Petrákov, Stanislav Shatalin, Oley Bogomolov, Leonid Abalkin, Grigori Yavlinski y Nikolái Shmelev. Todos ellos comprendían —aunque imperfectamente en algunos casos— los principios básicos de la teoría económica liberal, y estaban convencidos de que el sistema soviético de mando administrativo centralizado se hallaba en las raíces de la decadencia económica de la URSS.⁹

Sería un error, sin embargo, interpretar el curso seguido por la perestroika simplemente en términos de imperativos económicos.¹⁰ Como el propio Gorbachov señaló, la Unión Soviética, en 1985, no se encontraba en una situación de crisis, sino de «precrisis». Otros Estados habían superado dificultades mucho más graves. Durante la gran crisis de 1929, por ejemplo, el PNB norteamericano cayó casi en un tercio, pero esto no condujo a un descrédito general del sistema americano. Las graves debilidades de la economía soviética habían sido apuntadas desde hacía cierto tiempo, y existía una panoplia de reformas tradicionales que habrían podido aplicarse para contener la decadencia.¹¹

Para comprender, pues, la verdadera debilidad del Estado soviético, hay que poner el problema económico en el contexto de una crisis mucho más amplia, la de la legitimidad del sistema como un todo. El fracaso económico era sólo uno de una serie de fracasos en el sistema soviético,

9. Para estas diferentes escuelas de economistas soviéticos, véanse Aslund (1990), pp. 3-8, y Hewet (1988), pp. 274-302. Para un ejemplo representativo de la crítica soviética de la planificación centralizada, véase el artículo de Gavril Popov «Restructuring of the Economy's Management», en Afanaseyev (1989), pp. 621-633.

10. Es evidente que tanto Andropov como Gorbachov se daban cuenta, hasta cierto punto, de la magnitud del debilitamiento económico cuando llegaron al poder, y de que las primeras tentativas de reforma de ambos dirigentes estuvieron motivadas por la percepción de que debían actuar para evitar una crisis económica. Véase Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology*, Nueva York, Norton, 1987, p. 71.

11. La mayoría de las deficiencias y patologías inherentes a la administración de la economía centralizada que han sido reveladas en el curso de la perestroika estaban ya documentadas en algunos libros de los años cincuenta, como Joseph Berliner, *Factory and Manager in the USSR*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957, que se basaba en entrevistas con emigrantes. Cabe presumir que la KGB era perfectamente capaz de proporcionar análisis similares a los dirigentes soviéticos Andropov y Gorbachov cuando llegaron al poder.

pero hizo efectos de catalizador del rechazo del sistema de creencias y expuso la debilidad de la estructura subyacente. El fracaso fundamental del totalitarismo fue su fracaso en controlar el pensamiento. Resultó que los ciudadanos soviéticos habían conservado su capacidad de pensar por sí mismos. Muchos comprendían, a despecho de años y años de propaganda del gobierno, que ese gobierno les mentía. La gente estaba enormemente irritada por los sufrimientos personales soportados bajo el estalinismo. Prácticamente todas las familias habían perdido parientes o amigos durante la colectivización o el Gran Terror de los años treinta o durante la guerra, cuyo costo había sido incrementado por los errores de la política exterior de Stalin. La gente sabía que esas víctimas fueron perseguidas injustamente, y que el régimen soviético nunca había reconocido su responsabilidad por esos horrendos crímenes. La gente comprendía también que un nuevo sistema de clases había surgido en esa sociedad supuestamente sin clases, con una clase de funcionarios del partido tan corruptos y privilegiados como los del antiguo régimen, pero mucho más hipócritas.

Como prueba de esto basta con considerar el empleo en la Unión Soviética de Gorbachov de palabras como «democratización» (*demokratizatsiya*), usada incesantemente por Gorbachov para definir sus objetivos. Lenin sostenía que la Unión Soviética había alcanzado una forma más verdadera de democracia a través de la dictadura del partido que las democracias «formales» de Occidente. Pero nadie, en la URSS contemporánea, al emplear la palabra «democratización» se hace la ilusión de que significa otra cosa que la democracia occidental y no el centralismo de Lenin. Igual pasa con el término «económico» (como en «consideraciones económicas» o en «económicamente óptimo»), que hoy significa «eficiente» tal como lo definen las leyes *capitalistas* de la oferta y la demanda. Cualquier joven soviético, exasperado por el deterioro de la calidad de vida en la URSS, os dirá que su único deseo consiste en vivir en un país «normal», o sea en una democracia liberal que no haya sido distorsionada por la ideología marxista-leninista. Un amigo soviético me contó en 1988 que le costaba mucho lograr que sus hijos hicieran los deberes de la escuela, puesto que «todo el mundo sabe» que la democracia quiere decir que «puedes hacer lo que quieras».

Cosa más importante, las gentes encolerizadas no eran

solamente las víctimas del sistema, sino también sus beneficiarios. Alexandr Yakovlev, miembro del Politburó de 1986 a 1990 y arquitecto de la política de *glasnost*, Eduard Shevardnadze, el ministro de Asuntos Exteriores que articuló la política de «la nueva manera de pensar», y Borís Eltsin, presidente de Rusia, habían hecho su carrera en el corazón del aparato del Partido Comunista. Como los miembros de las Cortes franquistas o los generales argentinos y griegos que voluntariamente cedieron el poder, sabían que el corazón del sistema soviético estaba muy enfermo, y ocupaban cargos de responsabilidad desde los cuales podían hacer algo al respecto. Las tentativas de reforma de finales de los años ochenta no fueron impuestas desde el exterior a la Unión Soviética, aunque la competencia con Estados Unidos ponía de relieve la necesidad de reformas. Éstas llegaron, en cambio, como resultado de la crisis interna de confianza que había infectado un amplio segmento de la élite soviética durante la generación anterior.

Nadie planeó por adelantado minar la legitimidad del sistema soviético ni ésta se perdió de la noche a la mañana. Gorbachov empleó inicialmente la *glasnost* y la democratización como instrumentos para consolidar su propia posición en la dirección, y luego para movilizar la oposición popular contra la atrincherada burocracia económica. Al hacerlo, no se apartaba de la táctica usada por Kruschchev en los años cincuenta.¹² Pero esos actos iniciales, más bien simbólicos, de liberalización política pronto adquirieron vida propia y se convirtieron en cambios que se reclamaban por sí mismos. Las declaraciones de Gorbachov, al principio, pidiendo *glasnost* y *perestroika*, despertaron un eco inmediato en un gran número de intelectuales que no necesitaban que los convencieran de los defectos del sistema. Y resultó que había sólo una medida con la cual se medía el sistema y por la cual se vio que no daba la medida: la de la democracia

12. En 1985, Gorbachov elogió el conjunto de la actuación de Stalin; a finales de 1987 todavía aprobaba (como Kruschchev) la actuación de Stalin en la colectivización de los años treinta. Fue sólo en 1988 que se mostró dispuesto a aprobar la limitada liberalización propugnada por Bujarin y Lenin durante el período de la Nueva Política Económica de los años veinte. Véase la referencia a Bujarin en el discurso de Gorbachov con motivo del 70 aniversario de la Gran Revolución Socialista de Octubre, el 7 de noviembre de 1987.

liberal, es decir, de la productividad de la economía orientada por el mercado y de la libertad política democrática.¹³

El pueblo soviético, humillado por sus gobernantes y despreciado no sólo por el resto de Europa, sino también por sus propios intelectuales, como pasivo cómplice del autoritarismo, demostró que todos se equivocaban. Después de 1989, la sociedad civil comenzó a reconstruirse por sí misma, fuera del terreno bien delimitado del totalitarismo, mediante la formación de decenas de millares de nuevas asociaciones —partidos políticos, sindicatos, nuevos periódicos y diarios, ecologistas, sociedades literarias, iglesias, grupos nacionalistas y demás—. La supuesta aceptación por el pueblo soviético de la legitimidad del viejo contrato social autoritario se desmintió por la enorme mayoría que votó en contra de los representantes del viejo aparato comunista en todas las oportunidades que se presentaron. La madurez política del pueblo ruso, en particular, se hizo evidente en su selección de un Boris Eltsin como el primer presidente ruso elegido por el pueblo, en vez de un demagogo semifascista como Milosevic en Serbia o un demócrata tibio como Gorbachov.¹⁴

Esta madurez se demostró todavía más cuando el pueblo soviético respondió al llamamiento de Eltsin a defender sus nuevas instituciones democráticas contra el golpe conservador de agosto de 1991. Como antes los europeos del Este, los soviéticos no se mostraron inertes y atomizados, sino prontos espontáneamente a defender su dignidad y sus derechos.

Una desilusión tan general con la estructura de creencias subyacente al régimen no pudo suceder de la noche a la mañana, lo cual sugiere que el fracaso del totalitarismo como sistema ocurrió mucho antes de los ochenta. La verdad es que el principio del fin del totalitarismo puede encontrarse años atrás, en el período que siguió a la muerte de Stalin, en 1953, cuando el régimen puso fin al empleo indiscriminado

13. Hay, de hecho, nacionalistas rusos de derechas, como Aleksandr Prokhanov, que sostienen una ideología sistemáticamente anticapitalista y antidemocrática, aunque no marxista. Alexandr Solzhenitsin ha sido acusado de tendencias similares, pero su posición definitiva sobre la democracia no está clara.

14. Comparto plenamente la idea de Jeremy Azrael de que el pueblo ruso tiene derecho a las excusas de sus numerosos detractores occidentales, por creerlo incapaz de defender la democracia, y también por sus propios intelectuales rusófobos.

del terror.¹⁵ Después del llamado «informe secreto» de Kruschev en 1956 y de la clausura de los *gulags* de Stalin, el régimen ya no podía contar con la coacción pura y simple para aplicar sus decisiones, y tuvo que recurrir de modo creciente al halago, la cooptación y el cohecho para conseguir que la gente aceptara sus objetivos. La supresión del terror puro era en cierto modo inevitable, porque bajo el sistema de Stalin nadie, ni siquiera en la dirección, podía sentirse nunca seguro, ni tan sólo los jefes de la policía estalinista Yejov y Beria, ambos ejecutados, ni su ministro de Asuntos Exteriores Molotov, cuya esposa acabó en el *gulag*, ni su sucesor Kruschev, que describió vívidamente cómo una mirada de Stalin podía hacer que un miembro del Politburó temiera por su vida... ni Stalin mismo, constantemente temeroso de conjuras. El desmantelamiento de un sistema de terror tan mortal para quienes lo practicaban fue casi obligatorio una vez la muerte de Stalin hizo posible que los altos dirigentes lo decidieran.

La decisión del régimen soviético de no matar indiscriminadamente cambió la relación de poder entre el Estado y la sociedad en favor de esta última, y significó que a partir de entonces el Estado soviético ya no podría seguir controlando todos los aspectos de la vida soviética. La demanda de los consumidores, o el mercado negro, o los aparatos políticos locales, ya no podían simplemente aplastarse o manipularse. La intimidación por la policía seguía siendo un arma importante del Estado, pero a menudo se mantenía en segunda fila y debía completarse con otros instrumentos políticos, como, por ejemplo, la promesa de más bienes de consumo. Antes de Gorbachov, alrededor del 20 % del PNB soviético se producía o se filtraba a través del mercado negro, completamente fuera del control de los planificadores del centro.

Un ejemplo del debilitamiento del control central fue el surgimiento de cierto número de mafias en las repúblicas no rusas de la URSS durante los años sesenta y setenta, como

15. Se ha debatido durante mucho tiempo, entre los soviólogos, acerca del éxito final del proyecto totalitario y acerca de si el término «totalitario» puede emplearse con acierto para describir la URSS postestaliniana o cualquiera de los regímenes satélites de la Europa del Este. La fecha que he empleado como final del período totalitario de la URSS se apoya en Andranik Migranian «The Long Road to the European Home», *Novyi Mir*, 7 (julio de 1989), pp. 166-184.

la «mafia del algodón» que prosperó en Uzbekistán bajo la dirección del primer secretario del Partido Comunista Rashidov. Protegido por su relación personal con el presidente soviético Brejnev, la hija de éste, Galina, y el esposo de la misma, Churbanov (funcionario de policía de Moscú), Rashidov pudo presidir durante años un corrupto imperio burocrático. Este grupo de burócratas consiguió alterar la contabilidad de la producción de algodón en la citada república, desviando grandes cantidades hacia cuentas bancarias personales, y dirigir la organización local del partido sin prácticamente ningún control desde Moscú. Las mafias de distintos tipos proliferaron en la sociedad soviética en este período, sobre todo en las repúblicas no rusas, pero también en lugares como Leningrado y Moscú.

Un sistema así no puede describirse como totalitario, pero tampoco es sólo otra forma de autoritarismo a la manera de las dictaduras latinoamericanas. Tal vez la mejor etiqueta para describir la Unión Soviética y la Europa del Este en la época de Brejnev es la empleada por Václav Havel, que llamó a esos regímenes «posttotalitarios», indicando así que si bien ya no eran los sanguinarios Estados policíacos de los años treinta y cuarenta, todavía vivían bajo la sombra de las prácticas totalitarias anteriores.¹⁶ El totalitarismo no bastó para matar en esas sociedades la idea democrática, pero su herencia limitó su capacidad de democratizarse más adelante.

El totalitarismo fracasó también en la República Popular China y en los países de la Europa del Este. El control del gobierno central sobre la economía china, incluso en el período de «estalinismo» más duro del Partido Comunista chino, nunca fue tan completo como en la Unión Soviética. Una

16. Václav Havel et al., *The Power of the Powerless*, Londres, Hutchinson, 1985, pág. 27. Este término se ha empleado también por Juan Linz para describir los regímenes comunistas de la era Brejnev. No es correcto decir que la Unión Soviética bajo Kruschev y Brejnev se convirtió en un régimen autoritario más. Algunos soviétólogos, como Jerry Hough, creyeron ver la aparición de «grupos de interés» o de «pluralismo institucional» en la Unión Soviética durante los años sesenta y setenta. Pero si bien hubo cierto grado de negociación y de compromiso, por ejemplo, entre Moscú y las organizaciones provinciales del partido, la interacción tenía lugar dentro de un marco de reglas muy estrictas definido por el propio Estado. Véase H. Gordon Skilling y Franklyn Griffiths, recop., *Interest Groups in Soviet Politics*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971, y Hough (1979), pp. 518-519.

cuarta parte, acaso, de la economía nunca cayó bajo las decisiones de los planificadores. Cuando Deng Xiaoping inició las reformas económicas del país, en 1978, muchos chinos todavía conservaban el recuerdo de los mercados y los empresarios de los años cincuenta, de modo que no es sorprendente que no pocos pudieran aprovechar la liberalización económica de la década de los ochenta. Aunque continuó prestando acatamiento verbal a Mao y al marxismo-leninismo, Deng restableció en realidad la propiedad privada en el campo y abrió el país a la economía capitalista global. El inicio de las reformas económicas constituía un temprano y clarividente reconocimiento por parte de la dirección comunista del fracaso de la planificación centralizada socialista.

Un Estado totalitario que permite la existencia de un extenso sector privado ya no es, por definición, totalitario. La sociedad civil —bajo la forma de organizaciones de negocios espontáneas, empresarios, sociedades informales—, se regeneró rápidamente a sí misma, en la atmósfera de relativa libertad que prevaleció entre 1978 y la represión de 1989. La dirección china calculó que podía garantizar su propia legitimidad al adoptar el papel de agente de la modernización y la reforma más que el de terco defensor de la ortodoxia marxista.

Pero la legitimidad resultaba tan difícil de lograr como en la Unión Soviética. La modernización económica exigía la apertura de la sociedad china a ideas e influencias extranjeras, además de devolver poder del Estado a la sociedad civil y ofrecer oportunidades de corrupción y otros abusos sociales que son difíciles de corregir en un sistema político de partido único, al mismo tiempo que creaba en las grandes ciudades una élite cada vez mejor educada y cosmopolita, que desempeñaba la función de una clase media. Fueron los hijos de ésta los que organizaron las protestas que empezaron en la plaza de Tiananmen en abril de 1989, en el aniversario de la muerte de Hu Yaobang.¹⁷ Estos jóvenes, algunos de los cuales habían estudiado en Occidente y conocían las costumbres políticas de fuera de China, ya no se

17. A Hu Yaobang, que fue aliado de Deng, los estudiantes lo consideraron partidario de las reformas en el Partido Comunista Chino. Para una cronología de estos acontecimientos, véase Lucian W. Pye: «Tiananmen and Chinese Political Culture», *Asian Survey* 30:4 (abril de 1990), pp. 331-347.

sentían satisfechos con las renqueantes reformas del Partido Comunista chino, que permitían una considerable libertad económica pero ninguna libertad política.

Hay quienes han sugerido que las protestas de los estudiantes en Tiananmen eran menos la expresión de peticiones espontáneas de participación política que el reflejo de una lucha por el poder, por la herencia de Deng, entre Zhao Ziyang y Li Peng.¹⁸ Puede que fuera así; Zhao se mostró claramente más comprensivo con los estudiantes protestatarios que el resto de los dirigentes, y apeló a ellos desesperadamente para salvarse antes de la represión del 4 de junio.¹⁹ Pero el hecho de que quienes protestaban fueran manipulados desde arriba no significa que no expresaran una insatisfacción más fundamental de la sociedad china con el sistema político existente. Además, la sucesión constituye un problema de cualquier totalitarismo. Sin ningún mecanismo constitucional comúnmente aceptado para la sucesión en el poder, los que luchan por la dirección sienten constantemente la tentación de jugar la carta de la reforma como medio de sobreponerse a sus rivales. Pero jugar esta carta casi inevitablemente desencadena en la sociedad nuevas fuerzas y actitudes que luego escapan al control del manipulador.

Después de los acontecimientos de 1989, China se ha convertido en un Estado asiático autoritario más. Le falta legitimidad interna a los ojos de un amplio sector de su propia élite, particularmente entre los jóvenes que algún día heredarán el país, y no está ya guiado por una ideología coherente. El Partido Comunista chino ya no sirve de modelo a los revolucionarios de todo el mundo, como sucedía en el mandato de Mao, sobre todo cuando se compara China con otros Estados de la región que tienen un crecimiento económico muy rápido.

Todavía en el verano de 1989, cuando estaba apenas comenzando la crisis de los refugiados de Alemania del Este, muchos occidentales suponían que el socialismo había echado raíces en este país y en otros lugares de Europa oriental y que, si se les diera libertad, sus habitantes escogerían una

18. Henry Kissinger sugirió esto en «The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair», *Washington Post* (1 de agosto de 1989), p. A21.

19. Ian Wilson y You Ji, «Leadership by Lines: China's Unresolved Succession», *Problems of Communism*, 39:1 (enero-febrero de 1990), pp. 28-44.

alternativa de izquierdas «humana» que no fuera ni comunismo ni democracia capitalista. Esto resultó ser una ilusión. El fracaso del totalitarismo en la Europa del Este, donde las instituciones de tipo soviético fueron impuestas a la fuerza a una población refractaria a ellas, fue mucho más rápido que en la Unión Soviética o China. Esto tal vez no debería sorprendernos. La sociedad civil de esos países había sido destruida de modo menos completo, dependiendo del país en cuestión: en Polonia, por ejemplo, no se había colectivizado la agricultura, como sucedió en los vecinos países de Bielorrusia y Ucrania, y la Iglesia siguió siendo más o menos independiente. Además de las razones que la población soviética tenía para rechazar los valores comunistas, la fuerza del nacionalismo local mantuvo vivo, en esos países del Este europeo, el recuerdo de la sociedad precomunista, y permitió su rápida regeneración después de los acontecimientos de finales de 1989. Una vez la Unión Soviética indicó que no intervendría para apoyar a sus aliados locales, lo único sorprendente fue lo completo de la desmoralización de los aparatos comunistas en toda la Europa del Este y el hecho de que casi nadie de la vieja guardia se mostrara dispuesto a levantar un dedo en defensa propia.

En el África subsahariana, el socialismo africano y la tradición poscolonial de Estados fuertes de partido único se había desacreditado casi totalmente a finales de los años ochenta, tanto más cuanto que la región pasó por las experiencias del colapso económico y la guerra civil. Las más desastrosas fueron las de los Estados rígidamente marxistas, como Etiopía, Angola y Mozambique. Mientras funcionaba la democracia recién surgida en Botswana, Gambia, Senegal, Mauricio y Namibia, los gobernantes autoritarios de varios países africanos se vieron forzados a prometer elecciones libres.

China, desde luego, sigue gobernada por comunistas, igual que Cuba, Corea del Norte y Vietnam. Pero grandes cambios ocurrieron en la percepción del comunismo después del súbito colapso de los seis regímenes comunistas de la Europa del Este entre julio y diciembre de 1989. El comunismo, que solía presentarse como una forma de civilización más alta y avanzada que la democracia liberal, se asociará desde ahora con un alto grado de atraso político y económico. Aunque sigue habiendo comunistas en el mundo, han dejado de reflejar una idea dinámica y atractiva. Los

que se llaman a sí mismos comunistas se encuentran librando continuas acciones de retaguardia para conservar algo de su antiguo poder e influencia. Los comunistas se hallan en la poco envidiable posición de defender un orden social viejo y reaccionario cuyo momento pasó hace ya tiempo, como los monárquicos que consiguen sobrevivir en el siglo xx. La amenaza ideológica que pudieron suponer en el pasado para la democracia liberal, se ha acabado, y con la retirada del ejército rojo de Europa del Este, también desaparecerá gran parte de la amenaza militar.

Si bien las ideas democráticas minaron la legitimidad de los regímenes comunistas en todo el mundo, la propia democracia ha tenido que hacer frente a grandes dificultades para establecerse. La protesta de los estudiantes en China fue aplastada por el partido y el ejército, y algunas de las reformas económicas de Deng han sido, después, anuladas. El futuro de la democracia dista de ser seguro en las quince repúblicas de la antigua Unión Soviética. Bulgaria y Rumania han vivido en una constante agitación política desde que sus gobernantes comunistas fueron despedidos de sus cargos. El Estado yugoslavo ha pasado por la desintegración y la guerra civil. Sólo Hungría, Checoslovaquia, Polonia y la antigua Alemania del Este parecen hallarse en condiciones de hacer la transición, en el próximo decenio, hacia la democracia estable y la economía de mercado, aunque los problemas económicos a los que se enfrentan resultan mucho mayores de lo que se había previsto.

Hasta se ha argüido que si bien el comunismo está muerto, lo va sustituyendo rápidamente un nacionalismo intolerante y agresivo. Los que así piensan dicen que es prematuro celebrar la desaparición de un Estado tan fuerte, pues donde el totalitarismo comunista no logre sobrevivir, lo sustituirá simplemente un autoritarismo nacionalista, o acaso incluso un fascismo de tipo ruso o serbio. Esa parte del mundo, dicen, no será pacífica ni democrática en ningún momento del próximo futuro, y, según quienes creen esto, resultará tan peligrosa para las democracias como lo era la antigua Unión Soviética.

No debería sorprendernos si todos los países que fueron comunistas no tienen una transición rápida y suave hacia la democracia estable; en realidad, lo sorprendente sería que sucediese así. Han de sobreponerse con éxito a enormes obstáculos antes de que la democracia pueda establecerse. Por

ejemplo, la vieja Unión Soviética era, sencillamente, incapaz de democratizarse. Una URSS lo bastante libre para considerarse una democracia auténtica se dividiría inmediatamente en grupos étnicos y nacionales, para formar una serie de Estados menores. Esto no significa, sin embargo, que algunas de esas partes de la URSS, entre ellas la Federación Rusa y Ucrania, a la larga no puedan democratizarse. Pero la democratización ha de ir precedida de un penoso proceso de separación nacional, que no podrá tener lugar rápidamente ni sin derramamiento de sangre. Este proceso ha comenzado ya con la nueva negociación del Tratado de la Unión entre nueve de las quince repúblicas de la URSS, después del acuerdo llamado de «nueve más uno» de abril de 1991, y se aceleró rápidamente después del fracasado golpe de agosto.

Además, no hay contradicción inherente entre la democracia y por lo menos algunas de las naciones que están surgiendo. Aunque sea improbable que se establezca en el próximo futuro una democracia estable en Uzbekistán o Tadjikistán, no hay razón para pensar que Lituania o Estonia sean menos liberales que Suecia o Finlandia, una vez alcanzada su independencia nacional. Ni es forzoso que todos los nuevos nacionalismos resurgidos hayan de ser necesariamente expansionistas o agresivos. Uno de los hechos más notables de finales de los ochenta y comienzos de los noventa ha sido la evolución del nacionalismo ruso hacia el concepto de «pequeña Rusia», que se ha manifestado no sólo en el pensamiento de liberales como Borís Eltsin, sino también entre nacionalistas conservadores como Eduard Volodin y Víktor Astafiev.

Hemos de procurar distinguir cuidadosamente las condiciones de transición de las condiciones permanentes. En partes de la Unión Soviética y en la Europa del Este es posible que veamos el marxismo-leninismo sustituido por diversos tipos de dictadores, nacionalistas y coroneles y hasta, en ciertas zonas, pueden reaparecer los comunistas. Pero el autoritarismo que representan será localizado y no sistemático. Como los diversos dictadores latinoamericanos, tendrán que enfrentarse posiblemente al hecho de que no poseen fuentes de legitimidad a largo plazo, ni fórmulas adecuadas para resolver los problemas políticos que se les presentarán. La única ideología coherente que goza de legitimidad extensa en esa parte del mundo es la democracia liberal. Si bien mu-

chos de los pueblos de esa región pueden no realizar la transición a la democracia en la actual generación, pueden hacerla en la siguiente. La transición de la Europa occidental a la democracia liberal fue larga y dura, lo cual no impidió que todos los países de esa región terminaran finalmente el camino.

El comunismo totalitario se consideró una fórmula para detener los procesos naturales y orgánicos de evolución social y sustituirlos por una serie de revoluciones impuestas desde arriba: destrucción de las viejas clases sociales, industrialización rápida, colectivización de la agricultura. Se estimó que este tipo de ingeniería social a gran escala había colocado a las sociedades comunistas en una esfera distinta de las sociedades no totalitarias, pues el cambio social se originaba no por la sociedad, sino por el Estado. Las reglas normales de la modernización económica y política, consideradas por los sociólogos como prácticamente universales en las sociedades «normales», estaban en suspenso en los países comunistas.²⁰ El proceso de reformas de los años ochenta en la Unión Soviética y en China, incluso si no tiene éxito a corto plazo, habrá revelado algo muy importante sobre la naturaleza humana de la evolución social. Pues mientras el totalitarismo consiguió destruir las instituciones prerrevolucionarias visibles de las sociedades rusa y china, resultó completamente ineficaz para crear un hombre nuevo, ya fuera de la variedad soviética, ya de la maoísta. En ambos países surgieron élites, en las eras de Brejnev y Mao, que se parecían, más de lo que nadie hubiese previsto, a sus homólogas occidentales con niveles de desarrollo comparables. Sus élites más avanzadas pudieron conocer, ya que no compartir exactamente, la cultura consumista corriente de la Europa occidental, América y el Japón, y también muchas de sus ideas políticas. Aunque conserven numerosos rasgos característicamente «posttotalitarios», los habitantes de la Unión Soviética y de la República Popular China no resultaron ser las criaturas atomizadas, dependientes y anhelantes de autoridad que ciertas teorías occidentales preveían. Re-

20. Se veía a estas sociedades como tan diferentes que las estudiaban disciplinas separadas de «sinología», «sociología» o «kremolinología», que prestaban atención no a la amplia esfera de la sociedad civil, sino únicamente a la política, su supuesto soberano, y a menudo sólo a la política de un grupo de diez o doce hombres poderosos.

sultaron, en cambio, ser adultos que sabían diferenciar la verdad de la falsedad, lo bueno de lo malo, y que buscaban, como otros adultos en otras épocas de la humanidad, el reconocimiento de su carácter de adultos y de la consiguiente autonomía.

4. LA REVOLUCIÓN LIBERAL MUNDIAL

Nos hallamos en el umbral de una época importante, de un tiempo de fermento, cuando el espíritu da un salto adelante, trasciende su forma anterior y adopta una forma nueva. Toda la masa de representaciones anteriores, conceptos y vínculos que mantienen unido nuestro mundo, se disuelve y colapsa como una imagen en sueños. Se prepara una nueva fase del espíritu. La filosofía, especialmente, ha de dar la bienvenida a su aparición y reconocerla, mientras otros, que impotentes se le oponen, se aferran al pasado.

G. W. F. HEGEL

(Conferencia del 18 de setiembre de 1806)¹

Tanto en la izquierda comunista como en la derecha autoritaria ha habido una bancarrota de ideas serias capaces de sostener la cohesión política interna de los gobiernos fuertes, ya se basaran en partidos «monolíticos», ya en juntas militares, ya en dictaduras personalistas. La ausencia de autoridad legitimada ha significado que cuando un gobierno autoritario fracasa en ciertos aspectos de su política, no tiene ningún principio más alto al cual el régimen pueda apelar. Alguien ha comparado la legitimidad a una especie de reserva en efectivo. Todos los gobiernos, democráticos y autoritarios, pasan por altibajos, pero sólo los gobiernos legítimos disponen de esta reserva a la cual recurrir en tiempos de crisis.

La debilidad de los gobiernos autoritarios de derechas estriba en su control incompleto de la sociedad civil. Llegados al poder con un mandato de restaurar el orden o de imponer «disciplina económica», pueden encontrarse con que no tienen mayor éxito que sus predecesores democráticos en estimular un crecimiento económico regular o en crear un sentimiento de orden social. Y a los que obtienen éxito, les sale el tiro por la culata, pues las sociedades sobre las cuales se asentaron los rebasan al volverse mejor educadas, más prós-

1. *Dokumente*, p. 352.

peras y más de clase media. Al desvanecerse el recuerdo de la emergencia concreta que justificó el gobierno fuerte, estas sociedades se muestran cada vez menos dispuestas a tolerar el gobierno militar.

Los gobiernos totalitarios de la izquierda trataron de evitar estos problemas subordinando toda la sociedad civil a su control, incluyendo lo que se permitía pensar a sus ciudadanos. Pero un sistema así, en su forma pura, no podía mantenerse solamente con un terror que amenazaba a sus propios dirigentes. Una vez se relajó este terror, se inició un largo proceso de degeneración, durante el cual el Estado perdió el control de ciertos aspectos clave de la sociedad civil. De gran importancia fue la pérdida de control del sistema de creencias. Y como la fórmula socialista del crecimiento económico era defectuosa, el Estado no pudo impedir que sus ciudadanos se dieran cuenta de este hecho y sacaran sus propias conclusiones.

Además, pocos sistemas totalitarios podrían copiarse a sí mismos a través de una o más crisis de sucesión. En ausencia de reglas aceptadas de sucesión, siempre constituía una tentación, para algún aspirante ambicioso al poder, el poner en duda todo el sistema apelando, en la lucha contra sus rivales, a efectuar reformas fundamentales. La carta de la reforma es un as poderoso porque el descontento con los sistemas estalinistas es poderoso en todas partes. Así, Kruschev empleó el antiestalinismo contra Beria y Malenkov, Gorbachov lo empleó contra sus rivales de la era Brejnev, y Zhao Ziyang lo usó contra el intransigente Li Peng. La cuestión de si los individuos o los grupos que luchan por el poder son verdaderos demócratas no tiene importancia, en cierto sentido, puesto que el proceso de sucesión tiende a minar la credibilidad del viejo régimen al revelar sus inevitables abusos. Se desencadenan nuevas fuerzas sociales y políticas, más sinceramente interesadas por las ideas liberales, y pronto escapan al control de quienes planearon las primeras y limitadas reformas.

La debilidad de los Estados fuertes ha significado que muchos regímenes autoritarios han dado paso a la democracia, mientras que los que eran Estados totalitarios se han convertido en autoritarios, si no en democracias. La Unión Soviética ha devuelto el poder a las repúblicas que la forman, y si bien China sigue siendo una dictadura, su régimen ha perdido el control de importantes partes de la sociedad.

Ninguno de los dos países posee ya la coherencia ideológica que les proporcionara el marxismo-leninismo; los conservadores opuestos a las reformas soviéticas podrían colgar de las paredes lo mismo un icono que un retrato de Lenin. Quienes intentaron el golpe de agosto de 1991 se parecían a una junta militar latinoamericana, con la policía y los militares en los papeles clave.

Además de la crisis del autoritarismo político, ha habido en el terreno económico una revolución silenciosa pero no menos importante. El hecho que a la vez era efecto y causa de esta revolución fue el fenomenal crecimiento económico del Sudeste asiático después de la segunda guerra mundial. Este éxito no se limitó a países que se modernizaron antes, como el Japón, sino que acabó incluyendo a todos los países asiáticos dispuestos a adoptar los principios del mercado y a integrarse plenamente en el sistema económico capitalista global. Sus avances sugerían que los países pobres, sin otros recursos que su población empeñada en trabajar duro, podían aprovechar el carácter abierto del sistema económico internacional y crear cantidades inimaginadas de nueva riqueza, cerrando así rápidamente la distancia que los separaba de las potencias capitalistas, establecidas de Europa y América del Norte.

El milagro económico del Sudeste asiático se observó cuidadosamente en todo el mundo, y en ningún lugar más que en el bloque comunista. La crisis terminal comunista empezó, en cierto sentido, cuando los dirigentes comunistas chinos reconocieron que el Asia capitalista los dejaba atrás y vieron que la planificación centralizada socialista había condenado a China al atraso y la pobreza. Las reformas liberalizadoras chinas que siguieron a esta constatación llevaron a doblar la producción de cereales en cinco años y proporcionaron una nueva demostración del poder de los principios de mercado. La lección asiática se absorbió, más tarde, por los economistas soviéticos, que conocían el terrible despilfarro e ineficacia provocados en su país por la planificación centralizada. A los europeos del Este no les hacía falta que se lo enseñaran, pues comprendían mejor que otros comunistas que su fracaso en alcanzar los niveles de vida de los europeos occidentales se debía al sistema socialista que después de la guerra les impuso la Unión Soviética.

Pero los estudiosos del milagro económico del Sudeste asiático no se limitaban al bloque comunista. También en el

pensamiento económico de los latinoamericanos había ocurrido una notable transformación.² En los años cincuenta, cuando el economista argentino Raúl Prebisch dirigía la Comisión Económica de la ONU para América latina, estaba de moda atribuir el subdesarrollo no sólo de América latina, sino en general del Tercer Mundo, al sistema capitalista global. Se argüía que los que desarrollaron primero Europa y América del Norte habían, de hecho, estructurado la economía mundial en su favor y condenado a los que llegaron más tarde al desarrollo a posiciones de dependencia como proveedores de materias primas. A comienzos de los años noventa, la manera de ver las cosas había cambiado completamente: el presidente Carlos Salinas de Gortari en México, el presidente Carlos Menem en la Argentina y el presidente Fernando Collor de Mello en el Brasil trataron de llevar a cabo, una vez llegaron al poder, programas de largo alcance de liberalización económica, aceptando la necesidad de la competencia y la apertura del mercado a la economía mundial. Chile aplicó principios económicos liberales a comienzos de los años ochenta, con Pinochet, con el resultado de que su economía era la más sana del Cono Sur al salir de la dictadura, bajo la presidencia de Patricio Aylwin. Estos nuevos presidentes, elegidos democráticamente, partían de la premisa de que el subdesarrollo no se debía a iniquidades inherentes al capitalismo, sino más bien al grado insuficiente de capitalismo que se había practicado en el pasado en sus países. La privatización y el libre comercio se han convertido en las nuevas consignas en lugar de la nacionalización y la sustitución de importaciones. La ortodoxia marxista de los intelectuales latinoamericanos ha sido desafiada por escritores como Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa y Carlos Rangel, que han encontrado una creciente audiencia para sus ideas sobre una economía liberal orientada por el mercado.

Al acercarse la humanidad al final del milenio, las crisis gemelas del autoritarismo y de la planificación centralizada socialista han dejado solo a un competidor como ideología de validez potencialmente universal: la democracia liberal, la doctrina de la libertad individual y de la soberanía popular. Doscientos años después de haber animado las revoluciones norteamericana y francesa, estos dos principios de li-

2. James Bryce, *Modern Democracies*, Nueva York, Macmillan, 1931, pp. 53-54.

bertad e igualdad han resultado no sólo duraderos, sino capaces de resurgir.³

El liberalismo y la democracia, aunque estrechamente relacionados, son conceptos separados. El liberalismo político puede definirse como una regla jurídica que reconoce ciertos derechos o libertades individuales respecto al control gubernamental. Aunque puede haber una amplia variedad de definiciones de los derechos individuales, emplearemos la contenida en la obra clásica de Lord Bryce sobre la democracia, que los limita a tres: los derechos civiles («la exención de control del ciudadano con respecto a su persona y propiedad»), los derechos religiosos («la exención de control en la expresión de opiniones religiosas y en la práctica del culto») y lo que llama derechos políticos («la exención de control en materias que no afectan de modo tan claro el bienestar de la comunidad entera como para hacer necesario el control»), incluyendo el derecho fundamental a la libertad de prensa.⁴ Ha sido práctica común de los países socialistas presionar por el reconocimiento de derechos económicos de segunda o tercera generación, como el derecho al empleo, a la vivienda, o a la atención sanitaria. El problema de una lista tan amplia es que el logro de esos derechos no es claramente compatible con otros derechos como los de propiedad o de libre intercambio económico. En nuestra definición seguiremos la lista, más breve y tradicional, de Bryce, que es compatible con la lista contenida en la Declaración de Derechos norteamericana.

La democracia, por otro lado, es el derecho de todos los ciudadanos de participar en el poder político, es decir, el derecho de todos los ciudadanos a votar y a tomar parte en la

3. Si se aceptan los requisitos de Schumpeter para la definición de las democracias del siglo XVIII, podemos decir con él que la democracia es «la libre competencia entre aspirantes a dirigentes por el voto de los electores». Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper Brothers, 1950, p. 284. Véase también la discusión acerca de las definiciones de democracia en Samuel Huntington, «Will More Countries Become Democratic», *Political Science Quarterly*, 99 (verano de 1984), pp. 193-218.

4. La extensión del derecho al voto fue un proceso gradual en la mayoría de las democracias, incluyendo las de Inglaterra y Estados Unidos; muchas de las democracias modernas no alcanzaron el voto universal hasta bien avanzado el siglo actual, y sin embargo se podía hablar de ellas como democracias antes de llegar a este punto. Véase Bryce (1931), pp. 20-23.

política. El derecho a participar en el poder político puede concebirse como uno más de los derechos liberales —y, de hecho, el más importante de ellos—, y es por esta razón que el liberalismo ha ido históricamente asociado de modo muy estrecho a la democracia.

Al juzgar qué países son democráticos, emplearemos una definición estrictamente formal de la democracia. Un país es democrático si sus habitantes gozan del derecho a elegir su propio gobierno mediante elecciones periódicas, en votación secreta y con multiplicidad de partidos,⁵ por medio del sufragio adulto universal e igual.⁶ Es cierto que la democracia formal sola no siempre garantiza una participación igual ni todos los derechos. Los procedimientos democráticos pueden manipularse por élites y no siempre reflejan con fidelidad la voluntad o el interés verdadero de las personas. Pero si nos apartamos de una definición formal, abrimos la posibilidad de un abuso infinito del principio democrático. En este siglo, los peores enemigos de la democracia han atacado la democracia «formal» en nombre de la democracia «sustantiva». Ésta fue la justificación usada por Lenin y los bolcheviques para cerrar la Asamblea Constituyente rusa y proclamar la dictadura del partido, que debía lograr una democracia sustantiva «en nombre del pueblo». La democracia formal, por otro lado, proporciona salvaguardas institucionales reales contra la dictadura y tiene muchas más probabilidades de producir, al final, una democracia «sustantiva».

Por más que el liberalismo y la democracia vayan habitualmente juntos, en teoría pueden separarse. Es posible que un país sea liberal sin ser particularmente democrático, como Gran Bretaña en el siglo XVIII. Una amplia lista de derechos, incluyendo el derecho al voto, estaba bien protegida para una estrecha clase social, pero negada a los demás. Es también posible que un país sea democrático sin ser liberal, es decir, sin proteger los derechos de los individuos y las mi-

5. Las razones de esto se expondrán en detalle en la parte II.

6. Ha habido presiones para una mayor democracia en varios países de Oriente Medio, como Egipto y Jordania, después de las revoluciones de la Europa del Este de 1989. Pero en esa parte del mundo el islam ha sido una barrera importante a una mayor democratización. Como lo demostraron las elecciones municipales de 1990 en Argelia, o las de Irán un decenio antes, una mayor democracia puede no conducir a una mayor liberalización porque lleva al poder a los fundamentalistas islámicos, que aspiran a establecer alguna forma de teocracia islámica.

norías. Un buen ejemplo de esto es la contemporánea República Islámica de Irán, que ha celebrado regularmente elecciones razonablemente libres, en términos del Tercer Mundo, lo que hace al país más democrático que en tiempos del sha, pero el Irán islámico no es un país liberal, pues no hay en él garantías para la libertad de expresión, de reunión y, sobre todo, de religión. Los derechos más elementales de los ciudadanos iraníes no se hallan protegidos jurídicamente, situación todavía peor para las minorías étnicas y religiosas de Irán.

En sus manifestaciones económicas, el liberalismo es el reconocimiento del derecho a la libre actividad económica y al intercambio económico basado en la propiedad privada y en el mercado. Dado que el término «capitalismo» ha adquirido tantas connotaciones peyorativas a lo largo de los años, se ha puesto de moda recientemente hablar de «economía libre de mercado». Los dos son términos alternativos aceptables para el de liberalismo económico. Es evidente que hay muchas interpretaciones posibles de esta definición más bien amplia del liberalismo económico, que abarca desde los Estados Unidos de Ronald Reagan y la Gran Bretaña de Margaret Thatcher hasta las socialdemocracias de Escandinavia y los regímenes relativamente estatistas de México y la India. Todos los Estados capitalistas contemporáneos poseen importantes sectores públicos, mientras que muchos Estados socialistas han permitido cierto grado de actividad económica privada. Ha habido mucha discusión sobre el punto por encima del cual el sector público se convierte en demasiado voluminoso para permitir que un Estado sea todavía calificado de liberal. Más que tratar de establecer un porcentaje fijo, es probablemente más útil observar qué actitud adopta el Estado, *en principio*, respecto a la legitimidad de la propiedad y la empresa privadas. Los Estados que protejan esos derechos económicos deben considerarse liberales; los que se les oponen o se basan en otros principios (por ejemplo, el de la «justicia económica») no son liberales.

La presente crisis del autoritarismo no conduce necesariamente al surgimiento de regímenes de democracia liberal, ni todas las democracias que han surgido se encuentran seguras. Los nuevos países democráticos de Europa del Este se enfrentan a angustiosas transformaciones de su economía, mientras que las nuevas democracias latinoamericanas se hallan ante el obstáculo de la terrible herencia de la mala administración económica anterior. Muchos de los países en

rápido desarrollo del Asia oriental, aunque económicamente liberales, no han aceptado el reto de la liberalización política. La revolución liberal ha dejado ciertas zonas, como Oriente Medio⁷ relativamente al margen. Es perfectamente posible imaginar Estados como Perú o Filipinas recayendo en algún tipo de dictadura, bajo el peso de los aplastantes problemas que los agobian.

Pero el hecho de que habrá retrocesos y desilusiones en el proceso de democratización, o de que no todas las economías de mercado prosperarán, no debe impedirnos percibir el modelo más amplio que está surgiendo en la historia mundial. El número de alternativas que se ofrecen a los países al determinar cómo se organizarán política y económicamente ha ido *disminuyendo* a lo largo del tiempo. De los diferentes regímenes que han aparecido en el curso de la historia, de las monarquías y aristocracias a las teocracias religiosas y a las dictaduras fascistas y comunistas de nuestro siglo, la única forma de gobierno que ha sobrevivido intacta hasta el final del siglo xx ha sido la democracia liberal.

Lo que aparece como victorioso, en otras palabras, no es tanto la práctica liberal, como la *idea* liberal. Es decir, para gran parte del mundo, no hay actualmente ninguna ideología con pretensiones de universalidad que esté en condiciones de desafiar a la democracia liberal, ni ningún principio universal de legitimidad que no sea el de la soberanía del pueblo. La monarquía, en sus distintas formas, estaba ya plenamente derrotada a comienzos de este siglo. El fascismo y el comunismo, los principales rivales hasta ahora de la democracia liberal, se han desacreditado. Si la Unión Soviética (o los Estados que la sucedan) no logran democratizarse, si Perú o Filipinas retroceden a alguna forma de autoritarismo, la democracia, sin duda, habrá cedido a un coronel o un burócrata que pretenderá hablar en nombre del pueblo ruso, peruano o filipino. Hasta los no demócratas deberán hablar el lenguaje de la democracia con el fin de justificar su desviación de la única norma universal.

Es cierto que el islam constituye una ideología sistemática y coherente, como el liberalismo o el comunismo, con su propio código moral y su doctrina de justicia política y so-

7. Incluso en los Estados africanos de partido único, como Kenia y Tanzania, ha habido presiones en favor del pluralismo y de elecciones, después de los acontecimientos de la Europa del Este.

cial. La atracción del islam es potencialmente universal, al dirigirse a todos los hombres como tales y no sólo como miembros de un grupo étnico o nacional particular. Y el islam ha derrotado, ciertamente, a la democracia en muchos puntos del mundo islámico, amenazando gravemente la práctica liberal incluso en países donde no ha conseguido directamente el poder político. El final de la guerra fría en Europa fue seguido inmediatamente por un reto a Occidente por parte de Iraq, en el cual el islam puede considerarse un factor.⁸

A pesar de la fuerza mostrada por el islam en su actual renacimiento, sin embargo, sigue siendo cierto que esta religión no ejerce en la práctica ningún atractivo fuera de las zonas que eran ya culturalmente islámicas. Los días de las conquistas culturales del islam, al parecer, han terminado; puede recobrar la adhesión de fieles perdidos, pero no despierta ningún eco entre los jóvenes de Berlín, Tokio o Moscú. Y aunque cerca de mil millones de personas son culturalmente islámicas —una quinta parte de la población mundial—, no puede desafiar a la democracia liberal en su territorio y en el terreno de las ideas.⁹ En realidad, el mundo islámico parece más vulnerable a largo plazo a las ideas liberales que a la inversa, ya que el liberalismo ha atraído a numerosos y poderosos musulmanes durante el pasado siglo y medio. Parte de la razón del renacimiento fundamentalista actual es la fuerza de la que consideran amenaza de los valores liberales occidentales para las sociedades tradicionales islámicas.

Quienes vivimos en democracias liberales que han perdurado nos hallamos en una situación poco habitual. En tiempos de nuestros abuelos, muchas personas razonables podían prever un futuro socialista radiante, en el cual habrían sido abolidos la propiedad privada y el capitalismo, y en el que se habría sobrepasado, en cierto modo, la política. Hoy, en cambio, nos cuesta imaginar un mundo que sea radicalmente mejor que el nuestro, o un futuro que no sea esencialmente democrático y capitalista. Dentro de este mar-

8. Aunque Iraq es un país islámico, el partido Baath de Saddam Hussein es una organización nacionalista árabe explícitamente laica. Sus tentativas de envolverse en el manto del islam después de la invasión de Kuwait resultaron extravagantes si se recuerda que antes se presentaba como un defensor de los valores occidentales contra el fanatismo islámico de Irán, durante su guerra con este país.

9. Pueden, desde luego, desafiar a la democracia liberal mediante bombas y atentados terroristas, desafío importante pero no vital.

co, desde luego, pueden mejorarse muchas cosas: dar hogar a los que carecen de él, garantizar oportunidades para las minorías y las mujeres, mejorar la competitividad y crear nuevos puestos de trabajo. Podemos también imaginar mundos futuros que sean peores que el que conocemos, en los cuales reaparezcan la intolerancia religiosa, nacional o racial, o nos abrumen la guerra y el colapso del medio ambiente. Pero no podemos imaginar un mundo que sea *esencialmente* distinto del nuestro y al mismo tiempo mejor. Otras épocas, menos dadas a la reflexión, también se vieron a sí mismas como las mejores, pero llegamos a esta conclusión agotados, por decirlo así, por la busca de alternativas que pensamos que *debían* ser mejores que la democracia liberal.¹⁰

El hecho de que sea así y la amplitud de la presente revolución liberal mundial nos invitan a formular la siguiente pregunta: ¿somos simplemente testigos de un momento favorable en la fortuna de la democracia liberal, o bien hay cierto modelo de desarrollo a largo plazo que eventualmente conducirá a todos los países hacia la democracia liberal?

Es posible, en fin de cuentas, que la actual tendencia hacia la democracia liberal sea un fenómeno cíclico. Basta con echar una mirada al final de los años sesenta y comienzos de los setenta, cuando Estados Unidos pasaban por una crisis de confianza en sí mismos provocada por su intervención en la guerra del Vietnam y por el escándalo de Watergate. Occidente en su conjunto se hallaba sumido en una crisis económica como resultado del embargo del petróleo, la mayoría de las democracias latinoamericanas fueron derrocadas por una serie de golpes militares y los regímenes no democráticos o antidemocráticos parecían prosperar en todo el mundo, desde la Unión Soviética, Cuba y Vietnam hasta Arabia Saudí, Irán y Sudáfrica. ¿Qué razón, pues, tenemos para pensar que la situación de los años setenta no se repetirá, o, cosa todavía peor, que la de los años treinta, con sus choques de violentas ideologías antidemocráticas, no reaparecerá?

10. La sugestión formulada en mi artículo original «El fin de la Historia» de que no había alternativas viables a la democracia liberal provocó respuestas indignadas que señalaban el fundamentalismo islámico, el nacionalismo, el fascismo y otras posibilidades. Sin embargo, ninguno de esos críticos cree que esas alternativas son superiores a la democracia liberal, y en el curso de la polémica en torno a aquel artículo nadie, que yo sepa, sugirió una forma alternativa de organización social que creyera personalmente mejor.

¿No puede argüirse, además, que la actual crisis del autoritarismo es un azar, una rara convergencia de planetas políticos que no se volverá a presentar en los próximos cien años? Un estudio cuidadoso de las transiciones del autoritarismo a la democracia, en los años setenta y ochenta, nos proporciona abundantes lecciones sobre la naturaleza accidental de esos acontecimientos. Cuanto más se conoce un país, tanto más se da uno cuenta del «torbellino de contingencias exteriores» que diferencian ese país de sus vecinos y de las circunstancias, al parecer fortuitas, que lo condujeron hacia la democracia.¹¹ Las cosas pudieron haber sucedido de modo muy diferente; el Partido Comunista portugués pudo haber salido victorioso en 1975, o la transición española hubiera podido no tener por resultado la democracia si el rey Juan Carlos no hubiese desempeñado su hábil y moderador papel. Las ideas liberales no tienen una fuerza independiente de los actores humanos que las ponen en juego, y si Andropov o Chernenko hubiesen vivido más tiempo, o si el propio Gorbachov tuviera una personalidad distinta, el curso de los acontecimientos en la Unión Soviética y la Europa del Este, de 1985 a 1991, habría sido muy distinto. Siguiendo la moda actual en las ciencias sociales, uno se siente tentado de decir que factores políticos imprevisibles, como la personalidad de los dirigentes y la opinión pública, dominan el proceso de democratización y se encargan de que cada caso sea único, tanto en el proceso como en su resultado.

Pero si miramos no sólo los últimos quince años, sino *todo el ámbito de la historia*, vemos que la democracia liberal empieza a ocupar un lugar especial. Si bien ha habido ciclos en la fortuna mundial de la democracia, ha habido también una poderosa secular tendencia hacia ella. La tabla 1 ilustra esta tendencia en el tiempo. Indica que el crecimiento de la democracia no ha sido continuo ni unidireccional; América latina tenía menos democracias en 1975 que en 1955, y el mundo en su conjunto era menos democrático en 1940 que en 1919. Períodos de resurgimiento democrático se vieron interrumpidos por radicales retrocesos, como los que representaron el nazismo y el estalinismo. Por otro lado, todos esos retrocesos tendieron a verse superados a la

11. Varias distinciones de este tipo se hacen en Robert M. Fishman, «Rethinking State and Regime. Southern's Europe Transition to Democracy», *World Politics*, 42 (abril de 1990), pp. 422-440.

larga, lo que condujo, con el tiempo, a un impresionante aumento del número de democracias en el mundo. El porcentaje de la población mundial que vive bajo gobiernos democráticos aumentará espectacularmente si la Unión Soviética o la China se democratizan, por completo o en parte, durante la próxima generación. En realidad, el crecimiento de la democracia liberal, con su compañero el liberalismo económico, ha constituido el fenómeno macropolítico más notable de los últimos cuatrocientos años.

TABLE I
LAS DEMOCRACIAS LIBERALES EN EL MUNDO *

País	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Estados Unidos	x	x	x	x	x	x	x	x
Canadá			x	x	x	x	x	x
Suiza	x	x	x	x	x	x	x	x
Gran Bretaña		x	x	x	x	x	x	x
Francia	x		x	x		x	x	x
Bélgica		x	x	x		x	x	x
Holanda		x	x	x		x	x	x
Dinamarca			x	x		x	x	x
Piamonte-Italia			x	x		x	x	x
España								x
Portugal								x
Suecia			x	x	x	x	x	x
Noruega				x		x	x	x
Grecia			x			x		x
Austria				x		x	x	x
Alemania occidental				x		x	x	x
Alemania oriental				x				x
Polonia				x				x
Checoslovaquia				x				x
Hungría								x
Bulgaria								x
Rumania								x
Turquía						x	x	x
Yugoslavia								x
Letonia								x
Lituania								x
Estonia				x				x
Finlandia				x	x	x	x	x
Irlanda					x	x	x	x
Australia				x	x	x	x	x
Nueva Zelanda				x	x	x	x	x
Chile			x	x		x		x

País	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Argentina			X	X				X
Brasil						X		X
Uruguay				X	X	X		X
Paraguay								X
México					X	X	X	X
Colombia				X	X	X	X	X
Costa Rica				X	X	X	X	X
Bolivia						X		X
Venezuela						X	X	X
Perú						X		X
Ecuador						X		X
El Salvador						X		X
Nicaragua								X
Honduras								X
Jamaica							X	X
República Dominicana								X
Trinidad							X	X
Japón						X	X	X
India						X	X	X
Sri Lanka						X	X	X
Singapur							X	X
Corea del Sur								X
Tailandia								X
Filipinas						X		X
Mauricio								X
Senegal							X	X
Botswana								X
Namibia								X
Papúa Nueva Guinea								X
Israel						X	X	X
Líbano						X		
TOTALES	3	5	13	25	13	36	30	62

* Esta tabla se basa, con algunas modificaciones, en la de Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs*, 12 (verano de 1983a), pp. 205-235. Doyle estima que para que un país pueda considerarse una democracia ha de tener economía de mercado, gobierno representativo, soberanía externa y derechos jurídicos. Se excluyen los países con población inferior a un millón de personas.

La inclusión de algunos de estos Estados en una lista de democracias liberales probablemente será discutida. Por ejemplo, Bulgaria, Colombia, El Salvador, Nicaragua, México, Perú, Filipinas, Singapur, Sri Lanka y Turquía se clasifican, en la lista de la Freedom House, como «parcialmente libres», ya porque se puso en duda la limpieza de recientes elecciones, ya porque el Estado no protege los derechos humanos individuales. Ha habido también algunos retrocesos: Tailandia ha dejado de ser una democracia después de 1990. Por otro lado, hay cierto número de Estados que no figuran en esta lista y que o bien se han convertido recientemente en democracias, o se han comprometido a celebrar en un próximo futuro elecciones libres. Véase de la Freedom House, *Freedom at Issue* (enero-febrero de 1990) p. 13; Howard Wiarda, «Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberian Latin Tradition», *World Politics*, 25 (enero de 1973), pp. 106-135.

Es cierto que las democracias han sido relativamente raras en la historia humana, tan raras que antes de 1776 no había ni una sola en el mundo. (La democracia de la Atenas de Pericles no cuenta, pues no protegía sistemáticamente los derechos individuales.)¹² Contando el número de años que llevan de existencia, la producción en fábricas, los automóviles y las ciudades con varios millones de habitantes son igualmente hechos raros, mientras que la esclavitud, la monarquía hereditaria y los matrimonios dinásticos han persistido durante enormes períodos. Lo importante, sin embargo; no es la frecuencia o duración de un hecho, sino la tendencia; en el mundo desarrollado, no prevemos ni la desaparición de los automóviles y las ciudades ni la reaparición de la esclavitud.

Es con este telón de fondo que adquiere un sentido especial el notable carácter mundial de la actual revolución liberal. Pues constituye una prueba de que hay un proceso fundamental que dicta una tendencia común a la evolución de *todas* las sociedades humanas, es decir, algo así como una historia universal de la humanidad en marcha hacia la democracia liberal. Es innegable la existencia de cimas y simas en este desarrollo. Pero citar el fracaso de la democracia liberal en cualquier país dado, o hasta en una región entera del mundo, como prueba de una debilidad general de la democracia, revela una asombrosa estrechez de miras. Los ciclos y las interrupciones no son, por sí mismos, incompatibles con una historia orientada o direccional y universal, del mismo modo que la existencia de ciclos económicos no niega la posibilidad del crecimiento económico a largo plazo.

Tan impresionante como el crecimiento del número de democracias es el hecho de que el gobierno democrático ha rebasado su cabeza de puente original en la Europa occidental y en América del Norte y ha realizado importantes avances en otras partes del mundo que no comparten las tradiciones políticas, religiosas y culturales de las zonas donde surgió. Alguna vez se dijo que había una tradición ibérica «autoritaria, patrimonial, católica, estratificada, corporativa y semifeudal hasta la médula».¹³ Exigir a España o a los paí-

12. Por esto, la democracia ateniense pudo ejecutar a su ciudadano más famoso, Sócrates, por haber ejercido, de hecho, su derecho de expresión y corrompido con ello a la juventud.

13. Los requisitos de Doyle para considerar que un país goza de democracia liberal son: 1, independencia; 2, haber durado por lo menos

ses latinoamericanos el nivel de democracia liberal de la Europa occidental o Estados Unidos era ser culpable de «etnocentrismo».¹⁴ Sin embargo, estos niveles universales de derechos eran los que los pueblos de tradición ibérica deseaban, y desde la mitad del decenio de los setenta España y Portugal han llegado a la categoría de democracias estables, unidas fuertemente a una Europa en plena integración económica. Esos mismos niveles han tenido sentido para los pueblos de América latina, la Europa del Este, Asia y muchos otros lugares del mundo. El éxito de la democracia en una gran variedad de puntos y entre pueblos diferentes debería sugerir que los principios de libertad e igualdad en que se basa no son accidentes ni el resultado de prejuicios etnocéntricos, sino que son, de hecho, descubrimientos sobre la naturaleza del hombre en tanto que hombre, cuya verdad no disminuye sino que se hace más evidente a medida que el punto de vista se vuelve más cosmopolita.

La cuestión de si existe algo así como una historia universal de la humanidad, que toma en consideración las experiencias de todos los tiempos y todos los pueblos, no es una cuestión nueva, sino muy vieja, aunque los acontecimientos recientes nos obligan a plantearla de nuevo. Desde el comienzo, las tentativas más serias y sistemáticas de escribir historias universales consideraron como eje de la historia el desarrollo de la libertad. La historia no era una ciega concatenación de acontecimientos, sino un conjunto con sentido en el cual se desarrollaron y compitieron las ideas humanas referentes a la naturaleza de un orden social y político justo. Y si nos hallamos en un punto en que no podemos imaginar un mundo sustancialmente distinto del nues-

tres años, y 3, población mayor de un millón de personas. He relajado el criterio de duración en el caso de varias de las nuevas democracias de la Europa del Este cuya supervivencia durante por lo menos tres años me parece previsible. Además, he suprimido México, Senegal, Singapur, Sri Lanka y Nigeria de la lista de Doyle, pues no satisfacen los criterios de la Freedom House para calificarlas de naciones libres. Hay cierto número de Estados que no figuran en esta lista calificados por la Freedom House como «parcialmente libres» que han celebrado elecciones con pluralidad de partidos en años recientes, como Turquía, Yugoslavia, Bulgaria, Colombia, Perú, El Salvador, Nicaragua y Malaysia. Véase de la Freedom House: *Freedom at Issue* (enero-febrero de 1990).

14. Howard Wiarda: «The Ethnocentrism of the Social Science (sic) Implications for Research and Policy», *Review of Politics*, 43:2 (abril de 1981), pp. 163-197.

tro, en el cual no hay ninguna manera evidente de que el futuro represente una mejora fundamental respecto al orden presente, entonces hemos de tomar también en consideración la posibilidad de que la historia misma puede llegar a su fin.

La segunda parte del presente libro se ocupará de la cuestión de si, a finales del siglo XX, tiene sentido deshacernos de nuestro pesimismo adquirido y volver a considerar si es posible escribir una historia universal de la humanidad.

PARTE II

La vejez de la humanidad

5. LA IDEA DE UNA HISTORIA UNIVERSAL

La imaginación histórica nunca ha volado tan lejos, ni siquiera en sueños, pues ahora la historia del hombre es meramente la continuación de la de los animales y las plantas; el historiador universal encuentra huellas de sí mismo hasta en las profundidades del mar, en el lodo viviente. Se queda atónito ante el enorme camino que el hombre ha recorrido, y su mirada tiembla ante la maravilla más espléndida de todas, el hombre moderno que puede verlo todo. Se yergue orgulloso en lo alto de la pirámide de la evolución del mundo, y mientras coloca la piedra final de su conocimiento, parece gritarle a la naturaleza que escucha: «¡Estamos en la cima, estamos en la cima, somos el toque final de la naturaleza!»

NIETZSCHE,

*El uso y el abuso de la historia*¹

Una historia universal de la humanidad no es lo mismo que una historia del universo. No es un catálogo enciclopédico de todo lo que sabemos acerca de la humanidad, sino más bien una tentativa de encontrar normas con significado en el desarrollo general de las sociedades humanas.² La tentativa de escribir una historia universal no es «universal» de todos los pueblos y culturas. A pesar del hecho de que la tradición filosófica e histórica occidental se inició en Grecia, los escritores de la Grecia antigua nunca intentaron escribir tal historia. Platón, en *La República*, habló de cierto ciclo natural de los regímenes, mientras que Aristóteles, en su *Política*, estudiaba las causas de las revoluciones y por qué un tipo de régimen cede ante otro.³ Aristóteles creía que ningún régimen podía satisfacer por completo al hombre y que la

1. Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957, p. 55.

2. Herodoto, el llamado «padre de la historia», escribió, de hecho, tal relato enciclopédico acerca de las sociedades griega y bárbaras, pero sin establecer realmente, de modo aparente para el lector no esotérico, una conexión entre ellas.

3. Véase *La República*, Libro VII, 543c-569c, y *Política*, libro VIII, 1301a-1316b.

insatisfacción conducía a éste a sustituir un régimen por otro en un ciclo interminable. La democracia no ocupaba un lugar especial en esta secuencia, en lo que respecta a su bondad o a su estabilidad; de hecho, ambos filósofos sugirieron que la democracia tendía a dar paso a la tiranía. Además, Aristóteles no presumía la continuidad de la historia. Es decir, creía que el ciclo de regímenes estaba como encajado en un ciclo natural más amplio, de modo que ciertos cataclismos, como las inundaciones, eliminarían periódicamente no sólo las sociedades humanas existentes, sino también la memoria de las mismas, forzando al hombre a empezar de nuevo el proceso histórico desde el principio.⁴ Para los griegos, pues, la historia no era secular o continua, sino cíclica.

Las primeras verdaderas historias universales en la tradición occidental fueron cristianas.⁵ Si bien hubo tentativas griegas y romanas de escribir la historia del mundo conocido, fué el cristianismo el que primero introdujo el concepto de la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios, y en consecuencia concibió un destino compartido por todos los pueblos del mundo. Un historiador cristiano como san Agustín no sentía interés por las historias particulares de los griegos o los judíos como tales; lo que le importaba era la redención del hombre en cuanto hombre, acontecimiento que constituiría el cumplimiento en la tierra de la voluntad de Dios. Las naciones eran sólo ramas de una humanidad más general, cuyo destino podía comprenderse en términos del plan general de Dios para la humanidad. El cristianismo, además, introdujo el concepto de una historia finita en el tiempo, iniciada con la creación del hombre por Dios y que terminaría con la salvación final.⁶ Para los cristianos, el fin de la historia terrenal sería el día del juicio que abriría las puertas del reino de los cielos, momento en que la tierra y los acontecimientos terrenales dejarían literalmente de exis-

4. Sobre este punto, véase Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958, p. 299.

5. Años atrás, y desde dos muy diferentes perspectivas, hubo intentos de escribir historias universales. Véase J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Nueva York, Macmillan, 1932, y Robert Nisbet, *Social Change and History*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

6. La costumbre actual de numerar los años antes y después de Cristo, que adopta la mayor parte del mundo no cristiano, se remonta a la obra de un historiador cristiano del siglo VII, Isidoro de Sevilla. Véase R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1956, pp. 49-51.

tir. Como la interpretación cristiana de la historia lo expresa claramente, el «fin de la historia» está implícito en todas las historias universales que se puedan escribir. Los acontecimientos particulares de la historia adquieren sentido sólo en relación con cierto objetivo o meta más amplio, cuya consecución necesariamente lleva el proceso histórico a su término. Este fin del hombre hace potencialmente inteligibles todos los acontecimientos particulares.

El interés por los antiguos que se despertó durante el Renacimiento proporcionó un horizonte histórico para el pensamiento del que los antiguos carecieron. La metáfora que compara la historia humana a la vida de un hombre individual y la idea de que el hombre moderno, construyendo sobre lo llevado a cabo por los antiguos, vivía en la «vejez de la humanidad», se encuentran en varios escritores de esa época, entre ellos Pascal.⁷ Los intentos iniciales más importantes de escribir versiones seculares de una historia universal tuvieron lugar en conjunción con el establecimiento de un método científico en el siglo xvi. El método que relacionamos con Galileo, Bacon y Descartes, presumía la posibilidad de conocer, y por tanto de dominar, la naturaleza, sujeta a su vez a una serie de leyes coherentes y universales. El conocimiento de estas leyes no sólo era accesible al hombre como tal, sino que era acumulativo, de modo que las generaciones sucesivas se ahorrarían el esfuerzo y los errores de las generaciones precedentes. Así, la noción moderna de progreso tuvo su origen en los éxitos de la ciencia natural moderna, que permitieron a Francis Bacon afirmar la superioridad de lo moderno sobre lo antiguo, basándose en inventos como la brújula, la prensa de imprimir y la pólvora. Este concepto del progreso como adquisición acumulativa e infinita de conocimientos, lo expresó muy claramente Bernard Le Bovier de Fontenelle en 1688: «Un espíritu bien cultivado contiene, por decirlo así, todos los espíritus de los siglos anteriores, no es más que un solo espíritu que se ha desarrollado y mejorado constantemente... pero estoy obligado a confesar que el hombre en cuestión no tendría vejez; siem-

7. Hubo, en el pasado, otros modernos intentos de escribir historias universales, que incluyen los de Jean Bodin, Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, y, un siglo más tarde, Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle*, París, F. Didot, 1852. Véase Bury, pp. 37-47.

pre sería capaz de esas cosas para las cuales la juventud es apropiada, y sería más y más capaz de aquellas cosas apropiadas para la juventud; o sea, dejando de lado la alegoría, que ese hombre nunca degeneraría, y no habría fin al crecimiento y desarrollo de la sabiduría humana.»⁸

El progreso que Fontenelle prevía se refería primordialmente al dominio científico, pues no formuló una teoría similar para el progreso social o político. El padre de la noción moderna de progreso social fue Maquiavelo, al proponer que se liberara a la política de las limitaciones morales de la filosofía clásica para que el hombre venciera a la *fortuna*. Los hombres de la Ilustración, como Voltaire, los enciclopedistas franceses, el economista Turgot y su amigo y biógrafo Condorcet propusieron otras teorías sobre el progreso. El libro de Condorcet *Los progresos del espíritu humano* contenía una historia universal del hombre en diez etapas, la última de las cuales —todavía no alcanzada— se caracterizaba por la igualdad de oportunidades, la libertad, la racionalidad, la democracia y la educación universal.⁹ Como Fontenelle, Condorcet no postulaba ningún final para la perfectibilidad humana, con lo que implicaba la posibilidad de una undécima etapa de la historia, desconocida aún por el hombre del presente.

Las tentativas más serias de escribir historias universales fueron, sin embargo, las de los alemanes de la tradición idealista. La idea fue propuesta por el gran Emmanuel Kant en un ensayo de 1784, *Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Esta obra, aunque de sólo dieciséis páginas, definía los términos de referencia esenciales para todas las tentativas posteriores de escribir una historia universal.¹⁰

Kant se daba perfecta cuenta de que «este fluir idiota de las cosas humanas» no parecía tener, visto desde la superficie, ningún sentido y que la historia semejaba un desfile constante de guerras y crueldades. Pero, sin embargo, se preguntaba si no existía un movimiento regular de la histo-

8. Citado en Nisbet (1969), p. 104. Véase también Bury (1932), pp. 104-111.

9. Véase Nisbet (1969), pp. 120-121.

10. Por los comentarios sobre el ensayo de Kant, véase Collingwood, pp. 98-103, y William Galston, *Kant and the Problem of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, en especial pp. 205-268.

ria, de modo que lo que parecía caótico desde el punto de vista de un solo individuo, no revelaba, con todo, una evolución lenta y gradual a larguísimo plazo. Esto era especialmente cierto en lo relativo al desarrollo de la razón humana. Ningún individuo, por ejemplo, podía esperar descubrir todas las matemáticas, pero el carácter acumulativo del conocimiento matemático permitía a cada generación construir con lo logrado por las precedentes.¹¹

Kant sugería que la historia tendría un punto final, es decir, que poseía un propósito final implícito en las capacidades del hombre y que hacía inteligible toda la historia. Este punto final era la realización de la libertad humana, pues «una sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se asocia en el más alto grado con una fuerza irresistible, o sea, una constitución cívica perfectamente justa, constituye el más elevado objetivo que la naturaleza asigna a la especie humana». Alcanzar una constitución cívica justa y su universalización sería, pues, el criterio por el cual se debe entender el progreso en la historia. Proporcionaba también una medida con la cual se podía emprender el tremendo esfuerzo de abstracción necesario para separar en esta evolución lo esencial de la gran masa de hechos relacionados con los acontecimientos que constituyen la materia prima de la historia. La pregunta que una historia universal debía contestar, pues, era la de si, tomando en cuenta todas las sociedades y todas las épocas, no existía una razón global conjunta para esperar un progreso humano general hacia un gobierno republicano, o sea, lo que hoy entendemos por democracia liberal.¹²

Kant perfiló también, en términos generales, el mecanismo que empujaría a la humanidad al más alto nivel de racionalidad representado por las instituciones liberales. Este mecanismo no era la razón, sino, más bien, lo opuesto de la razón: el egoísta antagonismo creado por la «sociabilidad asocial» del hombre, que lo conduce a dejar de lado la guerra de todos contra todos y a unirse a otros en sociedades cíviles, y que luego alienta las artes y las ciencias de modo que esas sociedades puedan competir unas con otras. Es preci-

11. «An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View», en Immanuel Kant, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, pp. 11-13.

12. *Ibid.*, p. 16.

samente la competitividad y la vanidad humanas, el deseo de dominar y gobernar, lo que constituye la fuente de la creatividad social, que asegura la realización de un potencial «todavía por nacer en la vida de un pastor de la Arcadia».

El ensayo de Kant no constituía por sí mismo una historia universal. Escrito cuando el filósofo contaba sesenta años, apuntaba meramente la necesidad de un nuevo Kepler o un nuevo Newton que pudiera explicar las leyes universales de la evolución histórica humana. Kant señalaba que el genio que emprendiera la redacción de esta historia debería ser, también, un filósofo, para comprender lo que era importante en los asuntos humanos, y asimismo un historiador, que pudiera asimilar la historia de todos los tiempos y todos los pueblos, formando con ella un conjunto con sentido. Debería seguir «la influencia de la historia griega en la construcción y los errores en la misma del Estado romano que absorbió al griego, luego la influencia romana en los bárbaros, que a su vez destruyeron el estado romano, y así sucesivamente, hasta nuestros tiempos. Si se agregan episodios de las historias nacionales de las naciones ilustradas, se descubrirá un progreso regular en la constitución de Estados en nuestro continente (que probablemente darán las leyes, en última instancia a todos los demás)». La historia era, pues, la de la sucesiva destrucción de las civilizaciones, pero cada destrucción conservaba algo del período anterior, y por tanto preparaba el camino hacia un más alto nivel de vida. La tarea de escribir esta historia, concluía modestamente Kant, rebasaba su capacidad, pero si se llevaba a cabo con éxito podría contribuir a alcanzar un gobierno republicano universal, al dar al hombre una visión más clara de su futuro.¹³

El proyecto de Kant de que se escribiera una historia universal que fuera filosóficamente sólida y se basara en un profundo dominio de la historia empírica quedó para su sucesor, Georg Wilhelm Hegel, que lo completó en la generación posterior a la de Kant. Hegel nunca ha tenido buena reputación en el mundo anglosajón, donde se le ha acusado de ser un apologista reaccionario de la monarquía prusiana, un antecesor del totalitarismo del siglo xx y, cosa aún peor desde una perspectiva inglesa, un metafísico difícil de leer.¹⁴

13. Kant, «Idea» (1963), pp. 23-26.

14. Abundan las interpretaciones incorrectas y superficiales de Hegel en la tradición empírica y positivista. Por ejemplo: «En cuanto a

Este prejuicio contra Hegel no ha dejado ver a muchos su importancia como uno de los filósofos creadores de la modernidad. Reconozcamos o no nuestra deuda para con él, lo cierto es que debemos a Hegel los aspectos más fundamentales de nuestra conciencia del presente.

Era notable la medida en que el sistema de Hegel satisfacía la propuesta de Kant para una historia universal, tanto en la forma como en la sustancia.¹⁵ Hegel, como Kant, define su propósito como el de escribir una historia universal que proporcionara «la visión del espíritu (es decir, la conciencia humana colectiva) en el proceso de elaborar el conocimiento de lo que potencialmente es».¹⁶ Hegel trató de explicar lo «bueno» contenido en los diversos Estados y civilizaciones reales de la historia, las razones por las que finalmente cada una se derrumbó y el «germen de ilustración» que sobrevivió a cada una y que, por tanto, allanó el

Hegel, no creo ni siquiera que tuviera talento. Es un escritor indigerible. Hasta sus más fervorosos apologistas tienen que admitir que su estilo es "indiscutiblemente intolerable". En cuanto al contenido de sus escritos, no tiene parangón, pero sólo en su extraordinaria falta de originalidad... Consagró las ideas y los métodos que se apropió, y eso sin el menor asomo de brillantez, con el único propósito de llegar a su fin: luchar contra la sociedad abierta, y servir así a su amo, Federico Guillermo de Prusia... Y toda la historia de Hegel no merecería que se la relatare si no fuera por sus más siniestras consecuencias, que demuestran con qué facilidad un payaso puede llegar a ser un "hacedor de historia".» (Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1950, p. 227). «De su metafísica se deduce que la verdadera libertad consiste en la obediencia a una autoridad arbitraria, que la libertad de expresión es nefasta, que la monarquía absoluta es buena, que el Estado prusiano era el mejor de los que existían en la época en que él escribía, que la guerra era buena, y que una organización internacional para la solución pacífica de los conflictos sería una desgracia.» (Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Nueva York, Simon & Schuster, 1951, p. 22.)

La tradición de atacar las credenciales de Hegel como liberal persiste con Paul Hirst: «Ningún lector atento de *La filosofía del derecho* de Hegel podría confundir el autor con un liberal. La teoría política de Hegel es la visión de un prusiano conservador que pensaba que las reformas hechas después de la derrota de Iena en 1806 habían ido lo bastante lejos. («Endism», *London Review of Books*, 23 de noviembre de 1989).

15. Esta aclaración se encuentra en Galston (1975), p. 261.

16. Esta cita está sacada de las conferencias sobre historia de Hegel que conocemos como *The Philosophy of History*, trad. por Sibree, Nueva York, Dover Publications, 1956, pp. 17-18.

camino hacia un nivel más alto de desarrollo. Como en la concepción kantiana de la «sociabilidad asocial», Hegel consideraba que el progreso en la historia no procedía del firme desarrollo de la razón, sino de la ciega interacción de las pasiones que conducían al hombre a los conflictos, revoluciones y guerras, su famosa «astucia de la razón». La historia actúa a través de un proceso continuo de conflicto, en el cual los sistemas de pensamiento, lo mismo que los sistemas políticos, chocan y se desintegran a causa de sus propias contradicciones internas. Los sustituyen, entonces, otros menos contradictorios, y por tanto más elevados, que dan lugar a nuevas y diferentes contradicciones. Es lo que llama dialéctica. Hegel fue uno de los primeros filósofos europeos que tomó en serio «las historias nacionales de otros pueblos» de fuera de Europa, como las de la India y China, y las incorporó a su esquema general. Como postulara Kant, había un punto final en el proceso histórico, consistente en la realización de la libertad aquí, en la tierra. «La historia del mundo no es otra cosa que el progreso de la conciencia de la libertad.» El despliegue de la historia universal puede entenderse como el crecimiento de la libertad humana, resumida en el epigrama de Hegel según el cual «las naciones de Oriente sabían que uno era libre; los griegos y romanos sabían que algunos solamente eran libres, y nosotros sabemos que son libres absolutamente todos los hombres (los hombres como hombres)».¹⁷ Para Hegel, la libertad humana se materializa en el moderno Estado constitucional o, de nuevo, en lo que llamamos democracia liberal. La historia universal de la humanidad no es otra cosa que la gradual elevación del hombre a la plena racionalidad y a la percepción de cómo esta racionalidad se expresa en el autogobierno liberal.

Se ha acusado a menudo a Hegel de adorar al Estado y su autoridad, y por tanto de ser enemigo del liberalismo y la democracia. Un análisis detallado de esta acusación queda fuera del alcance de este libro.¹⁸ Basta con decir que a sus

17. Hegel (1956), p. 19.

18. Para una buena rectificación de la opinión convencional acerca de Hegel como autoritario, véase Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, y Steven B. Smith, «What is "Right" in Hegel's Philosophy of Right», *American Political Science Review*, 83 (1989a), pp. 3-18. Tenemos varios ejemplos de la mala interpretación que se hizo de Hegel. Aunque sea cierto que apoyó la monarquía, se nota que su concepto de ésta, en los pará-

ojos, Hegel fue el filósofo de la libertad, el que vio el proceso histórico entero culminando en la realización de la libertad en instituciones políticas y sociales concretas. Más que considerarle como el campeón del Estado, se le podría entender también como el defensor de la sociedad civil, o sea el filósofo que justificó la conservación de un largo territorio de actividad política y económica independiente del control del Estado. Así es, ciertamente, como Marx lo entendió, pues por esto lo atacó como un apologista de la burguesía.

Ha habido una considerable confusión respecto a la dialéctica hegeliana. Empezó con el colaborador de Marx, Friedrich Engels, que creía que la dialéctica era un «método» que podía apropiarse de Hegel separándolo del contenido de su sistema. Otros han afirmado que, para Hegel, la dialéctica era un medio metafísico que le permitía deducir a priori toda la historia humana de primeros principios lógicos, independientemente de los datos empíricos y del conocimiento de los acontecimientos históricos reales. Esta visión de la dialéctica es insostenible; la lectura de las obras históricas de Hegel revela que los accidentes históricos y las contingencias tienen un considerable papel en ellas.¹⁹ La dialéctica hegeliana es similar a su predecesora platónica, el diálogo socrático, o sea, una conversación entre dos seres humanos sobre algún tema importante, como la naturaleza de lo bueno o el significado de la justicia. Estas discusiones se resuelven a base del principio de contradicción, es decir, que

grafos 275-286 de *La filosofía del derecho*, se aproxima, para el monarca, al papel de un moderno jefe de Estado y es compatible con las monarquías constitucionales de nuestros días; esta obra, lejos de justificar la monarquía prusiana de su época, puede leerse como una crítica esotérica de su aplicación práctica. Es verdad que Hegel se oponía a las elecciones directas y que favorecía la organización de la sociedad en estratos sociales. Pero eso no se deriva de una oposición al principio de la soberanía popular *per se*. En cierto modo, el corporativismo de Hegel puede compararse al «arte de asociación» de Tocqueville: en un gran Estado moderno, la participación política, para ser efectiva y significativa, debe ejercerse por medio de una serie de organizaciones y asociaciones de menor envergadura. La pertenencia a un estrato social determinado no se basa en el linaje, sino en la profesión u ocupación, y está abierta a todos. En cuanto a la supuesta glorificación de la guerra por parte de Hegel, véase el último capítulo de la parte V del presente libro.

19. Para una lectura de Hegel que subraya los aspectos no deterministas de su sistema, véase Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.

el lado que se contradice menos a sí mismo vence, o si en el curso de la conversación resulta que ambos se contradicen a sí mismos por un igual, surge una tercera posición libre de las contradicciones de las dos posiciones iniciales. Pero esta tercera posición puede contener nuevas e imprevistas contradicciones, lo cual da lugar a una nueva conversación y a otra resolución. Para Hegel, la dialéctica tiene lugar no sólo a nivel de la discusión filosófica, sino entre sociedades o, como dirían los sociólogos contemporáneos, entre sistemas socioeconómicos. Se puede describir la historia como un diálogo entre sociedades, en el cual aquellas con graves contradicciones internas fracasan y se ven sucedidas por otras que logran superar esas contradicciones. Así, para Hegel, el imperio romano se hundió, en última instancia, porque estableció la igualdad universal legal de todos los hombres, pero sin reconocer sus derechos y su dignidad interior humana. Este reconocimiento sólo podía hallarse en la tradición judeocristiana, que establecía la igualdad universal del hombre sobre la base de su libertad moral.²⁰ El mundo cristiano se vio sujeto, a su vez, a otras contradicciones, un ejemplo de las cuales fue la ciudad medieval, que protegía en su interior a los mercaderes y comerciantes que constituían el germen de un orden económico capitalista; su eficiencia económica superior puso de relieve lo irracional de las limitaciones morales a la productividad económica y, en consecuencia, abolió la ciudad misma que les había dado origen.

En lo que Hegel difería más sustancialmente de autores anteriores de historias universales, como Fontenelle y Condorcet, era en sus fundamentos mucho más filosóficamente profundos, para conceptos como naturaleza, libertad, historia, verdad y razón. Si bien Hegel no era el primer filósofo que escribía sobre historia, fue el primer filósofo *histórico*, es decir, un filósofo que creía en la esencial relatividad histórica de la verdad.²¹ Hegel sostenía que toda conciencia humana estaba limitada por las condiciones sociales y cultura-

20. Hegel (1956), pp. 318-323.

21. «Historicismo» en este sentido debería distinguirse del uso que Karl Popper hace de ese término en *The Poverty of Historicism* y otros textos. Con su acostumbrada falta de perspicacia, Popper identifica el historicismo con la pretensión de poder predecir el futuro a partir del pasado histórico; basándose en esa idea, un filósofo como Platón, que cree en la existencia de una subyacente naturaleza humana que no cambia, sería un «historicista» como Hegel.

les particulares del ambiente que rodeaba al hombre, o como decimos hoy, por «la época». El pensamiento del pasado, ya fuera de gentes ordinarias o de grandes filósofos y científicos, no era verdadero absoluta u «objetivamente», sino sólo en relación con el horizonte cultural o histórico en que esta persona vivía. La historia humana, pues, no debía verse sólo como una sucesión de civilizaciones diferentes y de distintos niveles de realizaciones materiales, sino, lo que es más importante, como una sucesión de distintas formas de conciencia. La conciencia —el modo como los seres humanos piensan acerca de cuestiones fundamentales del bien y el mal, las actividades que encuentran satisfactorias, sus creencias sobre los dioses, incluso cómo perciben el mundo—, ha cambiado fundamentalmente a lo largo del tiempo. Y como estas perspectivas eran mutuamente contradictorias, se sigue de ello que la mayoría de ellas estaban equivocadas o eran formas de «falsa conciencia», que la historia subsiguiente desenmascararía. Las grandes religiones del mundo, según Hegel, no eran verdaderas en sí mismas, sino *ideologías surgidas de las necesidades históricas particulares de las personas que creían en ellas.* El cristianismo, en especial, era una ideología surgida de la esclavitud y cuya proclamación de la igualdad universal servía los intereses de los esclavos para su propia liberación.

La naturaleza radical del historicismo hegeliano resulta difícil de percibir hoy en día, porque es parte de nuestro propio horizonte intelectual. Damos por descontado que hay un «perspectivismo» natural del pensamiento y compartimos un prejuicio general contra los modos de pensar que «no son de nuestros días». El historicismo está implícito en la posición de la feminista contemporánea que ve la devoción a la familia y al hogar de su madre o su abuela como una extravagante supervivencia de épocas anteriores. Aunque la sumisión voluntaria de esas progenitoras a una cultura dominada por el hombre pudo ser correcta «para la época» y hasta pudo hacerlas felices, ya no es aceptable y constituye una forma de «falsa conciencia». El historicismo está también implícito en la actitud del negro que niega que sea posible para una persona blanca comprender qué significa ser negro. Aunque la conciencia de los negros y los blancos no está necesariamente separada por el tiempo histórico, se considera que lo está por el horizonte de cultura y experiencia

dentro del cual cada uno se crió y a través del cual la comunicación es muy limitada.

El radicalismo del historicismo de Hegel es evidente en su mismo concepto del hombre. Con una excepción importante, prácticamente todos los filósofos que escribieron antes de Hegel creían que existía eso que llamamos «naturaleza humana», es decir, una serie más o menos permanente de rasgos —pasiones, deseos, capacidades, virtudes y demás— que caracterizan al hombre como tal.²² Aunque las personas individuales pueden obviamente ser diferentes unas de otras, la naturaleza esencial del hombre no cambia con el tiempo, ya sea un antiguo campesino chino o un sindicalista europeo moderno. Esta visión filosófica se refleja en el cliché según el cual «la naturaleza humana nunca cambia», empleado por lo común refiriéndose a alguno de los aspectos humanos menos atractivos, como la lujuria, la codicia o la crueldad. Hegel, en cambio, no negaba que el hombre tuviera un lado natural, derivado de las necesidades de su cuerpo, como alimentarse o dormir, pero creía que en sus características más esenciales el hombre era *indeterminado*, y por tanto libre de crear su propia naturaleza.²³

Así, según Hegel, la naturaleza del deseo humano no está dada para todos los tiempos, sino que cambia con los períodos históricos y las culturas.²⁴ Para poner un ejemplo; un habitante contemporáneo de América, Francia o Japón gasta la mayor parte de su energía en conseguir cosas —cierto tipo de automóvil, de calzado deportivo o de vestido de modista famoso— o en alcanzar cierto grado de estatus o prestigio —el barrio, la escuela o el empleo apropiados—. La mayor parte de esos objetos de deseo no existían siquiera en tiempos anteriores, y por tanto no pudieron ser deseados, y no lo

22. Esta excepción era Rousseau, en cuyo segundo *Discurso* dice que la naturaleza de los deseos del hombre cambia radicalmente con el tiempo.

23. Entre otras cosas, eso significa que el ser humano no está totalmente sometido a las leyes de la física que rigen el resto de la naturaleza. Por contraste, gran parte de las ciencias sociales modernas se basa en la suposición de que el estudio del hombre puede asimilarse al estudio de la naturaleza, ya que la esencia del hombre no difiere de la esencia de la naturaleza. En esta suposición radica quizá la incapacidad de las ciencias sociales de establecerse como «ciencias» universalmente aceptadas.

24. Véase lo que escribe Hegel a propósito de la cambiante naturaleza del deseo, en los parágrafos 190-195 de su *Filosofía del derecho*.

serían probablemente hoy por el habitante de un país empobrecido del Tercer Mundo, cuyo tiempo se emplearía en la satisfacción de necesidades más básicas, como la seguridad o los alimentos. El consumismo y la ciencia del estudio de mercado o *marketing* que lo halaga se refieren a deseos que han sido literalmente *creados* por el hombre mismo y que darán paso a otros en el futuro.²⁵ Nuestros deseos actuales están condicionados por nuestro medio social, que a su vez es el producto de la totalidad de nuestro pasado histórico. Y los objetos concretos de deseo son sólo uno de los aspectos de la «naturaleza humana» que han cambiado con el tiempo; la importancia del deseo en relación con los otros elementos del carácter humano también ha evolucionado. La historia universal de Hegel, por tanto, da cuenta no sólo del progreso de los conocimientos e instituciones, sino también de los cambios de la naturaleza del hombre mismo. Puesto que la naturaleza humana no tiene una naturaleza fija, no es, sino que se *convierte* en algo diferente de lo que fue.

Hegel difiere de Fontenelle y de los historicistas más radicales que vinieron después de él en que no creía que el proceso histórico continuaría indefinidamente, sino que llegaría a un final con el establecimiento de sociedades libres en el mundo real. En otras palabras, habría un *fin de la historia*. Esto no significaba que hubiera un fin de los acontecimientos derivados de los nacimientos, muertes e interacciones sociales de la humanidad, o que habría un tope al conocimiento de hechos referentes al mundo. Hegel, sin embargo, había definido la historia como el progreso del hombre hacia más elevados niveles de racionalidad y libertad, y este proceso tenía un punto terminal lógico al alcanzarse una absoluta conciencia de sí mismo. Esta conciencia de sí mismo, creía, estaba encarnada en su propio sistema filosófico, del mismo modo que la libertad humana estaba encarnada en el Estado liberal moderno que surgió en Europa después de la Revolución francesa y en América después de

25. Hegel dice sobre el consumismo: «Lo que los ingleses llaman "confort" es algo inagotable e ilimitado. Otros pueden demostrarles que lo que toman por confort a cualquier nivel es en realidad falta de confort, y esas demostraciones no tienen fin. De ahí que la necesidad de mayor confort no nace precisamente en ustedes de modo directo; se lo sugieren los que esperan sacar provecho de su creación» (subrayado añadido). Addenda al párrafo 191 de la *La filosofía del derecho*.

la Revolución americana. Cuando Hegel declaró que la historia había terminado con la batalla de Jena, en 1806, era evidente que no afirmaba que el Estado liberal había triunfado en el mundo entero; su victoria no era segura a la sazón ni siquiera en su pequeño rincón de Alemania. Lo que decía era que los principios de libertad e igualdad subyacentes en el Estado liberal moderno habían sido descubiertos y aplicados en los países más adelantados, y que no existían principios o formas alternativas superiores al liberalismo. Las sociedades liberales estaban, en otras palabras, libres de las «contradicciones» que caracterizaron otras formas anteriores de organización social, y por tanto llevarían a su final la dialéctica histórica.

Desde el momento en que Hegel formuló su sistema, la gente no tomó en serio su afirmación de que la historia terminaba con el estado liberal moderno. Casi inmediatamente lo atacó otro gran escritor de historia universal del siglo XIX, Karl Marx. En realidad, no nos percatamos de nuestra deuda intelectual con Hegel en gran parte porque su legado nos llegó a través de Marx, que se apropió para sus propios fines amplios segmentos del sistema de Hegel. Marx aceptaba de Hegel el concepto del historicismo fundamental de los asuntos humanos, la noción de que la sociedad humana ha evolucionado, en el tiempo, desde estructuras sociales primitivas a otras más complejas y altamente desarrolladas. Estaba de acuerdo con él en que el proceso histórico es fundamentalmente dialéctico, o sea que las formas primitivas de organización social y política contenían «contradicciones» internas que se hicieron evidentes con el tiempo y llevaron a su caída y sustitución por algo más elevado. Y Marx compartía la convicción de Hegel sobre la posibilidad de un fin de la historia. Es decir, previó una forma final de sociedad libre de contradicciones y cuyas realizaciones pondrían fin al proceso histórico.

Pero Marx difería de Hegel acerca de qué clase de sociedad habría cuando la historia llegara a su fin. Marx creía que el estado liberal no lograba resolver una contradicción fundamental, la del conflicto de clases, la lucha entre la burguesía y el proletariado. Marx volvió el historicismo de Hegel contra éste, arguyendo que el Estado liberal no representaba la universalización de la libertad, sino sólo la victoria de la libertad para determinada clase, la burguesía. Hegel creía que la alienación —la división del hombre contra sí

mismo y la subsiguiente pérdida de control sobre su propio destino— se había resuelto adecuadamente al llegar el fin de la historia, mediante el reconocimiento filosófico de la libertad posible en el Estado liberal. Marx, por su parte, observaba que en las sociedades liberales el hombre sigue alienado de sí mismo porque el capital, creación humana, se ha convertido en amo y señor del hombre y lo controla.²⁶ La burocracia del Estado liberal, que Hegel llamó la «clase universal» porque representaba los intereses del pueblo en su conjunto, representaba, para Marx, sólo intereses particulares dentro de la sociedad civil, los del capitalismo que la dominaba. Hegel, el filósofo, no consiguió la «conciencia de sí mismo» absoluta, sino que era un producto de su época, un apologista de la burguesía. El fin marxista de la historia llegaría sólo con la victoria de la verdadera «clase universal», el proletariado, y la subsiguiente realización de una utopía comunista global, que pondría término a la lucha de clases de una vez por todas.²⁷

La crítica marxista de Hegel y de la sociedad liberal nos es hoy tan familiar, que casi no merece la pena repetirse. Sin embargo, el fracaso monumental del marxismo como base para sociedades del mundo real —plenamente evidente al cabo de ciento cuarenta años del *Manifiesto comunista*— plantea la cuestión de si la historia universal de Hegel no era, a fin de cuentas, la más profética. Esta posibilidad fue señalada a mediados de nuestro siglo por Alexandre Kojève, un filósofo franco-ruso que en los años treinta dirigió una serie de seminarios muy influyentes en la *École Pratique des Hautes Études* de París.²⁸ Si Marx fue el más importante de los intérpretes de Hegel en el siglo XIX, Kojève ha sido, cier-

26. Esta interpretación de Marx se puso de moda como resultado de *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács.

27. Para algunos de estos puntos, véase Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

28. Las conferencias de Kojève a la *École Pratique des Hautes Études* se han conservado en *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard, 1947. Entre los alumnos de Kojève, muchos llegarían a la fama en la siguiente generación: Raymond Quenau, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard y Maurice Merleau-Ponty. Para una lista completa, véase Michael Roth, *Knowing and History*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1968, pp. 225-227. Sobre Kojève, véase también Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

taimamente, su mayor intérprete del siglo xx. Como Marx, Kojève no se sentía obligado meramente a explicar el pensamiento de Hegel, sino que lo usó creadoramente para construir su propia concepción de la modernidad. Raymond Aron nos permite vislumbrar la brillantez y originalidad de Kojève: «[Kojève] fascinaba a un auditorio de superintelectuales inclinados a la duda o la crítica. ¿Por qué? Su talento; su virtuosismo dialéctico tenían algo que ver con ello... [Su manera de hablar] estaba íntimamente relacionada con su tema y con su personalidad. El tema era, a la vez, la historia mundial y la *Fenomenología* [de Hegel]. La segunda iluminaba la primera. Todo adquiría sentido. Incluso aquellos que miraban con suspicacia la providencia histórica, que sospechaban el artificio detrás del arte, no se resistían al mago; por el momento, la inteligibilidad que confería al tiempo y a los acontecimientos era prueba suficiente.»²⁹

En el centro de la enseñanza de Kojève estaba la asombrosa afirmación de que Hegel tuvo esencialmente razón, y que la historia mundial, por muchas vueltas y revueltas que hubiese dado en los años después de él, había terminado efectivamente en 1806. Es difícil leer a través de las capas de ironía de Kojève para descubrir su verdadera intención, pero detrás de esa en apariencia extravagante conclusión está la idea de que los principios de igualdad y libertad surgidos con la Revolución francesa, encarnados en lo que Kojève llamaba el «Estado universal y homogéneo» moderno, representaban el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, más allá del cual ya no era posible progresar. Kojève sabía, desde luego, que había habido muchas y sangrientas guerras y revoluciones después de 1806, pero las consideraba como un «alineamiento de las provincias».³⁰ En otras palabras, el comunismo no representaba una etapa más alta que la democracia liberal, sino que era parte de la misma etapa en la que eventualmente se universalizaría la extensión de la libertad y la igualdad a todas las partes del mundo. Aunque las revoluciones bolchevique y china pare-

29. Raymond Aron, *Memoirs*, Nueva York y Londres, Holmes and Meier, 1990, pp. 65-66.

30. Concretamente: «Desde esta fecha (1806), ¿qué ocurrió? Absolutamente nada, el "alineamiento" de las provincias. La revolución china no es más que la introducción del Código napoleónico en China.» Cita sacada de una entrevista en *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de junio de 1968, que figura en Roth (1988), p. 83.

cían, a la sazón, acontecimientos monumentales, su único efecto duradero sería el de extender los principios ya establecidos de libertad e igualdad a pueblos antes atrasados y oprimidos y el de obligar a los países del mundo desarrollado que ya vivían de acuerdo con tales principios a aplicarlos de modo más completo.

Puede vislumbrarse la brillantez de Kojève, así como lo que tenía de peculiar, con el siguiente fragmento suyo: «Observando lo que ocurría alrededor mío y reflexionando en lo sucedido en el mundo desde la batalla de Jena, comprendí que Hegel acertaba al ver en esta batalla el fin de la historia propiamente dicha. En y con esta batalla, la vanguardia de la humanidad alcanzó prácticamente el límite y la meta, es decir, el final, de la evolución histórica del hombre. Lo que ha sucedido desde entonces ha sido sólo una extensión en el espacio de la fuerza revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón. Desde el punto de vista auténticamente histórico, las dos guerras mundiales, con su cortejo de grandes y pequeñas revoluciones, sólo han tenido por efecto alinear las civilizaciones atrasadas de las provincias periféricas con las posiciones históricas más avanzadas (real o virtualmente) de Europa. Si la soviétización de Rusia y la comunización de China son algo más o algo distinto de la democratización de la Alemania imperial (por medio del hitlerismo) o el acceso de Togo a la independencia, o incluso la autodeterminación de los papúes, es sólo porque la actualización soviético-china del bonapartismo robespierriano obliga a la Europa posnapoleónica a acelerar la eliminación de las numerosas secuelas, más o menos anacrónicas, de su pasado prerrevolucionario.»³¹

Para Kojève, los principios de la Revolución francesa se encarnaban plenamente en los países de la Europa occidental de la posguerra, es decir, las democracias capitalistas que habían alcanzado un alto grado de abundancia material y de estabilidad política,³² pues eran sociedades en las que no

31. Kojève (1947), p. 436.

32. El considerar a Kojève como un liberal presenta ciertos problemas, ya que expresó con frecuencia una ardiente admiración por Stalin y afirmaba que no existían diferencias esenciales entre Estados Unidos, la Unión Soviética y China en los años cincuenta: «... si los norteamericanos parecen ricos sino-soviéticos, es porque los rusos y los chinos son sólo norteamericanos que todavía son pobres, pero se las ingenian para enriquecerse rápidamente.» Sin embargo, el mismo Kojève sirvió fiel-

quedaban «contradicciones» fundamentales, satisfechas de sí mismas y que se sostenían a sí mismas, sin ningún gran objetivo político por el que luchar y que podían preocuparse sólo de su actividad económica. Kojève abandonó la enseñanza, en la última parte de su vida, para trabajar como funcionario de la Comunidad Económica Europea. El fin de la historia, creía, significaba el fin no sólo de las grandes luchas y conflictos políticos, sino también el fin de la filosofía; la Comunidad Europea era, pues, una apropiada encarnación institucional del fin de la historia.

Las historias universales representadas por las obras monumentales de Hegel y Marx fueron seguidas por otras, menos impresionantes. La segunda mitad del siglo XIX vio un cierto número de teorías relativamente optimistas sobre la evolución social progresiva, como el positivista August Comte y el darwinismo social de Herbert Spencer. Este último consideraba la evolución social como parte de un proceso más amplio de evolución biológica, sujeto a leyes similares a las de la supervivencia de los más aptos.

En el siglo XX hubo también varias tentativas de historias universales —aunque de un carácter decididamente más oscuro—, entre ellas *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, y *El estudio de la historia*, de Arnold Toynbee, que se inspiró en el primero.³³ Tanto Spengler como Toynbee dividen la historia en las historias de distintos pueblos —«culturas» para el primero y «civilizaciones» para el segundo—, cada uno de los cuales consideraban sometido a ciertas leyes uniformes de crecimiento y decadencia. Así rompieron con la tradición, iniciada por los historiadores cristianos y culminada con Hegel y Marx, de una historia unitaria y progresiva de la humanidad. Spengler y Toynbee regresan, en cierto sentido, a las historias cíclicas de pueblos concretos que caracterizó la historiografía griega y romana. Aunque

mente a la Comunidad Europea y la Francia burguesa, y creía que Estados Unidos habían alcanzado ya la etapa final del comunismo marxista, visto que prácticamente todos los miembros de una «sociedad sin clases» pueden desde ahora apropiarse de todo lo que les parece bueno para ellos, sin por ello trabajar más de lo que desean». La Norteamérica y la Europa de la posguerra alcanzaron un más completo «reconocimiento universal» que el que jamás alcanzara la Rusia estaliniana, dando así más plausibilidad al Kojève liberal que al estalinista. Kojève (1947), p. 436.

33. Max Beloff, «Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier», *Encounter*, 74 (1990), pp. 51-54.

ambas obras fueron muy leídas en su tiempo, ambas sufren de un mismo defecto organicista al establecer una discutible analogía entre una cultura o sociedad y un organismo biológico. Spengler sigue siendo popular debido a su pesimismo y parece haber tenido cierta influencia en estadistas como Henry Kissinger, pero ninguno de los dos historiadores alcanzó el grado de solidez de sus predecesores alemanes.

La última historia universal importante escrita en el siglo XX no ha sido obra de una sola persona, sino resultado de un trabajo colectivo de un grupo de científicos sociales —en su mayoría americanos— que escribieron después de la segunda guerra mundial, inspirados en conjunto por la «teoría de la modernización».³⁴ Karl Marx, en el prefacio de la edición inglesa de *Das Kapital*, había afirmado que «el país que está más desarrollado industrialmente sólo muestra a los países menos desarrollados la imagen de su propio futuro». Ésta fue, conscientemente o no, la premisa inicial de la teoría de la modernización. Inspirada en la obra de Marx y de los sociólogos Weber y Durkheim, esta teoría sostiene que el desarrollo industrial sigue un modelo coherente de crecimiento, y con el tiempo produce ciertas estructuras socia-

34. No existe ningún texto que por sí solo sea una autoridad en cuanto a definir la teoría de la modernización; a través de los años aparecieron una serie de variaciones sobre la idea inicial. Aparte de Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958, Talcott Parsons elaboró una teoría de la modernización en varias de sus obras, particularmente en *The Structure of Social Action*, Nueva York, McGraw-Hill, 1937, y con Edward Shils, en *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, y en *The Social System*, Glencoe, Ill., Free Press, 1951. Una breve y relativamente accesible versión de las opiniones de Parsons figura en su «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*, 29 (junio, 1964), pp. 339-357. En la misma tradición figuran los nueve volúmenes patrocinados por el American Social Science Research Council entre 1963 y 1975. *Communications and Political Development*, de Lucian Pye, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, es el primero de la serie, que termina con *Crisis of Political Development in Europe and the United States*, de Raymond Grew, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1978. Un panorama de la historia de esta literatura se halla en los ensayos de Samuel Huntington y Gabriel Almond en *Understanding Political Development*, compilado por Myron Weiner y Samuel Huntington, Boston, Little, Brown, 1987, y en «The Natural History of Development Theory», de Leonard Binder, *Comparative Studies in Society and History*, 28 (1986), pp. 3-33.

les y políticas uniformes, en distintos países y con culturas diferentes.³⁵ Estudiando países como Gran Bretaña o Estados Unidos, que se industrializaron y democratizaron primero, puede deducirse un modelo universal que con el tiempo todos los países seguirán.³⁶ Si Max Weber adoptó un punto de vista pesimista y desesperanzado ante el creciente racionalismo y secularismo del «progreso» histórico de la humanidad, la teoría de la modernización de la posguerra dio a sus ideas un tono decididamente optimista y uno está tentado de decir que típicamente americano. Si bien había desacuerdo entre los teorizantes de la modernización acerca de cómo sería la evolución histórica no lineal y acerca de si había caminos alternativos hacia la modernización, ninguno dudaba de que la historia es direccional o de que la democracia liberal de las naciones industrialmente avanzadas estaba en la meta de la historia. En los años cincuenta y sesenta trabajaron con entusiasmo en aplicar su nueva ciencia social a la tarea de ayudar a las nuevas naciones independientes del Tercer Mundo a desarrollarse económica y políticamente.³⁷

La teoría de la modernización fue víctima, en la práctica, de la acusación de etnocentrismo, o sea, de elevar la experiencia del desarrollo de América del Norte y la Europa occidental a la categoría de verdad universal, sin reconocer sus propias «limitaciones culturales».³⁸ «Como resultado de la hegemonía política y cultural occidental —decía un crítico—, se ha alentado la noción etnocéntrica de que sólo el desa-

35. *Capital*, vol. I, trad. S. Moore y E. Aveling, Nueva York, International Publishers, 1967, p. 8.

36. Véase, por ejemplo, Lerner (1958), p. 46.

37. Si el concepto de desarrollo económico es bastante intuitivo, el de «desarrollo político» lo es menos. Una jerarquía de formas históricas de organización política que para la mayoría de los norteamericanos culmina en la democracia liberal, queda implícita en aquella noción.

38. Así, en un texto que usan corrientemente los estudiantes de ciencias políticas en las universidades norteamericanas, se afirma: «La literatura sobre el desarrollo político queda harto cargada con las orientaciones de estabilidad del pluralismo democrático y su énfasis en modificar el cambio... A falta de estar conceptualmente equipadas para afrontar el cambio radical y un sistema fundamental de transformación, las ciencias sociales norteamericanas están imbuidas de una dedicación normativa al orden». James A. Bill y Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory*, Lanham, Md., University Press of America, 1973, p. 75.

rollo político de Occidente representa un modelo válido.»³⁹ Esta crítica era más profunda que la simple acusación de que ignoraba la existencia de muchos otros caminos hacia la modernización que los seguidos concretamente por países como Gran Bretaña y Estados Unidos. Ponía en duda el concepto mismo de modernidad, y en particular la presunción de que todas las naciones deseaban adoptar los principios de la democracia liberal occidental y de que no había otros puntos culturales de partida y de llegada igualmente válidos.⁴⁰

La acusación de etnocentrismo era como un toque de difuntos para la teoría de la modernización, pues los sociólogos que la formularon compartían las presunciones relativistas de sus críticos; creían que no existían bases científicas o empíricas desde las cuales defender los valores de la democracia liberal, y se limitaban a poner de relieve que no tenían ninguna intención de mostrarse etnocéntricos.⁴¹

Puede afirmarse sin riesgo que el enorme pesimismo histórico engendrado por el siglo xx ha desacreditado la mayoría de las historias universales. El empleo del concepto de «historia» de Marx para justificar el terror en la Unión Soviética, China y otros países comunistas ha dado a esta palabra una connotación especialmente siniestra. La noción de que la historia tenga sentido, sea direccional, progresiva o simplemente comprensible es extraña a las principales corrientes de pensamiento de nuestro tiempo. Hablar, como hizo Hegel, de la historia mundial provoca sonrisas burlonas o una condescendencia divertida entre los intelectuales, que

39. Mark Kesselman, «Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology», *World Politics*, 26:1 (octubre 1973), pp. 139-154. Véase también Howard Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy», *Review of Politics* 43:2 (abril 1981), pp. 153-197.

40. Siguiendo estas mismas líneas, otros críticos incluyen a Joel Migdal, «Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art», en *Political Science: The State of the Discipline*, de Ada Finifter, comp., Washington, American Political Science Association, 1983, pp. 309-321; y Nisbet (1969).

41. Así Gabriel Almond, en un panorama de la teoría de la modernización, en el cual responde a las acusaciones de etnocentrismo, cita a Lucian Fye, *Communications and Political Development*, en el sentido de que «una generación de instrucción en el relativismo cultural ha tenido su influencia, y los pensadores sociales ya no se sienten cómodos con cualquier concepto que pueda sugerir una fe en el "progreso" o en "etapas de civilización"», Weiner y Huntington (1987), p. 447.

requieren una única fuente de causalidad histórica. Deben incluir, además, un proceso de *de-generación* por el cual la conciencia de realizaciones anteriores se borra por completo. Pues sin la posibilidad de un *olvido* histórico total, cada ciclo sucesivo se construiría, aunque fuera de modo muy modesto, basándose en las experiencias de ciclos anteriores.

Para un primer intento de comprensión del mecanismo que da a la historia su carácter direccional, sigamos el ejemplo de Fontenelle y Bacon y postulemos el conocimiento como la clave de la direccionalidad de la historia, en particular el conocimiento del universo natural que podemos obtener con la ciencia. Pues si observamos todo el horizonte de la actividad social humana; la única que, por consenso común, se puede calificar de inequívocamente acumulativa y direccional es la ciencia natural moderna. No puede decirse lo mismo respecto a actividades como la pintura, la poesía, la música o la arquitectura; no está claro que Rauschenberg sea mejor pintor que Miguel Ángel, o que Schoenberg sea superior a Bach; simplemente porque vivieron en el siglo XX; Shakespeare y el Partenón representan un cierto tipo de perfección y no tiene sentido hablar de «progresar» más allá del mismo. La ciencia natural, por su parte, construye sobre sí misma; hay ciertos hechos de la naturaleza que se ocultaban a Isaac Newton y que son accesibles a cualquier estudiante de física actual simplemente porque nació más tarde que Newton. La comprensión científica de la naturaleza no es cíclica ni al azar; la humanidad no regresa periódicamente al mismo estado de ignorancia ni los resultados de la ciencia natural moderna están sujetos al mero capricho humano. Los seres humanos tienen libertad de interesarse por ciertas ramas de la ciencia con preferencia a otras, y pueden, evidentemente, aplicar como les plazca los resultados de su conocimiento, pero ni dictadores ni parlamentos pueden abrogar las leyes de la naturaleza, por muy tentados que se sientan a hacerlo.²

2. Thomas Kuhn ha puesto en duda la naturaleza acumulativa y progresiva de las ciencias naturales modernas; señaló la naturaleza discontinua y revolucionaria del cambio en las ciencias. En sus más radicales afirmaciones negó la posibilidad de cualquier conocimiento «científico» de la naturaleza, ya que *todos* los «paradigmas» al uso para que los científicos entiendan la naturaleza acaban por fallar. Por ejemplo, la teoría de la relatividad no añade simplemente un incremento de conocimiento a la verdad ya establecida de la mecánica de Newton, sino que la vuelve errónea en un sentido fundamental.

El conocimiento científico se ha venido acumulando por largo tiempo y ha tenido un efecto consistente, aunque a menudo no percibido, en moldear el carácter fundamental de las sociedades humanas. Las que poseían metalurgia y agricultura eran muy distintas de las que sólo conocían instrumentos de piedra y la caza y la recolección. Pero ocurrió un cambio cualitativo en la relación del conocimiento científico con el proceso histórico con el desarrollo de la ciencia natural moderna, es decir, desde el descubrimiento del método científico por hombres como Descartes, Bacon y Spinoza, en los siglos XVI y XVII. La posibilidad de dominar la naturaleza que ofrecía la ciencia natural moderna no fue un rasgo universal de todas las sociedades, sino que se inventó en cierto punto de la historia por determinados europeos. Sin embargo, una vez inventado, el método científico se convirtió en una posesión universal del hombre racional, potencialmente accesible a todos, independientemente de las diferencias de cultura o de nacionalidad. El descubrimiento del método científico creó una división fundamental, no cíclica, del tiempo histórico, en períodos de antes y de después de tal descubrimiento o invención. Y una vez hecho el descubrimiento, la expansión gradual y continua de la ciencia natural moderna ha proporcionado un mecanismo direccional

Sin embargo, el escepticismo de Kuhn no tiene relación con nuestra argumentación, ya que un paradigma científico no ha de ser la «verdad» en un sentido epistemológico fundamental para tener consecuencias históricas consistentes y trascendentales. Le basta con acertar al predecir fenómenos naturales y permitir que el hombre los manipule. El hecho de que la mecánica newtoniana falle a velocidades cercanas a la velocidad de la luz y no ofrezca una base adecuada para desarrollar la potencia atómica o la bomba de hidrógeno, no significa que fuera inadecuada como medio para dominar otros aspectos de la naturaleza, como la navegación en globo, la locomoción a vapor o el cañón de largo alcance. Hay, además, una jerarquía entre paradigmas que establece la naturaleza más que el hombre: la teoría de la relatividad no hubiese podido descubrirse antes de ser descubiertas las leyes newtonianas del movimiento. Esta jerarquía entre paradigmas es lo que asegura coherencia y unidireccionalidad a los avances del conocimiento científico.

Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; segunda edición, Chicago, University of Chicago Press, 1970, en particular las pp. 95-110, 139-143 y 170-173. Para un análisis de las críticas de Kuhn, véase Terence Ball, «From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science», *American Journal of Political Science* 20:1 (febrero de 1976), pp. 151-177.

para explicar muchos aspectos del desarrollo histórico subsiguiente.

La primera manera como la ciencia natural moderna produce cambios históricos que son a la vez direccionales y universales es por la competencia militar. La universalidad de la ciencia proporciona la base para la unificación global de la humanidad, en primer lugar debido a la preponderancia del conflicto y la guerra en el sistema internacional. La ciencia natural moderna confiere una ventaja decisiva a aquellas sociedades que pueden desarrollar, producir y desplegar del modo más efectivo la tecnología, y la ventaja relativa proporcionada por la tecnología aumenta a medida que se acelera el ritmo del cambio tecnológico.³ Las lanzas de los zulúes no podían igualarse a los rifles británicos, por muy valientes que fueran los guerreros; el dominio de la ciencia fue la razón por la cual Europa pudo conquistar en los siglos XVIII y XIX gran parte de lo que ahora es el Tercer Mundo, y la difusión de esta ciencia desde Europa es lo que, en el siglo XX, permite al Tercer Mundo recobrar algo de su soberanía.

La posibilidad de guerra es una gran fuerza en favor de la racionalización de las sociedades y de la creación de estructuras sociales uniformes a través de las culturas. Cualquier Estado que espere mantener su autonomía política se ve obligado a adoptar la tecnología de sus enemigos y rivales. Más que esto, sin embargo, la amenaza de guerra obliga a los Estados a reestructurar sus sistemas sociales de tal modo que faciliten la producción y despliegue de la tecnología. Por ejemplo, los Estados han de tener determinado tamaño para poder competir con sus vecinos, lo cual crea poderosos incentivos para la unidad nacional; han de poder movilizar recursos a nivel nacional, lo cual exige la creación de una autoridad estatal centralizada, con poderes fiscales y reguladores; han de romper diversas formas de lazos regionales, religiosos y de parentesco, que potencialmente obstruyen la unidad nacional; han de aumentar los niveles de

3. Hay casos de países tecnológicamente menos avanzados que «derrotan» a otros más avanzados, como Vietnam a Estados Unidos o Afganistán a la Unión Soviética, pero la razón de estas derrotas se encuentra en la gran diferencia de lo que estaba en juego políticamente para cada una de las partes. Es indudable que, en estos dos casos, la tecnología proporcionaba la capacidad para una victoria militar.

educación con el fin de producir una élite capaz de utilizar la tecnología; han de conseguir información sobre los acontecimientos que ocurren fuera de sus fronteras y tratar de comprenderlos, y con la introducción, en las guerras napoleónicas, de ejércitos de masas, han de abrir la puerta, cuando menos, al reconocimiento del derecho al voto de las clases más pobres de la sociedad si quieren ser capaces de llevar a cabo una movilización total. Todo esto puede ocurrir por otros motivos —por ejemplo, motivos económicos—, pero la guerra subraya la necesidad de modernización social de un modo particularmente agudo y proporciona una prueba sin ambigüedades de la eficacia de esta modernización.

Hay numerosos ejemplos históricos de la llamada «modernización defensiva», por la cual ciertos países se vieron forzados a reformarse como resultado de amenazas militares.⁴ Las grandes monarquías centralizadoras de los siglos XVI y XVII, como las de Luis XIII de Francia y Felipe II de España, trataron de consolidar su poder sobre sus territorios, en gran medida con el fin de asegurar los ingresos necesarios para sostener guerras con sus vecinos. En el siglo XVII, estas monarquías estuvieron en paz durante sólo tres de los cien años; las enormes necesidades económicas derivadas del sostenimiento de los ejércitos proporcionaron el principal incentivo para que los gobiernos centrales quebraran el poder de las instituciones feudales y regionales y crearan lo que consideramos estructuras estatales «modernas».⁵ El ascenso del absolutismo monárquico tuvo, a su vez, un efecto nivelador de la sociedad francesa al reducir los privilegios aristocráticos y abrir el camino a nuevos grupos sociales que serían cruciales durante la Revolución.

Un proceso similar ocurrió en el Imperio Otomano y en Japón. La incursión de un ejército francés en Egipto, al mando de Napoleón, en 1798, sacudió a la sociedad egipcia y condujo a una reforma militar a fondo bajo el bajá otomano Mohamed Alí. El nuevo ejército, adiestrado con ayuda europea, fue tan eficaz que desafió el control otomano de gran parte de Oriente Medio e indujo al sultán otomano

4. Véase Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1968, pp. 154-156. Esta reflexión figura también en Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 26-27, 56.

5. Huntington (1968), pp. 122-123.

Mahmud II a emprender una serie de reformas de largo alcance comparables a las llevadas a cabo por los monarcas europeos en los dos siglos anteriores. Mahmud quebró el viejo orden feudal con una matanza de jenízaros (un cuerpo de élite de guardias de palacio), en 1826, abrió numerosas escuelas (seculares) y aumentó espectacularmente el poder de la burocracia central otomana. De modo similar, la superioridad de los cañones navales del comodoro Perry fue decisiva para persuadir a los *daimios* japoneses que no tenían más remedio que abrir su país y aceptar el reto de la competencia extranjera. (Esto no ocurrió sin resistencia; todavía en los años cincuenta del siglo pasado encarcelaron a un especialista en cañones, Takashima Shunan, por propugnar la adopción de la tecnología militar occidental.) Con la consigna de «país rico, ejército fuerte», los nuevos dirigentes de Japón sustituyeron las viejas escuelas de los templos por un sistema de educación obligatoria administrado por el Estado, reclutaron un ejército campesino de masas en lugar del de los guerreros samurai y establecieron sistemas fiscales, bancarios y monetarios nacionales. La transformación de la sociedad japonesa, que tuvo lugar durante la restauración Meiji, y la recentralización del Estado japonés fueron motivadas por la convicción de que Japón debía aprender a absorber la tecnología occidental si no quería perder su identidad nacional bajo el colonialismo europeo; como sucedía con China.⁶

En otros casos, la ignominiosa derrota en una guerra fue el incentivo para adoptar reformas sociales racionalizadoras. Las reformas de Von Stein, Scharnhorst y Gneisenau, en Prusia, tuvieron por motivo el reconocimiento de que Napoleón había podido vencer tan fácilmente a su país en Jena-Auerstadt debido al atraso del Estado prusiano y a su alienación total de la sociedad. A las reformas militares, como el establecimiento del reclutamiento universal, siguió la introducción en Prusia del Código napoleónico, hecho que para Hegel marcó la llegada a Alemania de la modernidad.⁷

6. Para una comparación de los procedimientos de modernización de Turquía y Japón, véase Robert Ward y Dankwart Rustow, comps., *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964.

7. A propósito de la reforma prusiana, véase Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army*, Oxford, Oxford University Press, 1955, pp. 35-53; y Hajo Holborn, «Moltke and Schlieffen: The Prussian-

Rusia constituye un ejemplo de un país cuyo proceso de modernización y reforma, en los últimos 350 años, ha sido motivado primariamente por sus ambiciones y fracasos militares.⁸ La modernización militar estaba en la base de los planes de Pedro el Grande para convertir a Rusia en una monarquía moderna; la ciudad de San Petersburgo se concibió, originariamente, como una base naval en la desembocadura del río Neva. La derrota de Rusia en la guerra de Crimea condujo directamente a las reformas de Alejandro II, entre ellas la abolición de la servidumbre, y la derrota en la guerra ruso-nipona hizo posibles las reformas liberales de Stolipin y el período de crecimiento económico de 1905 a 1914.⁹

Tal vez el ejemplo más reciente de modernización defensiva sea la fase inicial de la *perestroika* de Gorbachov. De sus discursos y de los de otros dirigentes soviéticos se desprende claramente que una de las principales razones que tuvieron en cuenta para iniciar una reforma fundamental de la economía soviética fue la consideración de que una Unión Soviética sin reformas tendría graves problemas para seguir siendo competitiva, económica y militarmente, al entrar en el siglo XXI. En especial, la Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI) del presidente Reagan significaba un grave reto, pues amenazaba con convertir en obsoleta una generación entera de armas nucleares soviéticas, y orientaba la competencia entre las superpotencias hacia zonas, como la microelectrónica y otras tecnologías innovadoras, en las cuales la Unión Soviética estaba en considerable desventaja. Los dirigentes soviéticos, incluyendo muchos militares, comprendieron que el

German School», en Edward Earl, comp., *The Makers of Modern Strategy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1948, pp. 172-173.

8. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 17. Esta clase de reforma centrada en el Estado, «por arriba», es, naturalmente, una espada de doble filo; al tiempo que destruye las instituciones tradicionales o feudales crea también una forma nueva, «moderna», de despotismo burocrático. En el caso de Pedro el Grande, Gerschenkron señala que la modernización condujo a una más rigurosa dominación sobre el campesinado ruso.

9. Hay muchos otros ejemplos de modernizaciones manejadas por los militares, como los «Cien Días» de China, impulsados por la derrota que China sufrió a manos de los japoneses en 1895, o las reformas del sha Reza de Irán en los años veinte, después de las incursiones de los soviets y de los británicos en 1917-18.

corrupto sistema económico heredado de Brejnev no sería capaz de mantenerse en un mundo dominado por la SDI, y por esto se mostraron dispuestos a aceptar una retirada a corto plazo con el fin de asegurar una supervivencia a largo plazo.¹⁰

Así, la persistencia de la guerra y la competencia militar entre las naciones es, paradójicamente, una gran unificadora de naciones. Al mismo tiempo que la guerra lleva a la destrucción, obliga a los Estados a aceptar las tecnologías modernas y las estructuras sociales en que se apoyan. La ciencia natural moderna se impone al hombre, tanto si éste quiere como si no; la mayoría de las naciones no tienen la opción de rehusar el racionalismo tecnológico de la modernidad si quieren conservar su autonomía nacional. Vemos en esto una demostración de la verdad de la observación de Kant según la cual el cambio histórico ocurre debido a la «sociabilidad asocial»; es el conflicto, más que la colaboración, lo que primero induce al hombre a vivir en sociedades y luego desarrollar más plenamente el potencial de esas sociedades.

Es posible eludir por cierto tiempo las exigencias de la racionalización tecnológica si se vive en un territorio aislado o poco deseable. Por otra parte, es posible que algunos países tengan suerte. La ciencia «islámica» era incapaz de producir los aviones F-4 y los tanques Chieftain necesarios para defender el Irán de Jomeini de las ambiciones de vecinos como Iraq. El Irán islámico podía atacar el racionalismo occidental que produjo esas armas sólo gracias a que le era posible comprarlas con los ingresos por la venta de su petróleo.

10. Sin embargo, los oficiales soviéticos de mayor graduación, como el ex jefe del Estado Mayor, mariscal Ogarkov, nunca aceptaron las reformas económicas radicales ni la democratización como soluciones a los problemas de innovación militar. La necesidad para el país de seguir siendo militarmente competitivo era probablemente un factor en el pensamiento de Gorbachov más en 1985-1986 que en años posteriores. A medida que las metas de la *perestroika* se volvían más radicales, el estado de preparación militar provocó un endurecimiento del desafío interno. Ya a principios de los años noventa, el propio desarrollo de la reforma había debilitado dramáticamente la economía soviética e hizo que el país se volviera menos competitivo militarmente. Para conocer las opiniones del estamento militar soviético acerca de la necesidad de una reforma económica, véase Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976-1986*, Santa Monica, Cal., The Rand Corporation, 1987, pp. 15-21.

El hecho de que a los mullahs que gobernaban Irán les bastara para subsistir con contemplar cómo fluya de la tierra un valioso recurso, les permitió recrearse en ciertos planes como la revolución mundial islámica, que otros países, sin iguales bendiciones, no podían permitirse.¹¹

Hay una segunda manera por la que la ciencia natural moderna puede producir cambios históricos direccionales: por la gradual conquista de la naturaleza con el propósito de satisfacer los deseos humanos, es decir, lo que llamamos también desarrollo económico. La industrialización no es la simple aplicación intensiva de la tecnología a la manufactura y a la creación de nuevas máquinas. Consiste asimismo en aplicar la razón humana al problema de la organización social y al establecimiento de una división racional del trabajo. Esos usos paralelos de la razón, para la creación de nuevas máquinas y para la organización del proceso productivo, han tenido un éxito superior a todas las esperanzas de quienes primero propusieron el método científico. En Europa occidental, el ingreso per cápita creció más de diez veces desde mediados del siglo XVIII hasta hoy, partiendo de una base que era ya más alta que la de muchos de los países del actual Tercer Mundo.¹² El crecimiento económico produjo ciertas transformaciones sociales uniformes en todas las sociedades, independientemente de la estructura social que tuvieran antes.

La ciencia natural moderna regula la dirección del desarrollo económico mediante el establecimiento de un horizonte constantemente cambiante de posibilidades de producción.¹³ La dirección en que se despliega este horizonte

11. Muchos de estos puntos figuran en V. S. Naipaul, *Among the Believers*, Nueva York, Knopf, 1981.

12. Nathan Rosenberg y L. E. Birdzell, Jr., «Science, Technology, and the Western Miracle», *Scientific American* 263:5 (noviembre de 1990), pp. 42-54; en cuanto a la renta per cápita en el siglo XVIII, véase David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Nueva York, Cambridge University Press, 1969, p. 13.

13. La tecnología y las leyes de la naturaleza en las cuales se basa proporcionan cierta regularidad y coherencia al proceso de cambio, pero no determinan de un modo mecánico el carácter del desarrollo económico, como Marx y Engels lo sugieren a veces. Por ejemplo, Michael Piore y Charles Sabel sostienen que la forma norteamericana de organización industrial que, desde el siglo XIX, acentuó la producción masiva de productos estandarizados y limitó mucho los requisitos

tecnológico está estrechamente ligada con el desarrollo de una organización del trabajo cada vez más racional.¹⁴ Por ejemplo, las mejoras tecnológicas en comunicaciones y transporte —construcción de carreteras, puertos y buques—, hacen posible la expansión del volumen de los mercados, lo cual, a su vez, facilita la realización de economías de escala mediante la racionalización de la organización del trabajo. Tareas especializadas que no eran provechosas cuando una fábrica vendía a un par o tres de aldeas, se convierten súbitamente en valiosas cuando se vende a una nación entera o a un todavía más amplio mercado internacional.¹⁵ El aumento de productividad que es resultado de esos cambios amplía entonces el mercado interior y crea nuevas demandas para una división aún mayor del trabajo.

Las exigencias de la organización racional del trabajo dictan ciertos cambios consistentes y en gran escala de la estructura social. Las sociedades industriales han de ser predominantemente urbanas, pues sólo en las ciudades se encuentra una oferta adecuada de la mano de obra especializada que se necesita para hacer funcionar las industrias modernas, y porque las ciudades disponen de la infraestructura y los servicios apropiados para apoyar empresas gran-

para el trabajo, a costa de un paradigma de oficios para la producción, no era necesaria, y no la han adoptado ni de lejos tan extensamente en otros países con diferentes tradiciones nacionales, como Alemania y Japón. Véase *The Second Industrial Divide*, Nueva York, Basic Books, 1984, pp. 19-48, 133-164.

14. Usaremos la expresión «organización del trabajo» de preferencia a la más familiar «división del trabajo», porque la segunda ha llegado a sugerir el constante incremento de la división de las tareas manuales, acarreando unas tareas de embrutecedora simplicidad. Y si esta división tuvo lugar durante la industrialización, otros avances en tecnología tendían a invertir el proceso y a substituir las tareas manuales por unas de mayor contenido intelectual y complejidad. La visión de un mundo industrial en el cual los obreros no eran más que accesorios de sus máquinas, que era la de Marx, está muy lejos de haberse cumplido.

15. La proliferación de nuevas tareas, cada vez más especializadas, hace que se sugieran nuevas aplicaciones tecnológicas en el proceso de producción. En su *Wealth of Nations*, Adam Smith señala de qué forma la concentración en una sola y sencilla tarea sugiere a menudo nuevas posibilidades de producción con máquinas, que hubiesen escapado a un artesano cuya atención se dispersa en diversos aspectos de su trabajo; por lo tanto, la división del trabajo conduce frecuentemente a la creación de nuevas tecnologías, y lo contrario acaece también. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1976, pp. 19-20.

des y altamente especializadas. El *apartheid* de África del Sur se ha derrumbado, en fin de cuentas, porque se basaba en la creencia de que la mano de obra negra podía mantenerse de modo permanente en el campo; pero los trabajadores no pueden estar atados para siempre a un empleo, una localidad o una serie de relaciones sociales particulares, sino que han de tener libertad de moverse, aprender nuevas tareas y tecnologías y vender su trabajo a quien más ofrezca por él. Esto tiene un poderoso efecto en minar grupos sociales tradicionales, como tribus, clanes, familias extensas, sectas religiosas y demás. Vivir en estos grupos puede resultar humanamente más satisfactorio, pero como no están organizados de acuerdo con los principios racionales de la eficiencia económica, tienden a dejar el campo a los que sí lo están.

Lo que los sustituye son «modernas» formas burocráticas de organización. Se presume que se acepta a los trabajadores en esas organizaciones por su adiestramiento y capacidad, no como resultado de lazos familiares o de posición social, y su rendimiento se mide de acuerdo con reglas establecidas y universales. Las burocracias modernas institucionalizan la organización racional del trabajo mediante la división de tareas complejas en una jerarquía de tareas más simples, muchas de las cuales pueden realizarse por rutina. La organización burocrática racional probablemente, acabará prevaleciendo, a largo plazo, en todos los aspectos de la sociedad de un país industrializado, independientemente de si tal organización es una oficina gubernamental, un sindicato, una empresa, un partido político, un periódico, una fundación benéfica, una universidad o una asociación profesional. En contraste con el siglo XIX, en que cuatro de cada cinco americanos eran sus propios patronos, y por tanto no formaban parte de una organización burocrática, sólo uno de cada diez está hoy en esta categoría. Esta «revolución sin planear» se ha repetido en todos los países industrializados, independientemente de si son socialistas o capitalistas, y a pesar de las diferencias en antecedentes culturales y religiosos de las sociedades preindustriales de las que surgieron.¹⁶

16. Charles Lindblom nota que, ya en los últimos años de los setenta, la mitad de la población norteamericana trabajaba en la burocracia del sector privado, mientras otros trece millones de norteamericanos trabajaban en las administraciones federal, estatales o locales. Véase su *Politics and Markets: The World's Political-Economic System*, Nueva York: Basic Books, 1977, pp. 27-28.

Se ha demostrado que no es cierto que el desarrollo industrial entrañe necesariamente burocracias en constante aumento, o gigantescos complejos industriales. Pasado cierto punto, las burocracias pierden eficiencia de modo creciente —afectadas por lo que los economistas llaman deseconomías de escala— y son, por tanto, menos eficientes que un mayor número de organizaciones menores. Ciertas industrias modernas, como las de ingeniería de *software*, no necesitan localizarse en grandes ciudades. Pero estas unidades menores han de estar, con todo, organizadas de acuerdo con principios racionales y precisan del apoyo de una sociedad urbana.

La organización racional del trabajo no ha de considerarse como un fenómeno separado en esencia de la innovación tecnológica; ambos son aspectos de la racionalización de la vida económica, la primera en la esfera de la organización social y la segunda en la esfera de la producción mecánica. Karl Marx creía que la productividad del capitalismo moderno se basaba primariamente en la producción mecánica (es decir, en la aplicación de la tecnología) más que en la división del trabajo, y esperaba que un día esta división podría abolirse.¹⁷ La tecnología haría posible eliminar las distinciones entre ciudad y campo, capitán de industria petrolera y campesino, banquero de inversiones y basurero, y crearía una sociedad en la cual «uno podría cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado al anochecer y criticar después de la cena».¹⁸ Nada de lo sucedido en la historia subsiguiente del desarrollo económico del mundo sugiere que esto haya de ser así; la organización racional del trabajo continúa siendo esencial para la productividad económica moderna, incluso cuando los adelantos de la tecnología mitigan los embrutecedores efectos del trabajo en cadena. Las tentativas de los regímenes comunistas de abolir la división del trabajo y de acabar con la esclavitud de la especializa-

17. Marx consideraba correcto el postulado de Adam Smith que subordinaba la producción mecánica a la división del trabajo, pero sólo por el período de fabricación que iba hasta fines del siglo XVIII, cuando las máquinas no se empleaban más que esporádicamente. Véase Marx (1967), vol. 1, p. 348.

18. Cuesta creer que esta famosa visión de *The German Ideology* fuera expuesta en serio. Dejando aparte las consecuencias económicas que tendría la abolición de la división del trabajo, no es evidente que una vida llevada con tal diletantismo fuera satisfactoria.

ción han conducido a una tiranía más monstruosa que la de los talleres de Manchester condenados por Marx.¹⁹ Mao trató en varias ocasiones de abolir la distinción entre ciudad y campo y entre trabajo mental y trabajo físico, especialmente durante el Gran Salto Adelante de los años cincuenta y la Revolución Cultural de un decenio más tarde. En ambos casos, esas tentativas produjeron un sufrimiento humano inimaginable, superado sólo por la tentativa de los khmer rojos de fusionar la ciudad y el campo en Camboya después de 1975.

Ni la organización del trabajo²⁰ ni las burocracias²¹ eran cosa nueva en tiempos de la revolución industrial; lo nuevo fue su completa racionalización de acuerdo con los principios de la eficiencia económica. Es la necesidad de racionalización lo que impone la uniformidad del desarrollo social de las sociedades que se industrializan. En las sociedades preindustriales, el hombre puede perseguir mil y una metas; la religión o la tradición pueden dictar en ellas que la vida de un guerrero noble es superior a la de un mercader urbano, y un sacerdote puede prescribir el «precio justo» de determinada mercancía. Pero una sociedad que vive de acuerdo con estas normas no asignará con eficiencia sus recursos, y por tanto no se desarrollará económicamente tan de prisa como una que viva de acuerdo con reglas racionales.

Para ilustrar el poder homogeneizador de la división del trabajo, consideremos sus efectos en las relaciones sociales

19. En general, los soviéticos han sido más razonables a este respecto, aunque ellos también hayan tenido su dilema en cuanto a ser a la vez «rojos» y «expertos». Véase Maurice Meisner, «Marx, Mao, and Deng on the Division of Labor in History», en Arif Dirlik y Maurice Meisner, comps., *Marxism and the Chinese Experience*, Boulder, Colo., Westview Press, 1989, pp. 79-116.

20. Durkheim señala que el concepto de la división del trabajo se empleaba cada vez más en las ciencias biológicas para caracterizar los organismos no humanos, y que uno de los ejemplos más fundamentales del fenómeno es la división del trabajo biológico entre hombres y mujeres en la creación de niños. Véase *The Division of Labor in Society*, Nueva York: Free Press, 1964, pp. 39-41, 56-61. Véase también lo que dice Karl Marx acerca del origen de la división del trabajo, en Marx (1967), vol. 1, pp. 351-352.

21. Las extensas burocracias centralizadas eran características de los imperios premodernos, como los de China y Turquía. Sin embargo, esas organizaciones burocráticas no tenían por objeto perfeccionar la eficiencia económica, y eran compatibles con sociedades estancadas y tradicionales.

tomando algunos casos concretos. Cuando la victoria del general Franco sobre las fuerzas republicanas, en la guerra civil española, España era un país predominantemente agrícola. La base social de la derecha española descansaba en los caciques locales y en los terratenientes capaces de movilizar a masas de campesinos basándose en la tradición y en la lealtad personal. La mafia, tanto si opera en Nueva Jersey como en Palermo, debe su cohesión a un tipo similar de lazos familiares y personales, como ocurre con los señores locales que continúan dominando la política rural de países del Tercer Mundo como El Salvador y las Filipinas. El desarrollo económico de España en los años cincuenta y sesenta introdujo en el campo relaciones modernas de mercado, y en consecuencia provocó una no planeada revolución social que destruyó estas relaciones tradicionales de patrono-cliente.²² Masas de campesinos fueron arrastradas del campo a las ciudades, con lo que los caciques locales se quedaron sin partidarios; esos caciques evolucionaron hacia tipos de productores agrícolas más eficientes, orientados hacia los mercados nacional e internacional, y el campesino que se quedó en la tierra se convirtió en un empleado contractual que vendía su fuerza de trabajo.²³ Un moderno aspirante a Franco carecería de una base social en la cual reclutar un ejército. La presión de la racionalización económica explica también por qué la mafia persiste más en el sur italiano, relativamente subdesarrollado, que en el norte industrializado. Las relaciones de patrono-cliente basadas en lazos no económicos persisten, obviamente, en las sociedades modernas — todos conocemos a algún hijo de empresario ascendido antes que sus colegas o sabemos de las redes de amistades de colegio que se manifiestan al buscar empleo —, pero en general se las declara ilegales y han de actuar *sub rosa*.

En este capítulo se ha tratado de plantear la pregunta: ¿es direccional la historia? Se ha hecho de una forma deliberadamente ingenua, dado que hay entre nosotros tantos pesimistas dispuestos a negar que la historia muestra cualquier clase de direccionalidad. Se ha seleccionado la ciencia natural moderna como un posible mecanismo subyacente

22. Naturalmente, esas revoluciones sacan a menudo provecho de la consciente intervención política en cuanto a reforma agraria.

23. Juan Linz, «Europe's Southern Frontier: Evolving Trends toward What?» *Daedalus* 108:1 (invierno de 1979), pp. 175-209.

del cambio histórico direccional, porque es la única actividad social en gran escala que se considera, por consenso, acumulativa, y por tanto direccional. El gradual despliegue de la ciencia natural moderna permite comprender muchos de los detalles concretos de la evolución histórica, por ejemplo, por qué el hombre se trasladaba a caballo o en tren antes de hacerlo en automóvil y en avión, o por qué las sociedades modernas están más urbanizadas que las de antaño, o por qué en las sociedades industriales los partidos políticos modernos, los sindicatos o los Estados-nación han sustituido a la tribu o al clan como eje primario de la lealtad de grupo.

Pero si la ciencia natural moderna puede explicar fácilmente ciertos fenómenos, hay muchos otros —empezando por el de la forma de gobierno escogida por una sociedad determinada— que sólo los puede explicar con gran dificultad. Además, aunque cabe considerar a la ciencia natural moderna como un posible «regulador» del cambio histórico direccional, no se la ha de ver en modo alguno como la *causa* última del cambio, pues uno se sentiría inmediatamente impulsado a preguntar: ¿por qué la ciencia natural moderna? Si bien la lógica interna de la ciencia puede explicar por qué se despliega como lo hace, la ciencia misma no nos dice por qué el hombre se interesa por la ciencia. La ciencia como fenómeno social no se despliega simplemente porque el hombre sienta curiosidad por el universo, sino porque la ciencia le permite satisfacer su deseo de seguridad y de adquisición ilimitada de bienes materiales. Las empresas modernas no sostienen departamentos de investigación por un abstracto amor del conocimiento, sino para hacer dinero. El deseo de crecimiento económico parece ser una característica universal de prácticamente todas las sociedades actuales. Pero si el hombre no es simplemente un animal económico, ha de considerarse incompleta la explicación que acaba de darse. Ésta es una cuestión a la que se volverá dentro de poco.

De momento, no atribuimos ningún valor ético o moral a la dirección histórica implícita en la ciencia natural moderna. Ha de darse por descontado que fenómenos como la división del trabajo y la creciente-burocratización son profundamente ambiguos en sus implicaciones para la felicidad humana, como lo indicaron Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim y otros sociólogos que primero los señalaron como características centrales de la vida moderna. No tene-

mos, por ahora, ninguna obligación de presumir que la capacidad de la ciencia moderna de aumentar la productividad económica hace al hombre más moral, más feliz o mejor de lo que era antes. Como punto de partida de nuestro análisis, queremos demostrar provisionalmente que hay buenas razones para pensar que la historia producida como consecuencia del despliegue de la ciencia natural moderna se mueve en una única dirección, y examinar luego las consecuencias que se derivan de esta conclusión.

Si el descubrimiento de la ciencia natural moderna produce historia direccional, surge naturalmente la pregunta de si puede «desinventarse». ¿Es posible que el método científico deje de dominar nuestras vidas? ¿Es posible que sociedades industrializadas regresen a formas premodernas, pre-científicas? En suma, ¿es reversible la direccionalidad de la historia?

7. NO HAY BÁRBAROS A LAS PUERTAS

En la película *The road warrior*, del director australiano George Miller, se retrata lo que queda, después de una guerra apocalíptica, de nuestra civilización actual, basada en el petróleo. Se ha perdido la ciencia; visigodos y vándalos modernos merodean en motos Harley-Davidson y automóviles todo terreno, tratando de robarse unos a otros gasolina y proyectiles, porque ha desaparecido la tecnología de producción.

La posibilidad de la destrucción cataclísmica de nuestra civilización moderna, tecnológica, y el súbito regreso a la barbarie ha sido un tema constante de la ciencia-ficción, particularmente en el período de posguerra, cuando la invención de las armas nucleares hacía que eso pareciera una posibilidad real. Frecuentemente, el tipo de barbarie al que descende la humanidad, en esas ficciones, no es una simple reproducción de formas primitivas de organización social, sino una mezcla curiosa de viejas formas sociales y tecnología moderna, como cuando emperadores y duques vuelan por el sistema solar en naves espaciales. Pero si son correctas nuestras presunciones sobre la relación entre la ciencia natural moderna y la organización social moderna, esas situaciones «mixtas» no serían viables por mucho tiempo, pues sin la destrucción o rechazo del método científico, la ciencia natural moderna acabaría repitiéndose y forzaría a la creación, de nuevo, de muchos aspectos del mundo social moderno, racional.

Reflexionemos, pues, sobre si es posible, para la humanidad en su conjunto, invertir la direccionalidad de la historia, a causa del rechazo o la pérdida del método científico. El problema puede dividirse en dos partes: primero, saber si las sociedades existentes pueden rechazar deliberadamente la ciencia natural moderna, y luego si un cataclismo global

podría tener por resultado la pérdida involuntaria de la ciencia natural moderna.

El rechazo deliberado de la tecnología y de una sociedad racionalizada ha sido sugerido, en tiempos modernos, por cierto número de grupos, desde los románticos de comienzos del siglo XIX hasta el ayatollah Jomeini y el fundamentalismo islámico, pasando por el movimiento *hippy* de los años sesenta. Por el momento, la oposición más coherente y bien expresada a la civilización tecnológica procede del movimiento ecologista. El ecologismo contemporáneo comprende diferentes grupos y escuelas de pensamiento, pero las más radicales han atacado la tendencia moderna a dominar la naturaleza por medio de la ciencia, y han sugerido que el hombre sería más feliz si no se manipulara la naturaleza y se volviera a algo más próximo al estado preindustrial.

Casi todas esas doctrinas antitecnológicas tienen un antecedente común en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, el primer filósofo moderno que puso en duda la bondad del «progreso» histórico. Rousseau comprendió, antes de Hegel, la historicidad esencial de la experiencia humana, y que la propia naturaleza se había modificado a lo largo del tiempo. Pero, a diferencia de Hegel, creía que el cambio histórico había servido para hacer al hombre profundamente desgraciado. Tomemos la capacidad de las economías modernas de satisfacer las necesidades humanas. Rousseau, en su *Second discourse*, señala que las verdaderas necesidades humanas son realmente muy pocas en número: abrigo de los elementos y alimentos para comer; ni siquiera la seguridad es necesariamente una exigencia básica, pues presupone que los hombres que viven unos cerca de otros desearán naturalmente amenazarse unos a otros.¹ Los demás deseos humanos no son esenciales para la felicidad, sino que surgen de la capacidad del hombre de compararse con sus vecinos y de considerarse privado si no posee lo que ellos poseen. Las necesidades creadas por el consumismo moderno se de-

1. Es decir, Rousseau sostiene que la agresión no es natural en el hombre, como pretenden Hobbes y Locke, y que no forma parte de su estado natural en los orígenes. Ya que el hombre natural de Rousseau tiene pocas necesidades y que las existentes son relativamente fáciles de satisfacer, no hay razón para que robe o mate a sus semejantes; no hay razón, de hecho, para que viva en sociedad civil. Véase *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; en *Oeuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1964, p. 136.

rivan, en otras palabras, de la vanidad humana o lo que Rousseau llama el *amour propre*. El problema es que estas nuevas necesidades, creadas por el hombre en los tiempos históricos, son infinitamente elásticas y no pueden ser fundamentalmente satisfechas. Las economías modernas, con todo y su enorme eficiencia e innovación, crean una nueva necesidad por cada deseo que satisfacen. Los hombres son desgraciados no porque no logran satisfacer una serie fija de deseos, sino por la distancia que continuamente se abre entre nuevas necesidades y su satisfacción.

Como ejemplo de este fenómeno, Rousseau da el del coleccionista que se siente más frustrado por los huecos en su colección que satisfecho por los objetos que posee. Podemos encontrar una ilustración más contemporánea en el consumidor moderno de la muy innovadora industria electrónica. En los años veinte y treinta, la cima de las aspiraciones de una familia consumista era un aparato de radio. Hoy, en América, apenas si hay un adolescente que no posea varios de ellos, y con todo se siente muy frustrado si no tiene un Nintendo o un reproductor de compact-disc portátil. Es evidente, además, que la adquisición de esos artículos no lo hará sentirse más satisfecho, pues, cuando los adquiera, los japoneses ya habrán inventado algún otro *gadget* electrónico al que pueda aspirar.

Lo que podría potencialmente hacer felices a los hombres, según Rousseau, sería apartarse del camino trillado de la tecnología moderna y del interminable ciclo de necesidades que crea, y recobrar algo del hombre natural. El hombre natural no vivía en sociedad, no se comparaba con otros ni habitaba el mundo artificial de miedos, esperanzas y aspiraciones creado por la sociedad. Se sentía feliz, más bien, experimentando el sentimiento de su propia existencia, de ser un hombre natural en un mundo natural. No trataba de emplear su razón para dominar la naturaleza, pues no lo necesitaba, ya que la naturaleza era esencialmente benéfica, ni era la razón algo natural para él, hombre solitario.²

El ataque de Rousseau al hombre civilizado planteaba la primera y más fundamental duda sobre la tendencia a do-

2. Para una disquisición sobre el significado de esta integridad natural y sobre el *sentiment de l'existence* de Rousseau, véase Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 69-85.

minar la naturaleza, la perspectiva que ve árboles y montañas como materia prima más que como lugares de descanso y contemplación. Su crítica del hombre económico descrito por John Locke y Adam Smith sigue siendo la base de la mayoría de los ataques actuales al crecimiento económico sin límites y es (a menudo inconscientemente) la base intelectual de la mayoría de los ecologistas contemporáneos.³ A medida que continúan la industrialización y el desarrollo económico, y que por tanto se hace más visible la consiguiente degradación del medio ambiente natural, la crítica por Rousseau de la modernización económica adquiere un gran atractivo. ¿Es posible imaginar el surgimiento de un ecologismo muy radicalizado, que trate de rechazar, tomando como base a un Rousseau puesto al día, toda la tendencia moderna al dominio de la naturaleza así como la civilización tecnológica que descansa sobre ella? La respuesta, por una variedad de razones, parece que ha de ser negativa.

La primera razón tiene que ver con las expectativas fomentadas por el actual crecimiento económico. Si los individuos y las pequeñas comunidades pueden «regresar a la naturaleza», abandonando sus empleos como banqueros inversionistas o especialistas en bienes raíces, con el fin de vivir a la orilla de un lago, en la montaña, un rechazo de la tecnología por toda la sociedad significaría la desindustrialización en masa de una nación europea, de Norteamérica o de Japón, y su transformación, de hecho, en un empobrecido país del Tercer Mundo. Tal vez habría menos contaminación atmosférica y menos desperdicios tóxicos, pero también menos medicina moderna y menos comunicaciones, menos

3. Bill McKibben, en *The End of Nature*, Nueva York, Random House, 1989, sostiene que por primera vez estamos a punto de eliminar un dominio natural no afectado o manipulado por la actividad humana. Es una observación sin duda cierta, pero McKibben se equivoca al menos de cuatrocientos años al fechar este fenómeno. Las sociedades tribales primitivas modificaron su hábitat natural; las diferencias entre ellas y las sociedades tecnológicas modernas son sólo de grado. Pero el proyecto de conquistar la naturaleza y de manipularla por el bien del hombre ocupaba un lugar central en los comienzos de la moderna revolución científica; es un poco tarde para que alguien venga a quejarse acerca de esta manipulación, basándose en una cuestión de principio. Lo que consideramos como «naturaleza» —ya se trate de un lago en el Bosque Nacional de Los Ángeles, ya de un sendero en los Adirondack—, es en muchos aspectos el resultado de la ingeniosidad del hombre tanto como el Empire State Building o el transbordador espacial.

control de la natalidad, y por tanto menos liberación sexual. Más que liberar al hombre del ciclo de nuevas necesidades, la mayoría de la gente trabaría conocimiento con la vida de un campesino pobre atado a la tierra en un ciclo sin fin de agotador trabajo. Muchos países, desde luego, han existido durante generaciones al nivel de la agricultura de subsistencia, y la gente que vivía en ellos ha conseguido, sin duda, considerable felicidad, pero la posibilidad de que pudiera ser feliz una vez experimentado el consumismo de una sociedad tecnológica es dudosa, y todavía lo es más que pudiera persuadirse, como sociedad, que cambiara un modo de vida por otro. Además, si hubiera países que decidieran no desindustrializarse, los ciudadanos del país que decidiera hacerlo tendrían constantemente un elemento con el que compararse. La decisión de Birmania, después de la segunda guerra mundial, de rechazar el objetivo del desarrollo económico que adoptaron los demás países del Tercer Mundo, y de permanecer aislada internacionalmente, pudo haber tenido resultados en un mundo preindustrial, pero fue muy difícil de mantener en una región llena de países prósperos como Singapur y Tailandia.

Apenas menos carente de realismo es la alternativa de romper selectivamente con la tecnología, tratando, de algún modo, de congelar el desarrollo tecnológico a su nivel actual, o de permitir las innovaciones tecnológicas sólo de modo selectivo. Aunque esto podría, acaso, conservar los actuales niveles de vida, por lo menos a corto plazo, no está claro por qué la vida a un nivel tecnológico arbitrariamente seleccionado habría de parecer particularmente satisfactoria. No ofrecería ni el brillo de una economía dinámica y en crecimiento ni un verdadero regreso a la naturaleza. La tentativa de congelar la tecnología ha funcionado en pequeñas comunidades religiosas, como los amish y los menonitas americanos, pero sería mucho más difícil de aplicar en una sociedad más amplia y estratificada. Las desigualdades sociales y económicas existentes hoy en las sociedades desarrolladas son mucho menos destructivas, políticamente, si la tarta que se reparte va creciendo, pero se volverían mucho más graves si Estados Unidos llegaran a parecerse a una gigantesca Alemania oriental estancada. Además, congelar la tecnología al nivel ya muy alto de los países más avanzados no sería una solución adecuada para la crisis ecológica que amaga y no respondería a la pregunta de si el

ecosistema global podría tolerar que el Tercer Mundo alcanzara económicamente a los países industrializados. La innovación selectiva plantea cuestiones difíciles acerca de qué autoridad habría de decidir qué tecnología sería aceptable. La politización de las innovaciones tendría inevitablemente un efecto negativo en el crecimiento económico en su conjunto.

Más todavía, la defensa del medio ambiente, lejos de *requerir* una ruptura con la tecnología moderna y el mundo económico por ella creado, puede requerir, a largo plazo, este mismo mundo como su precondition. En realidad, aparte de la tendencia *Fundi* del movimiento verde alemán y algunos otros extremistas, el movimiento ecologista reconoce que la solución más realista de los problemas del medio ambiente descansa con toda probabilidad en la creación de tecnologías alternativas o de tecnologías para proteger activamente el medio ambiente. Un medio ambiente sano constituye un lujo que pueden permitirse mejor quienes disponen de riqueza y de dinamismo económico; los peores enemigos del medio ambiente, ya sea con los desperdicios tóxicos, ya con la deforestación de la selva tropical, son los países en desarrollo, que consideran que su pobreza no les permite ninguna opción sino la de explotar sus recursos naturales, o que carecen de la disciplina social necesaria para hacer respetar las leyes de protección del medio ambiente. A pesar de la depredación de la lluvia ácida, el nordeste de Estados Unidos y muchas partes de Europa septentrional están más cubiertas de bosques ahora que hace cien e incluso doscientos años.

Por todas estas razones, pues, parece poco probable que nuestra civilización escoja voluntariamente la opción rousseauniana y rechace el papel que la ciencia natural moderna desempeña en nuestra vida económica contemporánea. Pero examinemos también el caso más extremo de que la elección no fuera voluntaria, sino forzada por algún cataclismo, como una guerra nuclear global o un colapso ecológico que, pese a nuestros esfuerzos, atacara la base física de la vida humana contemporánea. Evidentemente es posible destruir los frutos de la ciencia natural moderna; la tecnología moderna nos da, incluso, los medios para hacerlo en unos minutos. Pero ¿es posible destruir la propia ciencia natural moderna, librarnos del dominio que el método científico ha

ejercido sobre nuestras vidas, y que la humanidad regrese de modo permanente a un nivel de civilización precientífico? ⁴

Consideremos el caso de una guerra global con armas de destrucción masiva. Desde Hiroshima, hemos imaginado una guerra así como nuclear, pero ahora podría ser con algún nuevo y terrible agente, químico o biológico. Asumiendo que una guerra de este tipo no provocara un invierno nuclear o algún otro proceso natural que hiciera la Tierra completamente inhabitable para el hombre, hemos de suponer que el conflicto destruiría gran parte de la población, la energía y la riqueza de los beligerantes, y acaso sus principales aliados, con devastadores resultados también para los espectadores neutrales. Habría consecuencias ecológicas importantes, que fundirían la catástrofe militar con una del medio ambiente. Habría también, probablemente, cambios importantes en la configuración de la política mundial; los beligerantes podrían perder su categoría de grandes potencias, con su territorio fragmentado y ocupado por países que hubieran logrado mantenerse al margen del conflicto, o tan envenenado que nadie querría vivir en él. La guerra podría implicar a todos los países tecnológicamente avanzados, capaces de producir armas de destrucción masiva, aniquilando sus fábricas, laboratorios, bibliotecas y universidades, eliminando el conocimiento de cómo fabricar armas de tan enorme poder destructor. Y en cuanto al resto del mundo, que hubiera escapado a las consecuencias directas de la guerra, podría surgir en él una tal aversión a la guerra y a la civilización tecnológica que la hizo posible, que cierto número de Estados renunciarían voluntariamente a los armamentos ultramodernos y a la ciencia que los hizo posible. Los supervi-

4. Por ahora no hay que considerar que son buenas las ciencias naturales modernas o bueno el desarrollo económico que acarrearón, y por consiguiente hemos de reservar nuestro juicio en cuanto a evaluar las posibilidades de un cataclismo global. Si nuestros pesimistas históricos tienen razón, si la tecnología no ha servido para que el hombre sea más feliz, si al contrario se ha convertido en su amo y destructor, entonces la perspectiva de un cataclismo que aniquilaría, por así decir, todo lo conseguido y que forzaría a la humanidad a empezar de nuevo, sería una manifestación de la benevolencia de la naturaleza más que de su crueldad. Ése era el punto de vista de los filósofos políticos clásicos, como Platón y Aristóteles, que creían, sin sentimentalismo, que todos los inventos humanos, incluso los suyos, se perderían al pasar la humanidad de un ciclo a otro. Sobre este punto, véase Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe: Free Press, 1958, pp. 298-299.

vientes podrían decidir, de modo más tajante que ahora, rechazar la política de disuasión que manifiestamente no habría conseguido proteger a la humanidad de la destrucción, y, más sensatos y moderados, tratar de controlar las nuevas tecnologías de modo mucho más completo de lo que se hace en nuestro mundo contemporáneo. (Una catástrofe ecológica como la fusión de los casquetes polares o la desertización de América del Norte y Europa a causa del calentamiento del globo podría conducir a una decisión similar de controlar los inventos científicos que condujeron al desastre.) Sería posible que los horrores infligidos por la ciencia llevaran al renacimiento de religiones antimodernas y antitecnológicas, que erigirían barreras morales y emocionales a la creación de tecnologías nuevas y potencialmente letales.

Sin embargo, ni estas circunstancias extremas romperían, probablemente, el dominio de la civilización humana por la tecnología ni la capacidad de la ciencia de repetirse a sí misma. Las razones de esto, de nuevo, tienen que ver con la relación entre ciencia y guerra. Pues incluso si se pudieran destruir las armas modernas y los conocimientos de cómo producirlas, no cabría eliminar la memoria del método que hizo posible su producción. La unificación de la civilización humana por las comunicaciones y los transportes modernos significa que no hay parte alguna de la humanidad que no conozca el método científico y su potencial, incluso si esta parte es actualmente incapaz de generar tecnología o de aplicarla con eficacia. En otras palabras, no hay verdaderos bárbaros a las puertas, desconocedores del poder de la ciencia natural moderna. Y mientras esto sea así, la capacidad de emplear la ciencia natural moderna para fines militares continuará dando a los Estados que la posean ventaja sobre los Estados que no la tengan.

La devastación sin sentido de esa guerra posible no habría enseñando necesariamente a los hombres que ninguna tecnología militar sirve propósitos racionales; siempre puede haber alguna nueva tecnología acerca de la cual el hombre se convenga a sí mismo que le dará ventajas decisivas. Los buenos Estados, que hayan sacado del desastre lecciones de moderación y que traten de controlar las tecnologías que lo causaron, tendrán que vivir, sin embargo, en un mundo en que haya malos Estados que vean en el desastre una oportunidad para sus ambiciones. Y, como nos enseñó Maquiavelo en los comienzos de la edad moderna, los buenos Estados

tendrán que seguir el ejemplo de los malos si quieren sobrevivir y seguir siendo Estados.⁵ Tendrán que mantener cierto nivel de tecnología, aunque sólo sea para defenderse, y hasta tendrán que estimular la innovación tecnológica en la esfera militar si sus enemigos son también innovadores. Aunque sea con vacilaciones y de modo controlado, los buenos Estados que traten de dominar la creación de nuevas tecnologías no tendrán más remedio que dejar salir lentamente de la botella el viejo genio tecnológico.⁶ La dependencia del hombre poscataclísmico respecto a la ciencia natural moderna sería aún mayor si el cataclisma hubiese sido de naturaleza ecológica, puesto que la tecnología podría ser el único medio de volver a hacer habitable la Tierra.

Una historia verdaderamente cíclica es concebible sólo si postulamos la posibilidad de que una civilización dada pueda desvanecerse enteramente sin dejar ningún rastro en la que la sigue. Esto ocurrió, de hecho, antes de la invención de la ciencia natural moderna. Pero ésta es tan poderosa, para el bien y para el mal, que es dudoso que pueda olvidarse o «desinventarse» en condiciones que no sean las de la total aniquilación física de la especie humana. Y si el dominio de la ciencia natural moderna progresiva es irreversible, entonces la historia direccional y las demás y diversas consecuencias económicas, sociales y políticas que fluyen de la misma son también irreversibles, en cualquier sentido fundamental que se las tome.

5. Según Strauss: «La dificultad que presupone admitir que los inventos relativos al arte de la guerra se deben alentar, es la única que proporciona una base para la crítica de la filosofía política clásica que hizo Maquiavelo.» Strauss, p. 299.

6. La sustitución del sistema internacional de Estados por un gobierno mundial que impusiera la prohibición de toda tecnología peligrosa, o por un verdadero acuerdo global sobre la limitación de la tecnología, sería una solución alternativa. Sin contar las numerosas razones que dificultarían la puesta en práctica de tal acuerdo, incluso en un mundo poscataclísmico, el problema de las innovaciones tecnológicas no sería necesariamente resuelto. El método científico quedaría todavía al alcance de grupos criminales, de organizaciones de liberación nacional o de otros disidentes, y conduciría a una competición tecnológica interna.

8. LA ACUMULACIÓN SIN FIN

Nuestro país no ha tenido suerte. Se decidió hacer con nosotros el experimento marxista... el destino nos empujó en esta dirección. En lugar de hacerlo con algún país de África, empezaron este experimento con nosotros. Finalmente hemos demostrado que no hay lugar alguno para esa idea. Nos ha empujado fuera del camino que han tomado los países del mundo civilizado. Esto se ve hoy, en que el cuarenta por ciento de las personas viven por debajo del nivel de pobreza y, además, en constante humillación cuando reciben productos al presentar su tarjeta de racionamiento. Esto es una humillación constante, que nos recuerda a cada momento que somos esclavos en este país.

BORÍS ELTSIN, en una asamblea de Rusia
Democrática,
Moscú, 1 de junio de 1991

Hasta ahora, todo lo que hemos demostrado es que el despliegue gradual de la ciencia natural moderna produce una historia direccional y ciertos cambios uniformes en distintos países y culturas diversas. La tecnología y la división racional del trabajo son precondiciones para la industrialización, que a su vez engendra fenómenos sociales tales como la urbanización, la burocratización, el aumento de los niveles de educación y la ruptura de la familia extensa y de los lazos tribales. Hemos mostrado también que el dominio de la vida humana por la ciencia natural moderna no es reversible en ninguna circunstancia que podamos prever, ni siquiera en la más extrema. Pero no hemos demostrado, con todo, que la ciencia conduce, de modo necesario, al capitalismo en la esfera económica, y a la democracia liberal en la esfera política.

Hay, de hecho, ejemplos de países que han pasado por las primeras etapas de la industrialización, que son económicamente desarrollados, urbanizados y seculares, que poseen una estructura estatal sólida y coherente y una población relativamente bien formada, pero que no son ni capitalistas ni democráticos. El principal ejemplo de esto fue, durante muchos años, la Unión Soviética de Stalin, que

entre 1928 y 1940 había llevado a cabo una fantástica transformación social, pasando de ser un país predominantemente agrícola a ser una potencia industrial, sin permitir a sus ciudadanos ni libertad económica ni libertad política. En realidad, la rapidez con que tuvo lugar esta transformación parecía demostrar a muchos que la planificación centralizada bajo la tiranía de un Estado policíaco era, de hecho, un medio más eficaz de conseguir una rápida industrialización que la existencia de personas libres actuando en mercados libres. Isaac Deutscher podía mantener todavía, en sus libros de los años cincuenta, que las economías con planificación centralizada eran más eficientes que el funcionamiento anárquico de las economías de mercado, y que las industrias nacionalizadas eran más capaces de modernizar empresas y equipos que las del sector privado.¹ La existencia, hasta 1989, de países en la Europa del Este que eran, a la vez, socialistas y económicamente desarrollados, parecía indicar que la planificación centralizada no podía considerarse incompatible con la modernidad económica.

Estos ejemplos del mundo comunista sugirieron en cierto momento que el despliegue gradual de la ciencia natural moderna podía conducirnos a la pesadilla imaginada por Max Weber de una tiranía racional y burocrática más que a una sociedad abierta, creadora y liberal. Nuestro mecanismo, pues, necesita ampliarse. Además de explicar por qué los países económicamente desarrollados tienen sociedades urbanizadas y burocracias racionales, ha de demostrar también por qué podemos esperar una evolución en dirección a un liberalismo a la vez económico y político. En el presente capítulo y en el siguiente se investigarán las relaciones del mecanismo con el capitalismo en dos casos diferentes: para sociedades industriales avanzadas y para sociedades subdesarrolladas. Después de establecer que el mecanismo, de alguna manera, hace inevitable el capitalismo, volveremos a la cuestión de si puede esperarse que produzca asimismo la democracia.

A despecho del mal olor que el capitalismo desprende tanto para la derecha religioso-tradicionalista como para la izquierda socialista-marxista, su victoria definitiva como

1. A propósito de Deutscher y de otros escritores que creían que habría una convergencia entre el Este y el Oeste sobre la base del socialismo, véase Alfred G. Meyer, «Theories of Convergence», en Chalmers Johnson, comp., *Change in Communist Systems*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1970, pp. 321 y ss.

único sistema económico viable es más fácil de explicar en términos del mecanismo que lo es la victoria de la democracia liberal en la esfera política. Pues el capitalismo ha demostrado ser mucho más eficiente que los sistemas de planificación centralizada para desarrollar y utilizar tecnologías y para adaptarse a las condiciones, rápidamente cambiantes, de una división global del trabajo, *en las condiciones de una economía industrial madura.*

La industrialización, según sabemos ahora, no es un fenómeno repentino gracias al cual los países se encuentran súbitamente empujados a la modernidad económica. Es un proceso continuo sin punto final claro, en el cual la modernidad de hoy pronto se convierte en la antigüedad de mañana. Los medios de satisfacer lo que Hegel llamaba «el sistema de necesidades» han cambiado a medida que esas necesidades cambiaban. La industrialización, para teóricos sociales de antaño, como Marx y Engels, consistía en industrias ligeras, como la textil en Inglaterra o la de la porcelana en Francia. Pero pronto dejaron el lugar al desarrollo de los ferrocarriles, la creación de industrias del hierro, el acero y químicas, la construcción naval y otras formas de industria pesada, y al crecimiento de mercados nacionales unificados, lo que constituía la modernidad industrial para Lenin, Stalin y sus partidarios soviéticos. Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos alcanzaron este nivel de desarrollo aproximadamente antes de la primera guerra mundial, Japón y el resto de Europa occidental aproximadamente antes de la segunda, y la Unión Soviética y la Europa del Este hacia los años cincuenta. Hoy son jalones de una fase intermedia de desarrollo industrial, dejada atrás por los países más avanzados. Lo que la ha sucedido ha recibido títulos muy diversos: «sociedad industrial madura», «etapa de alto consumo de masas», «era tecnocrónica», «edad de la información» o «sociedad postindustrial».² Aunque difieren las formula-

2. Walt Rostow lanzó la expresión «elevado consumo de masa», en *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; «era tecnocrónica», de Zbigniew Brzezinski, aparece en *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, Nueva York, Viking Press, 1970, y «sociedad postindustrial» es de Daniel Bell. De este último, véase «Notes on the Post-Industrial Society», I y II, *The Public Interest*, 6-7 (invierno de 1967a), pp. 24-35, y primavera de 1967b, pp. 102-118, así como su descripción del origen de ese concepto, en *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 33-40.

ciones concretas, todas ponen de relieve el papel considerablemente mayor de la información y de los servicios a costa de la industria pesada.

La ciencia natural moderna —en sus formas familiares de innovación tecnológica y de organización racional del trabajo— continúa dictando el carácter de las sociedades «post-industriales», como dictó el de las que entraban en las primeras etapas de la industrialización. Daniel Bell señaló en 1967 que el lapso habitual transcurrido entre el descubrimiento inicial de una innovación tecnológica y el reconocimiento de sus posibilidades comerciales descendió de treinta años entre 1880 y 1919 a dieciséis años entre 1916 y 1945, y a nueve años entre 1945 y 1967.³ Esta cifra ha disminuido, desde entonces, con productos, en las tecnologías más avanzadas, como la de computadoras y *software*, cuyos ciclos se miden en meses y ya no en años. Cifras como éstas no sugieren apenas la increíble diversidad de productos y servicios que se han creado desde 1945; muchos de ellos enteramente *de novo*; ni sugieren la complejidad de esas economías y de las nuevas formas de conocimiento tecnológico —no simplemente la ciencia y la ingeniería, sino el marketing, la financiación, la distribución y demás— necesarias para que tales economías funcionen.

Al mismo tiempo, la división global del trabajo, predicha en tiempos de Marx, pero muy incompletamente realizada, se ha convertido en una realidad. El comercio internacional ha crecido a una tasa compuesta del 13 % anual durante la última generación, con tasas de crecimiento aún mayores en ciertos sectores concretos, como la banca internacional. En los decenios anteriores, raramente había crecido a una tasa mayor del 3%.⁴ La disminución continua de los costes de transporte y comunicaciones ha tenido por resultado la realización de economías de escala mayores de lo que eran posibles ni siquiera en los mercados nacionales más amplios, como los de Estados Unidos, Japón o los principales países de la Europa occidental. El resultado ha sido otra de esas graduales y no planeadas revoluciones: la unificación de una gran parte de la humanidad (fuera del mundo comunista) en

3. Bell (1967), p. 25.

4. Una cifra citada por Lucian W. Pye, «Political Science and the Crisis of Authoritarianism», *American Political Science Review*, 84:1 (marzo 1990), pp. 3-17.

un solo mercado para los automóviles alemanes, los semiconductores de Malaysia, el buey argentino, los fax japoneses, el trigo canadiense y los aviones americanos.

La innovación tecnológica y la muy compleja división del trabajo ha provocado un enorme aumento de la demanda de conocimientos tecnológicos en todos los niveles de la economía, y en consecuencia de personas que —dicho sea con crudeza— piensan más que hacen. Esto incluye no sólo a los científicos e ingenieros, sino también al personal de las estructuras que los apoyan, como escuelas, universidades y la industria de la comunicación. El alto contenido de «información» de la moderna producción económica se refleja en el crecimiento del sector de servicios —profesionales, ejecutivos, empleados de oficina, personas activas en el comercio, marketing y finanzas, así como funcionarios y personal sanitario— a costa de las ocupaciones «manufactureras» tradicionales.

La evolución hacia la adopción descentralizada de decisiones y hacia los mercados se convierte en virtualmente inevitable para todas las economías industriales que aspiran a convertirse en «postindustriales». Si bien las economías de planificación centralizada pudieron seguir a sus homólogas capitalistas hasta la edad del carbón, el acero y la industria pesada,⁵ resultaron mucho menos capaces de hacer frente a las exigencias de la edad de la información. Puede decirse, de hecho, que ha sido en el muy complejo y dinámico mundo económico «postindustrial» que el marxismo-leninismo, como sistema económico, encontró su Waterloo.

El fracaso de la planificación centralizada se relaciona, en un análisis final, con el problema de la innovación tecnológica. La curiosidad científica actúa mejor en una atmósfera de libertad, en la cual se permite pensar y comunicar libremente, y, cosa más importante aún, en que se premia por las innovaciones. La Unión Soviética y China fomentaron la investigación científica, especialmente en zonas «seguras» de investigación básica o teórica, y crearon incentivos materiales para estimular la innovación en ciertos sectores, como el diseño de armamento y la industria aeroespacial. Pero las

5. No obstante, y aun en el caso de las industrias más antiguas, las economías socialistas se han quedado muy a la zaga de las correspondientes industrias capitalistas en lo de modernizar los procesos de fabricación.

economías modernas han de innovar en todo y no sólo en campos de alta tecnología, sin vacilar en hacerlo en zonas más prosaicas, como la comercialización de hamburguesas y la creación de nuevos tipos de seguros. El Estado soviético mimaba a sus físicos nucleares, pero no le quedaba mucho para los diseñadores de aparatos de televisión, que estallaban con cierta regularidad, o para quienes aspiraran a comercializar nuevos productos para nuevos consumidores, campo completamente inexistente en la URSS y en China.

Las economías centralizadas no han tenido éxito en adoptar decisiones racionales de inversión o en incorporar con eficacia nuevas tecnologías al proceso de producción. Esto puede tener lugar solamente cuando los administradores o ejecutivos reciben adecuada información sobre los efectos de sus decisiones, en forma de precios determinados por el mercado; en última instancia, es la competencia lo que asegura que la información del sistema de precios sea fiable. Algunas reformas llevadas a cabo en Hungría y Yugoslavia, y en menor grado en la Unión Soviética, trataron de conceder a los administradores algo más de autonomía, pero en ausencia de un sistema racional de precios, la autonomía administrativa no obtuvo muchos resultados.

La complejidad de las economías modernas quedó, simplemente, fuera del alcance de las capacidades de las burocracias centralizadas para administrar, por muy avanzadas que fueran sus capacidades técnicas. En lugar de un sistema de precios determinado por la demanda, los planificadores soviéticos trataron de decretar desde arriba una asignación de recursos «socialmente justa». Durante muchos años creyeron que computadoras mayores y una mejor programación lineal harían posible una eficiente asignación centralizada de recursos. Esto resultó ser una ilusión. El Goskomtsen, el comité estatal soviético para los precios, tenía que revisar unos 200 000 precios todos los años, o sea, tres o cuatro precios al día para cada funcionario que trabajaba en la burocracia del comité. Esto representaba sólo el 42 % del total de decisiones sobre precios adoptadas todos los años por los funcionarios soviéticos,⁶ lo cual, a su vez, era sólo una fracción del número de decisiones sobre precios que hubieran debido adoptarse si la economía soviética hubiese sido capaz de ofrecer la misma diversidad de productos y

6. Cifras dadas en Hewet (1988), p. 192.

servicios que una economía capitalista occidental. Los burócratas de Moscú o Beijing podían tener la posibilidad de establecer algo parecido a precios eficientes cuando debían supervisar economías que producían unos centenares o unos pocos de miles de productos; la tarea resulta imposible en una época en que un solo avión se compone de cientos de miles de partes diferentes. En las economías modernas, además, los precios reflejan cada vez más las diferencias de calidad; un Chrysler Le Baron y un BMW son automóviles ambos, en términos de sus especificaciones técnicas generales, y sin embargo los consumidores han dado al segundo un precio mayor basado en cierta «sensación» que les produce. La capacidad de los burócratas de hacer distinciones fiables es, por lo menos, problemática.

La necesidad que tienen los planificadores centrales de mantener el control de los precios y las asignaciones de bienes les prohíbe participar en la división internacional del trabajo y, por tanto, de realizar las economías de escala que esa división hace posible. Alemania del Este, comunista, con una población de diecisiete millones de personas, trató con ahínco de duplicar la economía mundial dentro de sus fronteras, y logró hacer malas versiones de muchos productos que se habrían podido comprar más baratos en el exterior, desde el automóvil contaminador Trabant hasta los chips de memoria que premió Erich Honecker.

Finalmente, la planificación centralizada destruye un aspecto muy importante del capital humano, la ética del trabajo. Incluso una ética del trabajo sólida puede deteriorarse por decisiones sociales y económicas que nieguen a la gente incentivos personales para trabajar, y volver a crearla suele ser extremadamente difícil. Como veremos en la parte cuarta de este libro, hay buenas razones para creer que la sólida ética del trabajo de muchas sociedades no es resultado del proceso de modernización, sino una herencia de la cultura y las tradiciones premodernas de esas sociedades. La posesión de una firme ética del trabajo acaso no sea una condición absoluta para una economía postindustrial eficaz, pero es seguro que ayuda y que puede convertirse en un contrapeso crucial a la tendencia de las economías postindustriales de preferir el consumo a la producción.

Muchos esperaron que los imperativos tecnocráticos de la madurez industrial conducirían a la larga a un ablandamiento del control central comunista y a su sustitución por

prácticas más liberales, orientadas hacia el mercado. La creencia de Raymond Aron de que «la complejidad tecnológica reforzará la clase de los administradores a costa de los ideólogos y militantes» hacía eco a una anterior, según la cual los tecnócratas serían «los enterradores del comunismo».⁷ En fin de cuentas, estas predicciones resultaron bastante correctas, pero lo que nadie en Occidente previó fue lo mucho que se tardaría en que los hechos las confirmaran. Los Estados soviético y chino se mostraron muy capaces de elevar sus sociedades hasta las edades del carbón y el acero, pues la tecnología requerida para ello no era muy compleja y podía aprenderse por campesinos analfabetos arrancados a la fuerza de su terruño y colocados en simplificadas cadenas de producción mecánica. Los especialistas con los conocimientos técnicos necesarios para administrar una economía de ese tipo resultaron dóciles y fáciles de controlar políticamente.⁸ Stalin hizo encerrar al conocido diseñador aeronáutico Tupolev en el *gulag*, donde diseñó uno de sus mejores aviones. Los sucesores de Stalin lograron cooptar a administradores y tecnócratas, ofreciéndoles prestigio y recompensas a cambio de lealtad al sistema.⁹ Mao, en China, siguió otro camino: tratando de evitar que se formara una clase de técnicos privilegiados, como en la Unión Soviética, les declaró una guerra total, primero con el Gran Salto Adelante, en los años cincuenta, y después con la Revolución Cultural, a finales de los sesenta. Ingenieros y científicos se vieron forzados a realizar penosos trabajos físicos rurales, mientras los cargos que requerían competencia técnica se asignaban a ideólogos «políticamente correctos».

Estas experiencias deberían enseñarnos a no subestimar la capacidad de los Estados totalitarios o autoritarios de resistir a los imperativos de la racionalidad económica duran-

7. Jeremy Azrael cita a Aron en *Managerial Power and Soviet Politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, p. 4; cita también a Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski y Adam Ulam a este respecto. Véase también Allen Kassof, «The Future of Soviet Society», en Kassof, comp., *Prospects for Soviet Society*, Nueva York, Council on Foreign Relations, 1968, p. 501.

8. Para un análisis del modo como el sistema soviético se adaptó a las exigencias de una creciente madurez industrial, véase Richard Lowenthal, «The Ruling Party in a Mature Society», en Mark G. Field, comp., *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

9. Azrael (1966), pp. 173-180.

te mucho tiempo; en el caso de la Unión Soviética y China, por una generación o más. Pero esta resistencia se pagó, en definitiva, con el estancamiento económico. La incapacidad total de las economías de planificación centralizada en países como la Unión Soviética y China de ir más allá de un nivel de industrialización propio de los años cincuenta minó su capacidad de jugar un papel importante en la escena internacional y hasta de salvaguardar su propia seguridad nacional. La persecución por parte de Mao de competentes tecnócratas durante la Revolución Cultural resultó un desastre económico de primera magnitud, que hizo retroceder al país más de una generación. Uno de los primeros actos de Deng Xiaoping, cuando llegó al poder a mediados de los setenta, consistió en restaurar el prestigio y la dignidad de los intelectuales y tecnócratas, y a protegerlos de los caprichos de la política ideológica, eligiendo el camino de la cooptación seguido una generación antes por los soviéticos. Pero la tentativa de cooptar las élites tecnológicas al servicio de la ideología acabó dando resultados en sentido contrario; esa élite, si recibe un grado relativamente mayor de libertad de pensar y de estudiar el mundo exterior, se familiariza con muchas de las ideas corrientes en ese mundo exterior y las adopta. Como Mao temía, la élite tecnológica se convirtió en el principal portador de «liberalismo burgués» y desempeñó un papel clave en el subsiguiente proceso de reforma económica.

A finales de los ochenta, pues, China, la Unión Soviética y los países de la Europa del Este habían sucumbido a la lógica económica de la industrialización avanzada.¹⁰ A pesar de la represión ordenada después de la plaza de Tiananmen, los dirigentes chinos han aceptado la necesidad del mercado y de la adopción descentralizada de decisiones económicas, así como la integración en la división del trabajo global capitalista, y se han mostrado dispuestos a aceptar la mayor estratificación social que acompaña el surgimiento de una élite tecnocrática. Los países de la Europa del Este optaron todos por un regreso a los sistemas económicos de mercado, después de las revoluciones democráticas de 1989, aunque

10. Edward Friedman nota este punto en relación con China, «Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China», *Studies in Comparative Communism* 22:2-3 (verano-otoño de 1989), pp. 251-264.

difierieron entre ellos acerca del ritmo de la vuelta al mercado. Los dirigentes soviéticos se mostraron más reacios a dar el salto a la economía de mercado, pero después de la transformación política provocada por el fracaso del golpe de agosto de 1991, iniciaron reformas económicas liberales de largo alcance.

Las sociedades gozan de un grado de libertad en la medida que regulan y planifican las economías capitalistas. La lógica de nuestro mecanismo no dicta de modo rígido este grado. Sin embargo, el despliegue de la modernización económica motivada por la tecnología crea fuertes incentivos para que los países desarrollados acepten los términos básicos de la cultura económica del capitalismo universal, permitiendo un grado sustancial de competencia económica y dejando que los mecanismos del mercado determinen los precios. Ningún otro camino hacia la plena modernidad económica ha resultado transitable.

9. LA VICTORIA DEL VÍDEO

Ni un solo país del mundo, cualquiera que sea su sistema político, ha logrado jamás modernizarse con una política de puerta cerrada.

DENG XIAOPING, en un discurso de 1982 1

El hecho de que el capitalismo fuera en cierto modo inevitable para los países avanzados y que el marxismo-leninismo constituyera un grave obstáculo a la creación de riqueza y de una civilización tecnológica moderna, puede parecer de conocimiento común en el último decenio del siglo XX. Lo que parecía menos obvio eran los méritos del socialismo frente al capitalismo para los países menos desarrollados que no habían llegado todavía al nivel de industrialización que alcanzó Europa en los años cincuenta. Para países empobrecidos, para los cuales la edad del carbón y el acero no era más que un sueño, el hecho de que la Unión Soviética no se hallara a la cabeza de las tecnologías de la edad de la información resultaba mucho menos impresionante que el hecho de que hubiera creado en el lapso de una sola generación una sociedad industrial urbana. La planificación centralizada socialista seguía siendo atractiva porque ofrecía un atajo hacia la acumulación de capital y la reorientación «racional» de los recursos nacionales hacia un desarrollo industrial «equilibrado». La Unión Soviética había logrado esto exprimiendo por el terror su sector agrícola, en los años veinte y treinta, un proceso que a países industrializados mucho antes, como Gran Bretaña y Estados Unidos, les tomó un par de siglos de medidas no coactivas.

La argumentación según la cual el socialismo era la estrategia apropiada para el desarrollo de los países del Tercer Mundo se veía considerablemente fortalecida por el persistente fracaso aparente del capitalismo en producir un crecimiento económico sostenido en regiones como América lati-

1. Citado por Lucian W. Pye en *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Boulder, Colo., Westview Press, 1981, p. 4.

na. No es exagerado decir que de no ser por el Tercer Mundo, el marxismo habría muerto mucho más rápidamente en el presente siglo. Pero la continua pobreza del mundo subdesarrollado dio nueva vida a la doctrina, al permitir a la izquierda atribuir esa pobreza primero al colonialismo, luego, cuando ya no hubo colonialismo, al «neocolonialismo», y finalmente a la conducta de las empresas multinacionales. El intento más reciente de mantener viva una forma de marxismo en el Tercer Mundo fue la llamada «teoría de la dependencia». Elaborada primariamente en América latina, en los años sesenta y setenta, dio coherencia intelectual a la autoafirmación del empobrecido Sur en su conjunto frente al rico e industrializado Norte. Aliada al nacionalismo del Sur, la teoría de la dependencia adquirió una influencia mayor de lo que sus méritos intelectuales justificaban y, durante casi una generación, tuvo un efecto corrosivo en las perspectivas de desarrollo económico en muchos lugares del Tercer Mundo.

El padre verdadero de la teoría de la dependencia fue Lenin. En su conocido panfleto de 1914, *El imperialismo, última etapa del capitalismo*, quiso explicar el hecho de que el capitalismo europeo no hubiese llevado al constante empobrecimiento de la clase obrera, sino que de hecho hubiese permitido una elevación de su nivel de vida y el desarrollo entre los obreros europeos de una mentalidad sindical y una relativa satisfacción por su situación.² El capitalismo había ganado tiempo, argüía Lenin, exportando la explotación a las colonias, donde el trabajo indígena y las materias primas podían absorber el «capital excedente» europeo. La competencia entre «capitalistas monopolistas» conducía a la división política del mundo subdesarrollado y, en última instancia, a conflictos, guerra y revolución entre ellos. Lenin sostenía, a diferencia de Marx, que la contradicción decisiva que abatiría al capitalismo no era la lucha de clases dentro del mundo desarrollado, sino la lucha entre el desarrollado Norte y el «proletariado global» del mundo subdesarrollado.

Aunque en los años sesenta surgieron diferentes escuelas de la teoría de la dependencia,³ todas su origen en la

2. V. I. Lenin, *Imperialism: The Higher Stage of Capitalism*, Nueva York, International Publishers, 1939.

3. Para tener una idea general de esta literatura, véase Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Boulder, Colo., Westview Press, 1981; James A. Caporaso, «Dependence,

obra del economista argentino Raúl Prebisch, que dirigió el Comité Económico de las Naciones Unidas para América Latina (ECLA), en los años cincuenta,⁴ y luego la Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD). Prebisch señaló que los términos de comercio para la «periferia» del mundo declinaban en relación con su «centro». Arguyó que el lento crecimiento de regiones del Tercer Mundo, como América latina, era resultado del orden económico global capitalista que las mantenía en un perpetuo estado de «desarrollo dependiente».⁵ La riqueza del Norte se hallaba, pues, ligada a la pobreza del Sur.⁶

De acuerdo con la teoría liberal clásica, la participación en un sistema abierto de comercio mundial debería maximizar las ventajas de todos, aunque un país venda café y otro ordenadores. Los países económicamente atrasados que entren con retraso en este sistema obtendrán, de hecho, ciertas ventajas en su desarrollo económico, puesto que podrán importar tecnología de los países que se desarrollaron antes, en vez de tener que crearla ellos mismos.⁷ La teoría de la de-

Dependency and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis», *International Organization*, 32 (1978), pp. 13-43; e, ídem, «Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies», *International Organization*, 34 (1980), pp. 605-628; y J. Samuel Valenzuela y Arturo Valenzuela, «Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment», *Comparative Politics*, 10 (julio de 1978), pp. 535-557.

4. Las conclusiones de esta comisión figuran, entre otras cosas, en *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo: Aspectos Básicos de la Estrategia del Desarrollo en América Latina*, Lima, Perú, ECLA, 14-23 de abril de 1969. La obra de Prebisch la ampliaron economistas como Osvaldo Sunkel y Celso Furtado, y en Estados Unidos la popularizó André Gunder Frank. Véase Osvaldo Sunkel, «Big Business and Dependencia», *Foreign Affairs*, 50 (abril de 1972), pp. 517-531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970; André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*; Nueva York, Monthly Review Press, 1969. Theotonio Dos Santos trata de los mismos temas en «The Structure of Dependency», *American Economic Review*, 40 (mayo de 1980), pp. 231-236.

5. Véase la descripción de Prebisch que hace Walt Rostow en *Theories of Economic Growth from David Hume to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 403-407.

6. Osvaldo Sunkel y Pedro Paz citados en Valenzuela y Valenzuela (1978), p. 544.

7. Thorsten Veblen señala originariamente este punto a propósito del desarrollo de Alemania en el siglo XIX, en su *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1942. Véase igual-

pendencia, en cambio, sostenía que un desarrollo tardío condenaba a un país al atraso perpetuo, pues los países avanzados controlaban los términos mundiales de comercio y, a través de sus empresas multinacionales, obligaban a los países del Tercer Mundo a lo que se llamó «desarrollo desequilibrado», es decir, a la exportación de materias primas y otros productos con bajo grado de procesamiento. El Norte desarrollado había copado el mercado mundial para bienes manufacturados refinados, como los automóviles y los aviones, dejando al Tercer Mundo para que fuera de «talladores de madera y acarreadores de agua».⁸ Muchos *dependentistas* ligaban el orden económico internacional a los regímenes autoritarios que habían llegado recientemente al poder en América latina, por reacción a la revolución cubana.⁹

La política que se derivaba de la teoría de la dependencia era decididamente aliberal. Los *dependentistas* más moderados trataban de dejar de lado las multinacionales occidentales y fomentar la industria local mediante altas tarifas aduaneras contra las importaciones, práctica conocida como sustitución de importaciones. La solución recomendada por los *dependentistas* más radicales consistía en tratar de mi-

mente Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass., Oxford University Press, 1962, p. 8.

8. Algunos teóricos posteriores de la dependencia, reconociendo que, de hecho, las industrias manufactureras iban en aumento en América latina, hicieron una distinción entre un sector «moderno», reducido y aislado, ligado a las compañías occidentales multinacionales, y un sector tradicional cuyas posibilidades de desarrollo aquél socavaba. Véase Tony Smith, «The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory», *World Politics*, 31:2 (julio de 1979), pp. 247-255, e *idem*, «Requiem or New Agenda for Third World Studies?», *World Politics*, 37 (julio de 1985), pp. 532-561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979; Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1979, y Cardoso, «Dependent Capitalist Development in Latin America», *New Left Review*, 74 (julio-agosto de 1972), pp. 83-95.

9. Aunque no todos. Por ejemplo, Fernando Cardoso admitía que «los empresarios, al parecer, se habían sentido atraídos por "el liberalismo democrático" como lo hicieron otros actores sociales, y que parecen existir elementos estructurales, derivados de la formación de una sociedad industrializada de masas, que conducen a la busca de un modelo social que valora mucho más la sociedad civil que el Estado», «Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case», en O'Donnell y Schmitter (1986b), p. 140.

nar el orden económico global promoviendo la revolución, la retirada del sistema comercial capitalista y la integración en el bloque soviético siguiendo el modelo de Cuba.¹⁰ Así, en los comienzos de los años setenta, cuando se empezaba a reconocer que las ideas marxistas eran una endeble base para sociedades reales, en lugares como China y la Unión Soviética, los intelectuales del Tercer Mundo y de las universidades americanas y europeas las reavivaban como fórmula para el futuro del mundo subdesarrollado.

Pero si bien la teoría de la dependencia colea entre intelectuales de izquierda, ha sido descartada como modelo teórico por un fenómeno importante que no puede explicar, o sea, el desarrollo económico del Sudeste asiático en el período de posguerra. El éxito económico asiático, aparte de los beneficios materiales que reportó a los países de Asia, ha tenido el saludable efecto de dejar inermes ideas autodestructoras, como la teoría de la dependencia, que estaban convirtiéndose

10. En Estados Unidos, la perspectiva de la dependencia llegó a servir de base para un considerable ataque calculado contra la teoría de la modernización y sus pretensiones de ser una ciencia social empírica. Según las propias palabras de un crítico, «las teorías dominantes al uso entre los científicos sociales norteamericanos distan mucho de ser universalmente válidas como sus defensores afirman; son muy características de ciertos intereses norteamericanos en América latina, y por eso se las puede definir con más exactitud como expresión de una ideología que como la base sólida de un conocimiento científico». La idea que el liberalismo, sea político o económico, del mundo desarrollado sería el punto final del desarrollo histórico, lo atacaron como una forma de «imperialismo cultural», que «superpone las preferencias culturales norteamericanas o, en general, occidentales, sobre otras sociedades...» Véase Susanne J. Bodenheimer, «The Ideology of Developmentalism: American Political Science Paradigm-Surrogate for Latin American Studies», *Berkeley Journal of Sociology*, 15, 1970, pp. 95-137; Dean C. Tipps, «Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective», *Comparative Studies of Society and History*, 15 (marzo de 1973), pp. 199-226. Una pequeña industria creció alrededor del esfuerzo para proyectar la teoría de la dependencia hacia el pasado, en una lectura altamente tendenciosa de la historia, según la cual el mundo del siglo XVI ya se veía como un «sistema mundial» capitalista, dividido en un «centro» y una «periferia» explotada. Eso se halla expuesto en los trabajos de Immanuel Wallerstein, hasta en *The Modern World System*, 3 vol., Nueva York, Academic Press, 1974 y 1980. En cuanto a los críticos, que no le son del todo desfavorables y analizan su lectura de los documentos históricos, véase Theda Skocpol «Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique», *American Journal of Sociology*, 82 (marzo de 1977), pp. 1075-1090; y Aristide Zolberg, «Origins of the Modern World System: A Missing Link», *World Politics*, 33 (enero de 1981), pp. 253-281.

en obstáculos para el crecimiento al impedir pensar claramente sobre las fuentes del desarrollo económico. Si, como afirmaba la teoría de la dependencia, el subdesarrollo del Tercer Mundo se debía a la participación de países menos desarrollados en el orden capitalista global, ¿cómo podía explicarse el fenomenal crecimiento económico ocurrido en países como Corea del Sur, Taiwan, Hong-Kong, Singapur, Malaysia y Tailandia? Después de la guerra, casi todos esos países habían esquivado la política de autarquía y de sustitución de importaciones, que predominaba en América latina, y en su lugar buscaron un crecimiento motivado por la exportación, atándose deliberadamente y con decisión a los mercados y capitales extranjeros a través de lazos con las empresas multinacionales.¹¹ No podía argüirse siquiera que estos países partieron con una ventaja injusta, porque estuvieran dotados de recursos naturales y de capital acumulado en el pasado; a diferencia de los países ricos en petróleo de Oriente Medio o de los ricos en minerales de América latina, entraron en la carrera sin otra cosa que el capital humano de su población.

La experiencia asiática de la posguerra demostró que los modernizadores tardíos se hallaban, de hecho, *aventajados* con respecto a países industriales más antiguos, exactamente como habían predicho las teorías liberales sobre el comercio. Los modernizadores tardíos de Asia, empezando por Japón, pudieron adquirir de Estados Unidos y Europa las tecnologías más recientes, y, sin la carga de una infraestructura vieja e ineficiente, lograron convertirse, en una o dos generaciones, en competitivos (muchos americanos dirían que demasiado competitivos) en alta tecnología. Esto resultó cierto no sólo para Asia en relación con Europa y América, sino también dentro de Asia; en ésta, países como Tailandia y Malaysia que empezaron su proceso de desarrollo después del Japón y de Corea del Sur, no han experimentado ninguna desventaja con respecto a los que partieron primero. Las empresas multinacionales occidentales se comportaron como los libros de texto señalaban que debían hacerlo: mientras «explotaban» la mano de obra barata en Asia, proporcionaban a cambio mercados, capital y tecnología y fueron vehículos para la difusión de la tecnología que en definitiva permitió que las economías locales sostuvieran

11. Este argumento se encuentra en Pyc (1985), p. 4.

su propio crecimiento. Tal vez ésta sea la razón de que un alto funcionario de Singapur señalara que las tres abominaciones que su país no toleraría serían «hippies, muchachos de cabello largo y críticos de las empresas multinacionales».¹²

El grado de crecimiento económico alcanzado por estos modernizadores tardíos era asombroso. Japón creció a una tasa anual del 9,8 % en los años sesenta y del 6 % en los setenta; los «cuatro tigres» (Hong-Kong, Taiwán, Singapur y Corea del Sur), crecieron a la tasa del 9,3 % en el mismo período, y la ASEAN en su conjunto creció a la tasa del 8 %.¹³ En Asia se podían hacer comparaciones directas de los resultados de los dos sistemas económicos alternativos. Taiwán y la República Popular China empezaron ambos su existencia separada en 1949, con aproximadamente los mismos niveles de vida; el PNB de Taiwán creció el 8,7 % anual, lo que llevó a un PNB per cápita de 7 500 dólares en 1989; la cifra comparable de la China era de aproximadamente 350 dólares, gran parte de la cual se debía a un decenio de reformas orientadas hacia el mercado. En 1960, Corea del Norte y Corea del Sur tenían aproximadamente los mismos niveles de PNB per cápita; en 1961, Corea del Sur abandonó su política de sustitución de importaciones y logró igualar los precios domésticos e internacionales; la economía surcoreana creció a una tasa del 8,4 % anual, lo que llevó a un PNB per cápita de 4 550 dólares, más de cuatro veces superior al de Corea del Norte.¹⁴

El éxito económico no se ha conseguido a costa de la justicia social en el interior. Se ha argüido que los salarios eran explotadoramente bajos en Asia y que los gobiernos habían seguido una política draconiana para suprimir la demanda de los consumidores y forzar a una tasa muy alta de ahorro. Pero la distribución de la renta comenzó rápidamente a igualarse, país tras país, cuando alcanzaron cierto nivel de prosperidad.¹⁵ Taiwán y Corea del Sur han disminuido fir-

12. Cita en *ibíd.*, p. 5.

13. *Ibíd.*

14. Cifras sacadas de «Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity», *Economist*, 316:7663 (14 de julio de 1990), pp. 19-22.

15. Uno de los medios para medir el crecimiento de una clase media extensa y educada es la lectura regular de la prensa, un acto que, según Hegel, sustituiría la oración cotidiana para las sociedades de clase media al final de la historia. En Taiwán y Corea la lectura de periódicos es tan extensa como en Estados Unidos. Pye (1990a), p. 9.

momento la desigualdad de la renta durante la última generación; en Taiwan el 20 % más rico ingresaba unas quince veces lo que el 20 % más pobre, en 1952; pero el múltiplo cayó a 4,2 veces en 1980.¹⁶ Si el crecimiento continúa a la tasa actual, no hay razón para pensar que el resto de los países de la ASEAN no conseguirá lo mismo en la próxima generación.

En un esfuerzo desesperado para salvar la teoría de la dependencia, algunos de sus partidarios sostenían que el éxito económico de las economías recientemente industrializadas de Asia se debía a la planificación y que dependía no del capitalismo sino de la política industrial seguida.¹⁷ Pero si bien la planificación económica tiene un papel mayor en Asia que en Estados Unidos, los sectores con más éxito dentro de las economías asiáticas han tendido a ser los que permiten un mayor grado de competencia en los mercados interiores y de integración en los mercados internacionales.¹⁸ La mayoría de los teóricos de izquierdas que citan a Asia como un ejemplo positivo de la intervención estatal en la economía, no podrían soportar el estilo semiautoritario de planificación de Asia, que exprime el trabajo e ignora las demandas de asistencia social. La forma de planificación preferida por la izquierda, con su intervención en favor de las víctimas del capitalismo, ha tenido históricamente resultados económicos mucho más ambiguos.

Lo que el milagro económico asiático de posguerra demuestra es que el capitalismo es un camino hacia el desarrollo económico potencialmente abierto a todos los países. Ningún país subdesarrollado del Tercer Mundo se encuentra

16. *Ibid.* En los primeros años de los ochenta, Taiwan tenía el más bajo «coeficiente Gini» (una medida del nivel de distribución de la renta) de todos los países en vía de desarrollo. Véase Gary S. Fields, «Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies», *Economic Journal*, 94 (marzo de 1984), pp. 74-83.

17. Sobre otros intentos de defender la teoría de la «dependencia», basándose en datos de Asia, véase Peter Evans, «Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists», y Bruce Cumings, «The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences», ambos en Frederic C. Deyo, comp., *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1989, pp. 45-83, 203-226.

18. Acerca del carácter competitivo de los sectores industriales de éxito en Japón, véase Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations*, Nueva York, Free Press, 1990, pp. 117-122.

en desventaja sólo porque empezó su proceso de crecimiento más tarde que Europa, ni las potencias industriales pueden bloquear al desarrollo de un recién llegado, si éste adopta las normas del liberalismo económico.

Pero si el «sistema mundial» capitalista no es un obstáculo al desarrollo económico del Tercer Mundo, ¿por qué no han crecido tan rápidamente otras economías de fuera de Asia y orientadas hacia el mercado? Pues el fenómeno del estancamiento económico de América latina y otras partes del mundo es tan real como el éxito económico de Asia, estancamiento que, por cierto, dio lugar a la formulación de la teoría de la dependencia. Si rehusamos las explicaciones neomarxistas, como la teoría de la dependencia, hay dos amplias categorías de respuestas posibles.

La primera es una explicación cultural, o sea, que los hábitos, costumbres, religiones y estructuras sociales de los pueblos de regiones como América latina obstruyen, de alguna manera, al logro de altos niveles de crecimiento económico, mientras que no lo hacen los de Asia o Europa.¹⁹ El argumento cultural es serio y volveremos a ocuparnos de él en la cuarta parte de este libro, pues si en ciertas sociedades hay importantes obstáculos culturales para que el mercado funcione, entonces la universalidad del capitalismo como camino hacia la modernización económica queda en entredicho.

La segunda explicación es política; según ella, el capitalismo no ha funcionado nunca en América latina y otras partes del Tercer Mundo porque nunca se ha puesto seriamente a prueba. Es decir, que la mayoría de las economías latinoamericanas ostensiblemente «capitalistas» están gravemente afectadas por la tradición mercantilista local y por los sectores estatales establecidos en nombre de la justicia económica y que penetran en todas partes. Este argumento tiene mucha fuerza, y como la política puede cambiarse más fácilmente que la cultura, conviene que lo exploremos primero.

Mientras que América del Norte heredó la filosofía, las tradiciones y la cultura de la Inglaterra liberal que había surgido de la «gloriosa revolución» del siglo xvii, América latina heredó muchas de las instituciones feudales de los siglos xvii y xviii de España y Portugal. Entre ellas estaba la pode-

19. Lawrence Harrison da estas razones en *Underdevelopment is a State of Mind: The Latin American Case*, Nueva York, Madison Books, 1985.

rosa tendencia de las coronas de estos países a controlar la actividad económica para su mayor gloria, práctica conocida con el nombre de mercantilismo. Según un especialista, «desde los tiempos coloniales hasta ahora el gobierno [brasileño] nunca ha estado tan apartado de la esfera económica como lo estuvo en la Europa posmercantilista... La corona era el protector económico supremo, y todas las actividades comerciales y productivas dependían de licencias especiales, concesiones de monopolio y privilegios comerciales». 20 Fue práctica común en América latina emplear el poder del Estado para favorecer los intereses económicos de las clases altas, que en esto imitaban a las ociosas y terratenientes clases altas europeas más bien que a las más emprendedoras clases medias que habían aparecido en Inglaterra y Francia después de la conquista española de América latina. Estas élites estaban protegidas de la competencia internacional mediante la política de sustitución de importaciones adoptada por muchos gobiernos latinoamericanos de los años treinta a los sesenta. La sustitución de importaciones limitaba a los productores locales a reducidos mercados domésticos donde no podían desarrollarse potenciales economías de escala; el costo de producir un automóvil en Brasil, Argentina o México, por ejemplo, era del 60 al 150 % más alto que en Estados Unidos. 21

La larga predisposición histórica al mercantilismo se combinó, en el siglo xx, con el deseo de las fuerzas progresivas de América latina de emplear el Estado como instrumento de redistribución de riqueza de los ricos a los pobres, en interés de la «justicia económica». 22 Esto adoptó diversas

20. Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, tercera edición, Nueva York, Praeger, 1989, pp. 238-239.

21. Cifra citada en un estudio de Baranson que figura en Werner Baer, «Import Substitution And Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations», *Latin America Research Review*, 7:1 (primavera de 1972), pp. 95-122. Numerosos países de Europa y Asia, que habían superado el subdesarrollo, protegieron sus incipientes industrias, pero no se ve claramente que eso fuera el inicio de su rápido crecimiento económico. En todo caso, la sustitución de las importaciones fue particularmente indiscriminada en América latina, y se prolongó largo tiempo después de que fuera necesaria para proteger sus nuevas industrias.

22. A este respecto, véase Albert O. Hirschman, «The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for its Economic Determinants», en David Collier, comp., *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979, p. 85.

formas, entre ellas la legislación del trabajo de países como Argentina, Brasil y Chile, en los años treinta y cuarenta, que desalentó el desarrollo de industrias de trabajo intensivo, las mismas que han sido cruciales en el crecimiento económico de Asia. La derecha y la izquierda convergieron, así, en su creencia en la necesidad de una extensa intervención del gobierno en los asuntos económicos. El resultado de esta convergencia es que muchas economías latinoamericanas están dominadas por ineficientes e hinchados sectores públicos que o bien tratan de administrar directamente la actividad económica o la recargan con el tremendo costo de las reglamentaciones. En Brasil, el Estado no sólo administra los servicios de correos y las comunicaciones, sino que fabrica acero, extrae hierro y potasa, busca petróleo, dirige bancos comerciales y de inversión, genera electricidad y construye aviones. Estas empresas del sector público no pueden quebrar y usan el empleo como una forma de «amiguismo» político. Los precios, en toda la economía brasileña, y en especial en el sector público, se fijan menos por el mercado que por negociaciones políticas con poderosos sindicatos.²³

Tomemos el caso de Perú. Hernando de Soto, en su libro *El otro camino*, explica cómo su instituto, en Lima, trató de establecer una fábrica ficticia, siguiendo las normas legales fijadas por el gobierno peruano. Pasar por los once trámites burocráticos requeridos llevó 289 días y tuvo un coste total de 1 231 dólares en honorarios pagados y sueldos perdidos (incluyendo dos «propinas»), o sea, treinta y dos veces el valor del salario mínimo mensual.²⁴ Según De Soto, las barreras reglamentarias a la formación de nuevas empresas constituyen un obstáculo importantísimo al espíritu de empresa peruano, particularmente para las personas pobres, y explican la proliferación de una enorme economía «informal» (es decir, ilegal o extralegal) de personas que no quieren o no pueden someterse a las reglas impuestas por el Estado. Las principales economías latinoamericanas tienen amplios sectores «informales» que producen de un cuarto a un tercio del PNB total. Ni que decir tiene que el obligar a la actividad económica a tomar caminos ilegales no conduce a una gran eficiencia económica. Con palabras del novelista Mario Var-

23. Acerca del sector público, véase Baer (1989), pp. 238-273.

24. Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, Nueva York, Harper and Row, 1989, p. 134.

gas Llosa: «Uno de los mitos sobre América latina que más circulan es que su atraso es resultado de una errónea filosofía de liberalismo económico...» De hecho, agrega Vargas Llosa, este liberalismo nunca ha existido; lo que ha existido, en su lugar, es una forma de mercantilismo, o sea, «un Estado burocratizado y pletórico de leyes que considera la redistribución de la riqueza nacional más importante que la producción de riqueza», con la redistribución adoptando la forma de «concesión de monopolios o de posiciones de favor para una pequeña élite que depende del Estado y de la cual el Estado a su vez depende».²⁵

Los casos de desastrosas intervenciones estatales en asuntos económicos son legión en América latina. El más notorio es el de Argentina, que en 1913 tenía un ingreso per cápita comparable al de Suiza, dos veces mayor que el de Italia y la mitad del de Canadá. Hoy, las cifras respectivas son un sexto de Suiza, un tercio de Italia y un quinto del Canadá. El largo declinar de Argentina del desarrollo al subdesarrollo puede relacionarse directamente con la adopción de una política de sustitución de importaciones en respuesta a la crisis económica mundial de los años treinta. Esa política se reforzó e institucionalizó en los años cincuenta por el gobierno de Juan Domingo Perón, que empleó el poder del Estado, también, para redistribuir riqueza a la clase obrera como medio de cimentar su base popular de poder personal. La capacidad de los dirigentes políticos para rechazar tercaamente los imperativos de la realidad económica tal vez no se ven en ninguna parte tan claros como en una carta que Perón dirigió en 1953 a Carlos Ibáñez, presidente de Chile, en la cual le aconsejaba: «Dé al pueblo, especialmente a los trabajadores, todo lo que pueda. Cuando le parezca que ya les ha dado demasiado, deles más. Ya verá los resultados. Todos tratarán de asustarlo a usted con el fantasma del hundimiento económico. Pero todo eso es una mentira. No hay nada más elástico que la economía, a la que todos temen tanto porque nadie la comprende.»²⁶

Es justo señalar que los tecnócratas argentinos, ahora, comprenden la naturaleza de la economía de su país mejor que Perón. Argentina se enfrenta hoy al abrumador problema de deshacerse de la herencia económica de este practi-

25. En el prólogo de *ibíd.*, p. xiv.

26. Citado en Hirschman (1979), p. 65.

cante de la intervención estatal, tarea que, irónicamente, ha correspondido a uno de los partidarios de Perón, el presidente Carlos Menem.

México, en el mandato del presidente Carlos Salinas de Gortari, ha aplicado una amplia serie de reformas económicas liberalizadoras de largo alcance, que incluyen la reducción de los impuestos y de los déficit presupuestarios, la privatización (como la venta, entre 1982 y 1991, de 875 de las 1 155 empresas propiedad del Estado), la represión de la evasión fiscal y de otras formas de corrupción por parte de empresas, burócratas y sindicatos, y la apertura de conversaciones con Estados Unidos sobre un acuerdo de libre comercio. El resultado, a finales de los ochenta, fueron tres años de un crecimiento del 3 al 4 % del PNB y una tasa de inflación de menos del 20 %, porcentaje muy bajo teniendo en cuenta los niveles regionales.²⁷

El socialismo, pues, no ofrece más atractivo como modelo económico para los países en desarrollo que para las sociedades industriales avanzadas. Hace treinta o cuarenta años, la alternativa socialista parecía mucho más plausible. Los dirigentes del Tercer Mundo, si eran bastante honestos para admitir el enorme coste humano de la modernización al estilo soviético y chino, podían argüir que los justificaba el objetivo de la industrialización. Sus sociedades eran ignorantes, violentas, atrasadas y estaban abrumadas por la pobreza. Afirmaban que la modernización económica en condiciones capitalistas no fue tampoco un proceso libre de costes, y, en todo caso, sus sociedades no podían esperar los decenios que llevó a Europa y América culminar ese proceso.

Hoy, esta argumentación resulta cada vez más insostenible. Los países asiáticos recientemente industrializados, repitiendo la experiencia alemana y japonesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX, han demostrado que el liberalismo económico permite a los modernizadores tardíos alcanzar y hasta avanzar a los países ya industrializados y que esto puede conseguirse en el lapso de una o dos generaciones. Y aunque no se trata de un proceso sin costes, el tipo de privaciones y sufrimientos experimentados por la clase obrera en países como Japón, Corea del Sur, Taiwan y

27. Véase Sylvia Nasar, «Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth», *New York Times* (8 de julio de 1990), pp. A1, D3.

Hong-Kong parece positivamente benigno comparados con el terror social al por mayor desencadenado en la Unión Soviética y China.

La reciente experiencia de la Unión Soviética, China y los países del Este de Europa al convertir las economías de mando en sistemas de mercado sugiere una nueva categoría de consideraciones que deberían disuadir a las naciones en desarrollo de elegir el camino socialista para ello. Imaginemos a un jefe guerrillero en la selva peruana o en una ciudad negra sudafricana, planeando una revolución marxista-leninista o maofista contra el gobierno de su país. Como en 1917 o en 1949, habrá de prever la necesidad de tomar el poder y de emplear la maquinaria coactiva del Estado para romper el viejo orden social y crear nuevas instituciones económicas centralizadas. Pero, además, habrá de prever ahora (de nuevo, suponiendo que sea un jefe guerrillero intelectualmente honrado) que los frutos de esta primera revolución serán necesariamente limitados y que puede, acaso, esperar que en una generación el país alcanzará el nivel económico de Alemania del Este en los años sesenta o setenta. Esto no sería un éxito desdeñable, pero habrá de prever, además, quedarse estancado a ese nivel durante mucho tiempo. Y si ese jefe guerrillero aspira a avanzar más allá del nivel de desarrollo de Alemania del Este, con todos sus demoralizadores costes sociales y ecológicos, habrá de prever, también, una segunda revolución, que destruya a su turno el mecanismo socialista de planificación centralizada y restaure las instituciones capitalistas. Pero esto no será tampoco tarea fácil, pues para entonces la sociedad habrá adquirido un sistema de precios totalmente irracional, los administradores habrán perdido el contacto con las prácticas más modernas del mundo exterior y la clase obrera habrá perdido la ética del trabajo que poseyera antes. A la luz de esos problemas, cada uno de los cuales puede preverse por adelantado, parecería mucho más fácil ser un guerrillero partidario del mercado libre e ir directamente hacia esa segunda revolución sin pasar por la etapa socialista. Es decir, romper las viejas estructuras estatales de reglamentos y burocracia, minar la riqueza, privilegios y posiciones de las viejas clases sociales forzándolas a participar en la competencia internacional, y liberar las energías creadoras de la sociedad civil.

La lógica de una ciencia natural moderna progresista predispone las sociedades humanas hacia el capitalismo sólo

en la medida en que el hombre pueda ver claramente su propio interés económico. El mercantilismo, la teoría de la dependencia y muchos otros espejismos intelectuales han impedido que se alcance esta claridad de visión. Pero las experiencias de Asia y Europa del Este nos proporcionan hoy pruebas empíricas importantes con referencia a las cuales se pueden medir los resultados de los sistemas económicos en competencia.

Nuestro mecanismo puede ahora explicar la creación de una cultura universal de consumo basada en principios económicos liberales, para el Tercer Mundo igual que para el Primero y el Segundo. El mundo económico enormemente productivo y dinámico creado por la tecnología avanzada y la organización racional del trabajo posee un enorme poder homogeneizador. Es capaz de enlazar físicamente distintas sociedades del mundo unas con otras por medio de la creación de mercados globales, y de crear aspiraciones y prácticas económicas paralelas en las sociedades más diversas. La fuerza de atracción de este mundo fomenta una *predisposición* muy fuerte en todas las sociedades humanas a participar en él, pero el éxito en esta participación exige la adopción de los principios del liberalismo económico. Esto constituye la victoria definitiva del video.

10. EN LA TIERRA DE LA EDUCACIÓN

Así llegué a vosotros, ¡oh hombres de hoy!, y a la tierra de la educación... Pero, ¿qué me sucedió? Pese a toda mi ansiedad, tuve que reírme. Nunca mis ojos habían visto algo tan moteado y abigarrado. Reí y reí, mientras mis pies todavía temblaban y también temblaba mi corazón. «No hay duda que ésta es la patria de todos los botes de pintura», me dije...

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*¹

Llegamos ahora a la parte más difícil de nuestra argumentación. ¿Conduce el mecanismo de la ciencia natural moderna a la democracia liberal? Si la lógica de la industrialización avanzada, determinada por la ciencia natural moderna, crea una fuerte predisposición en favor del capitalismo y de la economía de mercado, ¿produce también el gobierno libre y la participación democrática? En un artículo que ha hecho época, el sociólogo Seymour Martin Lipset demostró en 1959 que había un grado extremadamente alto de correlación empírica entre la democracia estable, por un lado, y el nivel de desarrollo económico de un país, por el otro, así como con otros índices relacionados con el desarrollo económico, tales como la urbanización, la educación y demás.² ¿Existe una conexión necesaria entre la industrialización avanzada y el liberalismo político que explique este alto grado de correlación? ¿O bien es posible que el liberalismo po-

1. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, Nueva York: Viking, 1954, p. 231.

2. Seymour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy», *American Political Science Review*, 53 (1959), pp. 69-105. Véase también el capítulo «Economic Development and Democracy», en S. M. Lipset, *Political Man: Where, How and Why Democracy Works in the Modern World*, Nueva York, Doubleday, 1960, pp. 45-76; Phillips Cutright, «National Political Development: Its Measurements and Social Correlate», *American Sociology Review*, 28 (1963), pp. 253-264; y Deane E. Neubauer, «Some Conditions of Democracy», *American Political Science Review*, 61 (1967), pp. 1002-1009.

ciudades por la sequía y la pobreza.⁹ Utilizaron la captura del poder del Estado para subir, social y económicamente, en especial a través del empleo en el sector público. Entre 1948 y 1988 pasaron por una espectacular transformación, que los condujo a formar una sociedad urbana, educada y cada vez más de trabajadores de cuello blanco y de empresarios.¹⁰ Con la educación llegó el contacto con las normas políticas y las tendencias del mundo exterior, del cual no podían aislarse. La liberalización de la sociedad sudafricana había comenzado a finales de los setenta, con la legalización de nuevo del sindicalismo negro y la suavización de las leyes de censura. Cuando F. W. De Klerk tanteó, en febrero de 1990, al Congreso Nacional Africano, el gobierno seguía simplemente, en muchos aspectos, la opinión de su electorado blanco, ahora apenas diferente en educación y en ocupaciones de su homólogo de Europa y América.

La Unión Soviética ha pasado también por una transformación social comparable, aunque a un ritmo más lento que la de los países asiáticos. Ha cambiado de una sociedad rural a una sociedad urbana, con crecientes niveles de educación de masas y especializada.¹¹ Estos cambios sociológicos, que tenían lugar en las profundidades sociales mientras se libraba la guerra fría en Berlín y Cuba, constituyeron condiciones que alentaron, más tarde, los pasos que se dieron hacia la democratización.

Mirando alrededor nuestro, no podemos dejar de ver la

9. Según una fuente, una quinta parte de la población afrikaner podía clasificarse como «blancos pobres», definidos como dependientes hasta el punto que, sea por causas morales, económicas o físicas, son incapaces de encontrar medios de vida apropiados, sin la ayuda de terceros. Devenport (1987), p. 319.

10. En 1936, un 41 % de la población afrikaner era rural; esta cifra se redujo hasta el 8 % en 1977, mientras el 27 % se componía de obreros; los empleados, gerentes y profesionales habían alcanzado el 65 %. Estas cifras las proporcionan Hermann Giliomec y Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation Building*, Johannesburgo, Oxford University Press, 1990, p. 120.

11. Al principio de los años sesenta, Peter Wilcs señaló que la Unión Soviética empezaba a educar su élite tecnocrática según criterios funcionales más que ideológicos, y que eso acabaría por hacerle entender la irracionalidad de otros aspectos de su sistema económico. Véase *The Political Economy of Communism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 329. Moshe Lewin dio mucha importancia a la urbanización y a la educación como base para la *perestroika*. Véase *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1987.

fuerde correlación general entre la modernización socioeconómica que avanza y el surgimiento de nuevas democracias. Tradicionalmente, las regiones económicamente más avanzadas, Europa occidental y Norteamérica, han albergado también a las democracias liberales más antiguas y estables. Europa meridional ha seguido de cerca y alcanzó la democracia estable en los años setenta. Dentro del Sur de Europa, Portugal tuvo la transición más agitada hacia la democracia, a mitad de los setenta, porque se inició sobre una base socioeconómica más baja; una gran parte de la movilización social hubo de tener lugar no antes, sino después de la desaparición del viejo régimen. Detrás de Europa, económicamente, viene Asia, cuyas naciones se han democratizado (o están en vías de democratizarse) en proporción estricta con su grado de desarrollo. De los Estados que fueron comunistas de Europa del Este, los económicamente más avanzados —Alemania oriental, Hungría y Checoslovaquia, seguida por Polonia—, también tuvieron la transición más rápida a la democracia, mientras que los menos desarrollados —Bulgaria, Rumania, Serbia y Albania—, eligieron a comunistas reformadores en 1990-1991. La Unión Soviética está a un nivel de desarrollo comparable aproximadamente al de los Estados principales de América latina, como Argentina, Brasil, Chile y México, y como ellos no ha conseguido todavía un orden democrático plenamente estable. África, la región del mundo menos desarrollada, posee sólo un puñado de democracias recientes, de incierta estabilidad.¹²

La única anomalía regional, al parecer, es Oriente Medio, que no posee democracias estables y sin embargo contiene cierto número de Estados con ingresos per cápita a nivel europeo o asiático. Pero esto se explica fácilmente por el petróleo: los ingresos del petróleo han permitido a Estados como Arabia Saudí, Iraq, Irán y los Emiratos adquirir las apariencias de la modernidad —automóviles, videos, aviones Mirage y demás—, sin que sus sociedades hayan pasado por las transformaciones sociales que acompañan a la riqueza cuando ésta se genera por el trabajo de la población.

Para explicar por qué la industrialización produce democracia liberal, se han presentado tres tipos de interpretacio-

12. Como se mencionó en la parte primera, varios países africanos, entre otros Botswana y Namibia, se volvieron democráticos en los ochenta, y muchos otros celebrarán elecciones en los noventa.

nes. Cada uno falla en ciertos aspectos. La primera es una interpretación funcional, según la cual sólo la democracia es capaz de mediar en la compleja red de intereses opuestos que una economía moderna crea. Este punto de vista fue sostenido sobre todo por Talcott Parsons, que creía que la democracia era un «universal de la evolución» de todas las sociedades: «El argumento fundamental para considerar la asociación democrática un universal... es que, cuanto más extensa y compleja se vuelve una sociedad, tanto más importante es una organización política eficaz, no sólo por sus funciones administrativas, sino también, cosa importante, por su apoyo de un orden jurídico universalista... Ninguna forma institucional básicamente diferente de la asociación democrática puede... mediar un consenso en el ejercicio [del poder y la autoridad] por personas y grupos particulares, y en la formación de decisiones políticas particulares que obliguen.»¹³

Formulando de otro modo el argumento de Parsons, puede decirse que las democracias están mejor equipadas para tratar con los grupos de interés en rápida proliferación que crea el proceso de industrialización. Consideremos los actores sociales completamente nuevos que surgen en el curso de la industrialización: una clase obrera crecientemente diferenciada en especialidades industriales y artesanales; nuevas capas de personal administrativo y ejecutivo cuyos intereses no coinciden necesariamente con los de la alta administración; funcionarios gubernamentales a nivel local, regional y nacional, y oleadas de inmigrantes extranjeros, legales e ilegales, que tratan de aprovechar los mercados de trabajo abiertos en los países desarrollados. La democracia, según esta interpretación, es más funcional, en un paisaje social así, porque es más adaptable. El establecimiento de criterios universales y abiertos para la participación en el sistema político permite a nuevos grupos sociales y de interés expresarse y unirse al consenso político general. Las dictaduras pueden adaptarse también al cambio, y en ciertos casos pueden actuar más rápidamente que las democracias, como lo hicieron los oligarcas que gobernaron el Japón Meiji después de 1868. Pero en la historia abundan muchos otros casos de élites gobernantes sin contacto con los cambios sociales que tenían lugar ante sus ojos debido al desarrollo económico, como los *junkers* prusianos o la élite terrateniente argentina.

13. Parsons (1964), pp. 355-356.

La democracia, según esta interpretación, es más funcional que la dictadura porque muchos de los conflictos que surgen entre esos grupos sociales emergentes han de arbitrarse ya sea por el sistema judicial, ya, en última instancia, por el sistema político.¹⁴ El mercado por sí solo no puede determinar el nivel adecuado y la localización de las inversiones públicas en infraestructura o las reglas para la solución de los conflictos de trabajo, o el grado de reglamentación de los transportes aéreos y por carretera, o las medidas de higiene y seguridad en el trabajo. Cada una de estas cuestiones está «cargada» de costo, en cierta medida, y ha de referirse al sistema político. Y si este sistema ha de arbitrar entre esos intereses contrapuestos con equidad y de modo que reciba el consenso de los principales actores económicos, debe ser democrático. Una dictadura puede resolver esos conflictos en nombre de la eficiencia económica, pero el funcionamiento regular de una economía moderna depende de la voluntad de sus numerosos componentes sociales interdependientes de actuar juntos. Si no creen en la legitimidad del árbitro, si no hay *confianza* en el sistema, no habrá colaboración activa y entusiasta del tipo que se necesita para que el sistema en su conjunto funcione sin altibajos.¹⁵

14. Una variante de la argumentación funcional es que la democracia es necesaria para asegurar el correcto funcionamiento del mercado. Así, los regímenes autoritarios que supervisan la economía de mercado se contentan rara vez con dejar que siga su marcha por sí sola y están siempre tentados de usar la autoridad del Estado para intervenir en ella, en interés del crecimiento, de la justicia, del poder nacional o de una infinidad de otras metas políticas. Se puede argumentar que la existencia de un «mercado» político es lo único capaz de impedir la indebida interferencia del Estado en la economía, al proporcionar información y resistencia a insensatas o desaconsejables medidas gubernamentales. Es lo que expuso Vargas Llosa en De Soto (1989), pp. xviii-xix.

15. De algún modo, algo semejante ocurrió en la Unión Soviética de los años sesenta y setenta, cuando el partido dejó de ser, hasta cierto punto, el dirigente que decretaba el curso del desarrollo económico desde arriba para pasar a actuar como adjudicante, como mediador entre los intereses de diferentes sectores, ministerios y empresas. El partido podía dictar, por motivos ideológicos, que la agricultura fuera colectivizada y que los ministerios actuaran según un plan central; pero la ideología ofrece escaso asesoramiento para resolver, por ejemplo, un conflicto entre dos ramas de la industria química en cuanto a recursos a invertir. Decir que el Partido-Estado soviético jugaba este papel de mediador entre intereses institucionales no significa que existiera una verdadera democracia o que no «mandara» con mano de hierro en otras áreas de la sociedad.

Un ejemplo de la manera con que la democracia puede considerarse más funcional para los países desarrollados es respecto a un problema central de nuestro tiempo, el del medio ambiente. Entre los productos más destacados de la industrialización avanzada está un nivel importante de contaminación y de daño ecológico. Constituye lo que los economistas llaman «externalidades», es decir, costes impuestos a terceras partes que no afectan directamente a las empresas que causan el daño. A pesar de diversas teorías que achacan el daño ecológico bien al capitalismo, bien al socialismo, la experiencia ha mostrado que ninguno de los dos sistemas es especialmente bueno para el medio ambiente. Tanto las empresas privadas como las empresas socialistas o ministerios se preocupan por el crecimiento o la producción y procuran no pagar, si pueden, las «externalidades».¹⁶ Pero como el pueblo desea no sólo el crecimiento económico, sino también un medio ambiente sano para él y sus hijos, se convierte en función del Estado encontrar un equitativo arbitraje entre las dos aspiraciones y distribuir el coste de la protección ecológica de modo que ningún sector deba cargar indebidamente con todo él.

A este respecto, la política de medio ambiente realmente horripilante del mundo comunista sugiere que lo que es más eficaz para proteger el medio ambiente no es el socialismo ni el capitalismo, sino la democracia. En su conjunto, los sistemas políticos democráticos han reaccionado mucho más rápidamente que las dictaduras ante el aumento de la conciencia ecológica en los años sesenta y setenta. Pues sin un sistema político que permita a las comunidades locales protestar por la instalación en su territorio de una fábrica química muy tóxica, sin libertad para organizaciones de vigilancia que comprueben la conducta de empresas y compañías, sin una dirección política nacional bastante sensibilizada para estar dispuesta a dedicar recursos importantes a

16. Sobre las opiniones según las cuales el capitalismo es responsable de los daños ambientales, véase Marshall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1972. Para tener una visión de conjunto de los problemas ambientales en la Unión Soviética y la Europa del Este, véase Joan Debarleben, *The environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experiences*, Boulder, Colo., Westview Press, 1985, y B. Komarov, *The Destruction of Nature in the USSR*, Londres, M. E. Sharpe, 1980.

la protección del medio ambiente, cualquier nación puede acabar con desastres como el de Chernobil o la desecación del mar de Aral, o la tasa de mortalidad infantil de Krakov, que es cuatro veces el ya de por sí alto promedio polaco, o un 70 % de abortos naturales como en Bohemia occidental.¹⁷ Las democracias permiten la participación, y por tanto la presión, y sin presión los gobiernos siempre tenderán a favorecer a las grandes empresas que contribuyen de modo importante a la riqueza nacional, con preferencia a los intereses a largo plazo de grupos dispersos de ciudadanos particulares.

Un segundo tipo de argumento para explicar por qué el desarrollo económico debe producir la democracia tiene relación con la tendencia de las dictaduras o los gobiernos de partido único a degenerar con el tiempo, y a degenerar más rápidamente cuando se han de enfrentar a la tarea de gobernar una sociedad de tecnología avanzada. Los regímenes revolucionarios pueden gobernar con eficiencia durante sus primeros años, debido a lo que Max Weber llamó autoridad carismática. Pero una vez los fundadores del régimen han muerto, no hay garantías de que sus sucesores gozarán de un grado similar de autoridad, y ni siquiera de que tendrán la mínima competencia para gobernar el país. Las dictaduras de larga duración pueden producir grotescos excesos de personalismo, como ocurrió con el que fuera dictador de Rumania Nicolae Ceaucescu, que poseía una lámpara araña de 40 000 vatios, construida en un momento en que el Estado imponía apagones en todo el país. Las luchas por el poder entre quienes siguen a los fundadores del régimen suelen ser autodestructoras; los que aspiran al poder consiguen neutralizarse unos a otros, pero no gobernar el país con eficiencia. La alternativa a las incesantes luchas por el poder y a la dictadura arbitraria estriba en procedimientos cada vez más institucionalizados y rutinarios para seleccionar a los dirigentes y cambiar de política. Si estos procedimientos para cambiar los dirigentes existen, los autores de políticas erróneas pueden sustituirse sin destruir con ello el sistema entero.¹⁸

17. Véase «Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight», *Washington Post* (30 de marzo de 1990), p. A1; «Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is "Ecologically Devastated"», *Christian Science Monitor* (21 de junio de 1990), p. 5.

18. En la misma línea, véase Richard Lowenthal, «The Ruling Party in a Mature Society», en *Field* (1976), p. 107.

Hay una versión de esta tesis que se aplica a la transición del autoritarismo de derechas a la democracia. La democracia se establece como resultado de un pacto o compromiso entre grupos de élite —el ejército, los tecnócratas, la burguesía industrial— que, agotados, frustrados o neutralizados unos por otros, aceptan, como única salida posible, pactos para compartir el poder.¹⁹ Tanto con la versión autoritaria de derechas como con la comunista de izquierdas de este argumento, la democracia no surge porque se la desee, sino como un derivado de la lucha entre élites.

El tipo de argumento más poderoso que relaciona el desarrollo económico con la democracia liberal consiste en afirmar que la industrialización con éxito produce sociedades de clase media, y que las sociedades de clase media exigen participación política e igualdad de derechos. A pesar de las disparidades en la distribución de la renta que frecuentemente surgen en las primeras etapas de la industrialización, el desarrollo económico tiende, en última instancia, a fomentar una amplia igualdad de condición social porque crea una enorme demanda para una fuerza de trabajo numerosa y formada. Y esta amplia igualdad predispone a la gente a oponerse a sistemas políticos que no la respetan o no permiten a la gente participar con igualdad en la política.

Las sociedades de clase media surgen como resultado de la educación universal. La relación entre educación y democracia liberal se ha señalado con frecuencia, y parece ser de importancia decisiva.²⁰ Las sociedades industriales requieren abundancia de obreros especializados, de administradores, técnicos e intelectuales; de ahí que ni siquiera los Estados más dictatoriales, si desean ser económicamente avanzados, puedan eludir la necesidad, a la vez, de una educación de masas y de un acceso abierto a la educación superior y especializada. Esas sociedades de clase media no pueden existir sin un numeroso y especializado personal docente. En el mundo desarrollado, la posición social está determinada en

19. Este punto de vista aparece en la mayoría de los análisis contenidos en artículos de O'Donnell, Schmitter y Przeworski que figuran en los volúmenes de *Transitions from Authoritarian Rule*, O'Donnell y Schmitter, comps., 1986a, 1986b, 1986c, 1986d.

20. Sin embargo, la mayor parte de esta literatura explica cómo la educación califica a la gente para la democracia y ayuda a consolidarla, pero no por qué la educación debería predisponer a la gente en favor de la democracia. Véase, por ejemplo, Bryce (1931), pp. 70-79.

gran medida por el grado de educación conseguido.²¹ Las diferencias de clase que existen en los Estados Unidos de hoy, por ejemplo, se deben primordialmente a diferencias en la formación, pues hay pocos obstáculos a la movilidad social de una persona con la formación adecuada. La desigualdad se desliza en el sistema como resultado de un acceso desigual a la educación; la falta de formación es una condena segura a ser ciudadano de segunda.

El efecto de la formación en las actitudes políticas es complicado, pero hay motivos para pensar que, cuando menos, crea las condiciones para la sociedad democrática. El objetivo que se fija la formación moderna es el de «liberar» a la gente de prejuicios y de formas tradicionales de autoridad. Se dice que las personas que han tenido una buena formación no obedecen ciegamente a la autoridad, sino que aprenden a pensar por sí mismas. Incluso si esto no ocurre en masa, se puede enseñar a la gente a ver más claramente su propio interés y a verlo a largo plazo. La enseñanza hace también que la gente exija más de sí misma y para sí misma; en otras palabras, que adquiera cierto sentido de la dignidad y que desee que sus conciudadanos y el Estado la respeten. En una sociedad agraria tradicional, es posible que un propietario local de tierras (o un comisario comunista, si se tercia) reclute a campesinos para matar a otros campesinos y los despoje de sus tierras. Lo hacen no porque sea en interés suyo, sino porque están acostumbrados a obedecer a la autoridad. En cambio, es posible reclutar a profesionales urbanos de países desarrollados para una serie de causas extravagantes, como dietas líquidas o carreras de maratón, pero no suelen ser voluntarios para ejércitos particulares o para escuadrones de la muerte simplemente porque alguien uniformado se lo diga.

Una variante de este argumento sostiene que la élite científico-técnica necesaria para dirigir una economía industrial moderna pedirá a fin de cuentas una mayor liberalización política, porque la investigación científica sólo puede llevarse a cabo en una atmósfera de libertad y de intercambio

21. Es evidente que en los países desarrollados se encuentran poseedores de doctorados subempleados que ganan menos que promotores inmobiliarios que no tienen más que una educación secundaria, pero en general existe una estrecha correlación entre ingresos y formación.

abierto de ideas. Vimos antes cómo el surgimiento de una amplia élite tecnocrática en la URSS y China creó una opinión favorable a los mercados y a la liberalización económica, porque estaban más de acuerdo con los criterios de la racionalidad económica. Aquí, el argumento se extiende al terreno político y afirma que el progreso científico depende no sólo de la libertad para la investigación científica, sino también de una sociedad y un sistema político que sean, en su conjunto, abiertos al debate libre y a la participación.²²

Éstos son los argumentos que se pueden formular para relacionar los altos niveles de desarrollo económico con la democracia liberal. La existencia de una conexión *empírica* es innegable. Pero ninguna de esas teorías es, en fin de cuentas, adecuada para establecer la necesaria conexión causal.

El argumento de Talcott Parsons según el cual la democracia es el sistema más capaz de resolver, en una sociedad compleja, los conflictos en base al consenso, es acertado sólo hasta cierto punto. El universalismo y formalismo que caracterizan el Estado de derecho en las democracias liberales proporciona un campo de juego adecuado en el cual se puede competir, formar coaliciones y, finalmente, llegar a compromisos. Pero no es necesariamente seguro que la democracia liberal sea el sistema más apropiado, *per se*, para resolver los conflictos sociales. La capacidad de una democracia para resolver pacíficamente los conflictos es mayor cuando éstos surgen entre los llamados «grupos de interés», que comparten un consenso preexistente y más amplio sobre los valores básicos o las reglas del juego, y cuando los conflictos son primordialmente de naturaleza económica. Pero hay otras clases de conflictos, no económicos, que resultan mucho más intratables, relacionados con cuestiones como la posición social heredada y la nacionalidad, para cuya solución la democracia no parece especialmente adecuada.

El éxito de la democracia americana en resolver conflictos entre diversos grupos de interés en su heterogénea y dinámica población no implica que la democracia pueda igualmente resolver los conflictos que surgen en otras sociedades. La experiencia americana es única, en el sentido de que, para usar una frase de Tocqueville, los americanos «na-

22. David Apter presenta ese razonamiento en *The Politics of Modernization*, Chicago, Chicago University Press, 1965.

cieron iguales».» A despecho de la diversidad de antecedentes, países o razas a los que los americanos atribuyen su ascendencia, al llegar a América abandonaron estas identidades y se asimilaron a una nueva sociedad sin clases sociales tajantemente definidas y sin divisiones étnicas o nacionales de larga duración. La estructura social y étnica americana ha sido lo bastante fluida para impedir la emergencia de clases sociales rígidas, de importantes subnacionalismos o de minorías lingüísticas.²³ La democracia americana, por tanto, raramente ha tenido que enfrentarse a algunos de los conflictos sociales más intratables de las viejas sociedades.

Además, ni siquiera la democracia americana ha tenido especial éxito en resolver su más persistente problema étnico, el de los negros americanos. La esclavitud de los negros constituyó la gran excepción del principio de que los americanos «nacían iguales», y la democracia americana no pudo, de hecho, resolver la cuestión de la esclavitud por medios democráticos. Mucho después de la abolición de la esclavitud, mucho después incluso de que los negros americanos consiguieran la plena igualdad legal, no pocos permanecen alienados de la corriente cultural americana. Dada la profunda naturaleza cultural del problema, tanto por parte de los blancos como de los negros, no está claro que la democracia americana sea realmente capaz de hacer lo necesario para asimilar plenamente a los negros y para avanzar de la igualdad formal de oportunidades a una más amplia igualdad de condición social.

La democracia liberal puede ser más funcional para una sociedad que ha alcanzado ya un alto grado de igualdad social y de consenso sobre ciertos valores básicos. Pero para sociedades altamente polarizadas en cuestiones de clase social, nacionalidad o religión, la democracia puede ser una fórmula para el estancamiento en un punto muerto. La forma más típica de polarización es la del conflicto de clases, en países con una estructura de clases muy estratificada y

23. Es una argumentación que se encuentra en Huntington (1968), pp. 134-137. A propósito de las consecuencias sociales del hecho de que los norteamericanos «nacían iguales», véase Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1955.

24. La amplia población de habla española del sudeste de Estados Unidos, y que difiere de anteriores grupos étnicos en cuanto a extensión y tiene un grado relativamente más bajo de asimilación lingüística, representa una excepción a esta generalización.

desigual, remanente de un orden social feudal. Ésta era la situación en Francia en la época de la Revolución, y ésta continúa siendo la situación en países del Tercer Mundo, como Filipinas y Perú. La sociedad está dominada por una élite social, frecuentemente de grandes terratenientes que no se muestran ni tolerantes con otras clases ni empresarios eficientes. El establecimiento de una democracia formal en un país así oculta enormes disparidades en riqueza, prestigio, posición y poder, que esas élites pueden emplear para controlar el proceso democrático. Sigue entonces una patología social familiar: el dominio de las viejas clases sociales genera una oposición de izquierdas igualmente intransigente, que cree que el sistema democrático mismo es corrupto, por lo que ha de aplastarse junto con los grupos sociales a los que auspicia. De una democracia que protege los intereses de una clase de terratenientes ineficientes y ociosos y que engendra una guerra civil social no puede decirse que sea «funcional» en términos económicos.²⁵

La democracia no es tampoco especialmente apropiada para resolver las disputas entre diferentes grupos étnicos o nacionales. La cuestión de la soberanía nacional es inherentemente una en la cual no caben compromisos, pues la soberanía pertenece a uno u otro pueblo —armenios o azeríes, lituanos o rusos— y cuando diferentes grupos entran en conflicto, raramente hay una manera de dividir la diferencia por medio de compromisos pacíficos y democráticos, como lo hay en las disputas económicas. La Unión Soviética no puede convertirse en democrática y al mismo tiempo permanecer unitaria, pues la democracia puede establecerse allí sólo sobre la base de que el país se divida en partes o entidades menores, ya que no hubo consenso entre las nacionalidades de la Unión Soviética acerca de compartir una ciudadanía e identidad comunes. La democracia americana ha salido sorprendentemente airosa al tratar con su diversidad étnica, pero esta diversidad ha sido contenida dentro de ciertos lí-

25. Una situación análoga existe en la Unión Soviética; pero en lugar de viejas clases sociales, vestigios del feudalismo, hay una «nueva clase» de burócratas del partido, de administradores de la «nomenklatura» atrincherados en sus privilegios y su autoridad. Al igual que en los latifundios latinoamericanos, pueden usar de su autoridad tradicional para subvertir los procesos electorales en su favor. Esta clase constituye un tenaz obstáculo social al capitalismo o a la democracia, y hay que quebrantar su poder para que se pueda establecer aquél o aquella.

mites; ninguno de los grupos étnicos constituye una comunidad histórica que vive en su territorio tradicional, habla su propia lengua y posee una memoria de su pasada nacionalidad y soberanía.

Una dictadura modernizadora puede, en principio, ser más eficaz que una democracia para crear las condiciones sociales que permitan a la vez un crecimiento económico capitalista y, con el tiempo, el establecimiento de una democracia estable. Tomemos, por ejemplo, el caso de Filipinas. La sociedad filipina continúa caracterizándose, hoy en día, por un orden social rural muy desigual, pues un reducido número de familias terratenientes posee una gran parte de la tierra cultivable del país. Como otras clases de terratenientes, la de las Filipinas no se caracteriza por su dinamismo y eficiencia, pero, gracias a su posición social, han logrado dominar la política filipina desde la independencia del país. El dominio continuo de este grupo social ha provocado uno de los pocos movimientos guerrilleros maoístas que todavía actúan en Asia sudoriental, el del Partido Comunista filipino y su brazo militar, el Ejército del Nuevo Pueblo. La caída de la dictadura de Marcos y su sustitución por Corazón Aquino en 1986 no remedió ni el problema de la distribución de la tierra ni el de la guerrilla, entre otras razones porque la familia de la señora Aquino figura entre los grandes terratenientes del país. Desde su elección han fracasado todas las tentativas de aplicar una reforma agraria seria, debido a la oposición de un poder legislativo controlado en gran parte por los mismos cuyas tierras se verían afectadas. La democracia, en este ejemplo, está obligada a establecer el tipo de orden social igualitario que es necesario como fundamento para el crecimiento económico y para la estabilidad a largo plazo de la democracia.²⁶ En tales circunstancias, una dictadura podría ser potencialmente mucho más funcional para abrir las puertas a una sociedad moderna, como lo fue cuando el poder dictatorial se usó para imponer la reforma agraria durante la ocupación americana de Japón.

26. Es obvio que la dictadura no basta por sí sola para realizar una reforma social igualitaria. Ferdinand Marcos usó el poder del Estado para privilegiar a amigos personales, acrecentando las existentes desigualdades sociales. Pero una dictadura modernizadora que se dedicara a la eficiencia económica podría, en teoría, realizar una profunda transformación de la sociedad filipina, en un período de tiempo mucho más corto de lo que una democracia podría hacerlo.

Una reforma similar se llevó a cabo por los militares de izquierdas que gobernaron Perú entre 1968 y 1980. Antes del golpe militar, el 50% de las tierras de Perú estaban en manos de 700 hacendados, que controlaban en gran medida la política peruana. Los militares promulgaron la reforma agraria más radical de América latina (después de la de Cuba), sustituyendo los viejos oligarcas agrarios por una nueva y más moderna élite de industriales y tecnoburócratas, y fomentaron, con mejoras educativas, el considerable crecimiento de la clase media.²⁷ Este interludio dictatorial, sin embargo, cargó sobre el país un sector público amplio e ineficiente,²⁸ pero eliminó algunas de las desigualdades sociales más notorias, y con ello mejoraron algo las perspectivas a largo plazo para el surgimiento de un sector económicamente moderno, una vez los militares regresaron a sus cuarteles en 1980.

El empleo del poder dictatorial del Estado para quebrar el dominio de grupos sociales establecidos no es exclusivo de la izquierda leninista; su uso por regímenes de derechas puede abrir el camino hacia la economía de mercado y, por tanto, a niveles más altos de industrialización. Pues el capitalismo florece mejor en una sociedad móvil e igualitaria, en la cual una clase media empresarial ha hecho a un lado a los terratenientes tradicionales y otros grupos sociales privilegiados pero económicamente improductivos. Si una dictadura moderna emplea la coacción para acelerar este proceso, y al mismo tiempo resiste a la tentación de transferir recursos y poder de una clase terrateniente tradicional e ineficiente a un sector público o estatal igualmente ineficiente, no hay razón para que se la considere económicamente incompatible con las formas más modernas de organización económica «postindustrial». Es este tipo de lógica lo que ha llevado a Andranik Migranian y otros intelectuales soviéticos a propugnar una «transición autoritaria» a la eco-

27. Cynthia McClintock, «Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic», en Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*, Boulder, Colo., Lynne Renner, 1988b, pp. 353-358.

28. Eso se debió parcialmente a que gran parte de lo que se expropió a la vieja oligarquía pasó a manos de un ineficiente sector estatal que creció del 13 al 23% del PNB mientras los militares ocupaban el poder.

nomía de mercado en la URSS, mediante una presidencia nacional con poderes dictatoriales.²⁹

Agudas divisiones de clase, étnicas, nacionales o religiosas pueden mitigarse por el proceso de desarrollo capitalista, con lo que se mejoran las perspectivas para que, con el tiempo, surja un consenso democrático. Pero no hay garantías de que estas divisiones no persistirán a medida que un país crece económicamente o de que no reaparecerán de forma más virulenta. El desarrollo económico no ha debilitado el sentimiento de identidad nacional entre los francocanadienses de Quebec, y en realidad su temor a verse homogeneizados en la cultura anglófona dominante ha acentuado su deseo de mantener su diferencia. Decir que la democracia es más funcional para sociedades «nacidas iguales», como la de Estados Unidos, es una petición de principio acerca de cómo una nación llega a ese punto. La democracia, pues, no se convierte necesariamente en más funcional al hacerse las sociedades más complejas y diversas. De hecho, falla precisamente cuando la diversidad de una sociedad pasa de cierto umbral.

El segundo de los argumentos presentados, el de que la democracia surge prácticamente como una derivación de la lucha por el poder entre élites no democráticas, de derechas o de izquierdas, no es tampoco una explicación satisfactoria de por qué ha de haber una evolución *universal* en dirección de la democracia liberal. Pues, según ese argumento, la democracia no es el *resultado preferido* de ninguno de los grupos que luchan por el poder en un país. La democracia se convierte, en cambio, en una especie de armisticio entre facciones en lucha, y es vulnerable a cualquier cambio en el equilibrio entre los grupos que permita a uno de ellos volver a triunfar. En otras palabras, si la democracia se establece en la Unión Soviética sólo porque personajes ambiciosos, como Gorbachov y Eltsin, necesitan un garrote demagógico con el cual golpear al aparato del partido establecido, es evidente que la victoria de uno o de otro llevará a rescindir las ganancias democráticas. De igual modo, este argumento presume que en América Latina la democracia es poco más

29. Entrevista con Andranik Migranian e Igor Klyamkin en *Literaturnaya Gazeta* (16 de agosto de 1989), traducida en *Détente* (noviembre de 1989); y «The Long Road to the European Home», *Novy Mir*, 7 (julio de 1989), pp. 166-184.

que un compromiso entre la derecha autoritaria y la izquierda autoritaria, o entre poderosos grupos de la derecha, cada uno de los cuales tiene su visión predilecta de la sociedad que impondrá cuando esté en condiciones de conseguir el poder. Esto puede ser un modo fiel de describir el proceso que conduce a la democracia en ciertos países concretos, pero si la democracia no es el primer sistema preferido de nadie, difícilmente será estable. Una explicación así no da motivos para esperar una evolución universal en la dirección de la democracia.³⁰

El tercer argumento, el de que el avance de la industrialización produce sociedades de clase media, educadas, que naturalmente prefieren los derechos liberales y la participación democrática, es correcta sólo hasta cierto punto. Es razonablemente evidente que la educación, ya que no una precondición absolutamente necesaria, es por lo menos un accesorio deseable. Resulta difícil imaginar la democracia funcionando adecuadamente en una sociedad semianalfabeta cuyos componentes no pueden aprovechar la información sobre los puntos de vista entre los cuales escoger. Pero es cosa muy distinta decir que la educación conduce *necesariamente* a creer en las normas democráticas. Es cierto que la elevación de los niveles educativos en ciertos países, desde la Unión Soviética y China hasta Corea del Sur, Taiwan y Brasil, ha ido estrechamente asociada con la difusión de las normas democráticas. Pero las ideas de moda en los centros educativos del mundo son democráticas en el presente momento y por esto no es sorprendente que un estudiante de Taiwan que recibe un diploma de ingeniería en la Universidad de California regrese a su país creyendo que la democracia liberal representa la más alta forma de organización política para los países modernos. Pero esto es muy distinto de argüir que hay una conexión *necesaria* entre su educación en ingeniería, que es lo que será económicamente importante para Taiwan, y su flamante convicción en la bondad de la democracia liberal. De hecho, pensar que la educación con-

30. Daniel H. Levine expresa una idea semejante en su crítica de los volúmenes de O'Donnell y Schmitter sobre las transiciones desde el autoritarismo. Es muy difícil imaginar que la democracia surja bajo cualquier forma, y menos aún que se consolide y estabilice, allá donde nadie cree en la legitimidad democrática en sí. Véase «Paradigm Lost: Dependence in Democracy», *World Politics*, 40:3 (abril de 1988), pp. 377-394.

duce naturalmente a los valores democráticos refleja una considerable presunción por parte de los demócratas. En otros períodos, cuando las ideas democráticas no se aceptaban de modo tan general, los jóvenes que estudiaban en Occidente regresaban a sus países creyendo, frecuentemente, que el comunismo o el fascismo era la ola del futuro para las sociedades modernas. La educación superior en Estados Unidos y otros países occidentales inculca hoy generalmente la perspectiva historicista y relativista del pensamiento del siglo XX. Esto prepara a los jóvenes estudiantes para ser ciudadanos en democracias liberales, al alentar en ellos una especie de tolerancia hacia puntos de vista distintos a los suyos, pero también les enseña que no hay una base definitiva para creer en la superioridad de la democracia liberal respecto a otras formas de gobierno.

El hecho de que la gente educada, de clase media, en los países más avanzados e industrializados, prefiera en general la democracia liberal a las diversas formas de autoritarismo constituye una petición de principio de por qué muestran esta preferencia. Parece muy claro que la preferencia por la democracia no está *dictada* por la lógica del proceso de industrialización. En realidad, la lógica de este proceso parece señalar en una dirección opuesta. Pues si la meta de un país es el crecimiento económico por encima de cualquier otra consideración, la opción verdaderamente triunfadora no parece que haya de ser ni la democracia liberal ni el socialismo de la variedad democrática o de la variedad leninista, sino una combinación de economía liberal y de política autoritaria que algunos observadores han denominado «Estado autoritario burocrático» y que podemos calificar también como «autoritarismo orientado hacia el mercado».

Hay considerables pruebas empíricas en el sentido de que los modernizadores autoritarios orientados hacia el mercado obtienen mejores resultados que sus homólogos democráticos. Históricamente, algunos de los crecimientos económicos más impresionantes han sido conseguidos por este tipo de Estado: la Alemania imperial, el Japón Meiji, la Rusia de Witte y Stolipin y, más recientemente, el Brasil del golpe militar de 1964 y el Chile de Pinochet, y, desde luego, los Cuatro Tigres de Asia.³¹ Entre 1961 y 1968, por ejemplo,

31. Gerschenkron (1962) ofrece una copiosa argumentación en favor de la superioridad de regímenes autoritarios como promotores de

la tasa media de desarrollo anual de las democracias del mundo en desarrollo (India, Sri Lanka, Filipinas, Chile, Costa Rica, etc.) fue sólo del 2,1 %, mientras que el grupo de regímenes conservadores autoritarios (España, Portugal, Irán, Taiwan, Corea del Sur, Tailandia y Pakistán) tuvo un crecimiento anual del 5,2 %.³²

Las razones para que un Estado autoritario orientado hacia el mercado logre mejores resultados que un Estado democrático son claras y fueron descritas por el economista Joseph Schumpeter en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia*. Mientras que los electores de una democracia pueden afirmar en abstracto los principios del mercado libre, están siempre dispuestos a abandonarlos cuando su interés económico a corto plazo se halla en juego. No puede presumirse, en otras palabras, que el público democrático escogerá decisiones económicamente racionales, ni que los perdedores económicos no emplearán su fuerza política para proteger su posición. Los regímenes democráticos, que reflejan las aspiraciones de los distintos grupos de interés de sus sociedades, tienden, en conjunto, a gastar más en bienestar, a crear «desincentivos» a la producción mediante una política fiscal niveladora de salarios, a proteger industrias fracasadas y no competitivas, y por tanto a tener grandes déficit presupuestarios y tasas más altas de inflación. Para tomar un ejemplo reciente, durante los años ochenta Estados Unidos gastaron más de lo que produjeron debido a una serie de déficit presupuestarios crecientes, limitando así el crecimiento económico futuro y las alternativas disponibles para las generaciones futuras, todo ello con el fin de mantener un alto nivel de consumo. A pesar de una inquietud general de que este tipo de imprevisión sería perjudicial a largo plazo, tanto política como económicamente, el sistema democrático americano no logró enfrentarse seriamente al problema por-

temprana industrialización. La filiación entre el absolutismo y el crecimiento económico del Japón posterior a 1868 la establece Koji Taira en «Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism», en Harry Way e Hilary Conroy, comps., *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 34-41.

32. Son cifras que dan Samuel P. Huntington y Jorge I. Domínguez, «Political Development», en Fred Greenstein y Nelson Polsby, comps., *Handbook of Political Science*, 3. Reading, Mass., Addison Wesley, 1975, p. 61.

que no podía decidir cómo asignar equitativamente los sacrificios resultantes de cortes en los presupuestos y de aumentos de impuestos. La democracia en Norteamérica no ha demostrado, pues, en años recientes, un alto grado de funcionalidad económica.

Los regímenes autoritarios, por otro lado, son en principio más capaces de seguir una política económica verdaderamente liberal no distorsionada por objetivos de redistribución que limitan el crecimiento. No han de responder a obreros de industrias en declive, ni subsidiar sectores ineficientes simplemente porque tienen influencia política. Pueden emplear el poder del Estado para limitar el consumo en interés del crecimiento a largo plazo. Durante su período de alto crecimiento en los años sesenta, el gobierno de Corea del Sur pudo suprimir demandas de aumentos de salarios declarando ilegales las huelgas y prohibiendo que se hablara de mayor consumo y bienestar de los trabajadores. En contraste, la transición de Corea del Sur a la democracia, en 1987, condujo a una enorme proliferación de huelgas y de demandas largamente reprimidas de aumento de salarios, que el nuevo régimen, democráticamente elegido, tuvo que satisfacer. El resultado fue un costo del trabajo significativamente más alto y una disminución de la competitividad. Los regímenes comunistas, desde luego, han podido conseguir altos niveles de ahorro e inversión exprimiendo implacablemente a los consumidores, pero su crecimiento a largo plazo y su capacidad de modernizarse se vieron trabados por la ausencia de competencia. Los autoritarios orientados hacia el mercado tienen lo mejor de ambos mundos: pueden imponer un grado relativamente elevado de disciplina social, y permitir, al mismo tiempo, un grado suficiente de libertad para alentar la innovación y el empleo de las tecnologías más modernas.

Si un argumento en contra de la eficiencia económica de la democracia es que interviene demasiado en el mercado, en interés de la redistribución y del consumo del momento, otro argumento es que no interviene bastante. Los regímenes autoritarios orientados hacia el mercado son más estatistas, en muchos aspectos, que las democracias desarrolladas de América del Norte y Europa occidental. Pero este estatismo está enfocado únicamente a conseguir y mantener un alto crecimiento económico más que a objetivos como la redistribución y la justicia social. No está claro que la il-

mada «política industrial», por la cual el Estado subsidia o apoya ciertos sectores económicos a costa de otros haya sido a largo plazo más un obstáculo que un estímulo para las economías de Japón y los Cuatro Tigres asiáticos. Pero la intervención del Estado, dentro de los amplios parámetros de un mercado competitivo, ha resultado, con toda evidencia, plenamente compatible con altos niveles de crecimiento. Los planificadores de Taiwan, a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, pudieron desviar recursos de inversión de las industrias ligeras, como la textil, a industrias más avanzadas, como la electrónica y la de semiconductores, a despecho de los sufrimientos considerables y del paro que esto provocó en el primero de los sectores citados. La política industrial funcionó en Taiwan sólo porque el Estado protegió a sus tecnócratas planificadores de las presiones políticas, de modo que pudieran forzar el mercado y adoptar decisiones de acuerdo con criterios de eficiencia; en otras palabras, funcionó porque Taiwan no estaba gobernado democráticamente. Una política industrial americana tiene muchas menos posibilidades de mejorar la competitividad económica, precisamente porque Estados Unidos es más democrático que Taiwan o los otros Tigres asiáticos. El proceso de planificación, en Norteamérica, sería pronto presa de las presiones del Congreso, ya para proteger las industrias ineficientes, ya para fomentar las favorecidas por intereses especiales.

Hay una relación incuestionable entre el desarrollo económico y la democracia liberal, que puede observarse sólo con mirar al mundo. Pero la naturaleza exacta de esta relación es más complicada de lo que pueda parecer a primera vista, y no se explica adecuadamente por ninguna de las teorías presentadas hasta ahora. La lógica de la ciencia natural moderna y del proceso de industrialización que fomenta no señala hacia una sola dirección en la esfera de la política, como lo hace en la esfera de la economía. La democracia liberal es compatible con la madurez industrial y la prefieren los ciudadanos de muchos Estados industriales avanzados, pero no parece que haya una conexión *necesaria* entre las dos. El mecanismo subyacente en nuestra historia direccional puede llevar lo mismo hacia un futuro burocrático-autoritario que hacia uno liberal. Tendremos, pues, que buscar en otras partes para tratar de comprender la presente crisis del autoritarismo y la revolución democrática mundial.

11. LA RESPUESTA A LA VIEJA PREGUNTA

A la pregunta de Kant de si es posible escribir una historia universal desde un punto de vista cosmopolita, nuestra respuesta provisional es que sí.

La ciencia natural moderna nos ha proporcionado un mecanismo cuyo despliegue gradual da a la historia humana de los pasados siglos, a la vez, dirección y coherencia. En una época en que ya no es posible identificar las experiencias de Europa y América del Norte con las de la humanidad en su conjunto, el mecanismo es verdaderamente universal. Aparte de tribus en vías de rápida desaparición en las selvas de Brasil o de Papúa Nueva Guinea, no hay una sola rama de la humanidad que no haya sido afectada por el mecanismo y que el nexo económico del consumismo moderno no haya enlazado con el resto de la humanidad. No es señal de provincianismo, sino de cosmopolitanismo reconocer que ha surgido en los últimos siglos algo así como una cultura realmente global, centrada en el crecimiento económico fomentado por la tecnología y en las relaciones sociales capitalistas necesarias para producirla y sostenerla. Las sociedades que han tratado de resistirse a esta unificación, desde el Japón Tokugawa y la Sublime Puerta hasta la Unión Soviética, la República Popular China, Birmania e Irán, han logrado sólo librar acciones de retaguardia que han durado únicamente una o dos generaciones. Los que no fueron derrotados por una tecnología militar superior, se vieron seducidos por el brillante mundo material que la ciencia moderna ha creado. Si bien no todos los países son capaces de convertirse en el próximo futuro en sociedades de consumo, apenas si hay alguna sociedad en el mundo que no haga suyo este objetivo.

Dado el dominio de la ciencia natural moderna, es difícil sostener la idea de que la historia es cíclica. Esto no quiere decir que en la historia no ocurran repeticiones. Quienes hayan leído a Tucídides habrán notado el paralelo entre la ri-

validad de Atenas y Esparta y el conflicto de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Quienes hayan observado el periódico ascenso y descenso de ciertas potencias en la antigüedad y lo comparen con los tiempos modernos, no se equivocarán al ver similitudes. Pero la repetición constante de algunos patrones históricos es compatible con una historia direccional, dialéctica, a condición de que comprendamos que entre las repeticiones hay memoria y movimiento. La democracia ateniense no es la democracia moderna ni Esparta tiene un Estado homólogo contemporáneo, a pesar de ciertas semejanzas que pueda ofrecer con la Rusia de Stalin. Una historia verdaderamente cíclica, como la imaginada por Platón y Aristóteles, requeriría un cataclismo global de tal magnitud que se perdería toda memoria de los tiempos pretéritos. Incluso en una época de armas nucleares y calentamiento del planeta, es difícil concebir un cataclismo con fuerza para destruir la idea de la ciencia natural moderna. Y mientras no se clave una estaca en el corazón del vampiro, renacerá —con todos sus concomitantes sociales, económicos y políticos— en el espacio de unas pocas generaciones. Ir hacia atrás, entendiendo esto de un modo fundamental, significaría una ruptura total con la ciencia natural moderna y el mundo económico que ha creado. Parece que hay escasas perspectivas de que una sociedad contemporánea decida hacerlo, y la competencia militar, en todo caso, haría obligatorio el ser miembro de ese mundo.

A fines del siglo xx, Hitler y Stalin aparecen como atajos de la historia que llevaron a callejones sin salida, más que como alternativas reales para organizaciones sociales humanas. Sus costes humanos fueron incalculables, cierto, pero esos totalitarismos en su forma más pura se quemaron en una generación —el hitlerismo en 1945 y el estalinismo en 1956—. Muchos otros países han tratado de reproducir alguna forma de totalitarismo, desde la revolución china en 1949 hasta el genocidio de los khmer rojos en Camboya a mitad de los setenta, pasando por una miríada de pequeñas y lamentables dictaduras, en Corea del Norte, Yemen del Sur, Etiopía, Cuba y Afganistán con la izquierda, y en Irán, Iraq y Siria con la derecha.¹ Pero la característica común de

1. Tanto Siria como Iraq pretenden, en cierta forma, ser socialistas, aunque, más que la realidad de sus gobiernos, eso refleja la moda al uso cuando esos regímenes llegaron al poder. Mucha gente estará en desacuerdo si se intenta describir algunos de esos países como «totali-

todos esos totalitarismos trasnochados es que han ocurrido en países relativamente atrasados y empobrecidos del Tercer Mundo.² El persistente fracaso del comunismo para avanzar en el mundo desarrollado y su predominio en países que apenas entraban en la primera etapa de la industrialización sugiere que la «tentación totalitaria» ha sido sobre todo, como dijo Walt Rostow, una «enfermedad de transición», una condición patológica derivada de las exigencias políticas y sociales especiales de países que se hallan en una cierta etapa de desarrollo socioeconómico.³

Pero entonces, ¿qué decir del fascismo, que se formó en un país altamente desarrollado? ¿Cómo es posible relegar el nacionalsocialismo alemán a una «etapa de la historia» en lugar de verlo como un invento concreto de la modernidad? Si la generación que vivió los años treinta vio sacudida su complacencia por la explosión de odios que se suponía habían sido «superados» por el progreso de la civilización, ¿quién puede garantizar que no nos sorprenderá una nueva irrupción que venga de una fuente hasta ahora no identificada?

La respuesta es, desde luego, que no tenemos ninguna garantía y no podemos asegurar a las generaciones futuras que no habrá otros Hitler o Pol Pot. Un hegeliano de nuestro tiempo que mantuviera que Hitler fue necesario para llevar la democracia a Alemania después de 1945, merecería que se burlaran de él. Por otro lado, una historia universal no precisa justificar cada régimen tiránico y cada guerra para descubrir un patrón amplio y con sentido en la evolución humana. La fuerza y la regularidad a largo plazo de este proceso evolutivo no disminuyen si admitimos que estuvo sujeto a importantes y al parecer inexplicables discontinuidades, del mismo modo que la teoría de la evolución

tarios», ya que existen límites al control estatal en cada uno de ellos; sería mejor, quizá, calificarlos de totalitarismos «fracasados» o «incompetentes», lo que, no obstante, no consigue dar cuenta de su brutalidad.

2. Es del dominio público que el comunismo alcanzó primero la victoria, no en países desarrollados, con un extenso proletariado industrial, como predijo Marx, sino en la semiindustrializada, semioccidental Rusia, y luego en una China que era abrumadoramente campesina y agrícola. Acerca de los intentos comunistas de enfrentarse a esta realidad, véase Stuart Schram y Hélène Carrère d'Encausse, *Marxism and Asia*, Londres, Allen Lane, 1969.

3. Véase Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 162-163.

biológica no queda desmentida por el hecho de la súbita extinción de los dinosaurios.

No basta con citar el Holocausto para esperar que se dé por terminada la discusión sobre el tema del progreso o la racionalidad de la historia humana, por mucho que el horror de ese acontecimiento nos induzca a reflexionar y observar. Hay una inclinación a no querer discutir racionalmente las causas históricas del Holocausto, similar en muchos aspectos a la oposición de los activistas antinucleares a discutir racionalmente la política de disuasión o el empleo estratégico de las armas nucleares. En ambos casos hay una preocupación subyacente de que la «racionalización» domesticaría el genocidio. Es común entre escritores que ven el Holocausto como el acontecimiento en cierto modo cardinal de la modernidad, mantener que es históricamente único en su maldad y, a la vez, la manifestación de una maldad potencialmente universal que subyace en la superficie de todas las sociedades. Pero las dos cosas no son compatibles; si es un acontecimiento único por su maldad, sin precedente histórico, entonces ha de haber tenido causas igualmente únicas, causas que no cabe esperar que se repitan fácilmente en otros países y otros tiempos.⁴ Por tanto, no puede tomarse en modo alguno como un aspecto necesario de la modernidad. Por otro lado, si es una manifestación de una maldad universal, entonces se convierte sólo en una versión extrema de un fenómeno terrible pero muy familiar de excesos nacionalistas, que puede frenar pero no hacer descarrilar la locomotora de la historia.

Me inclino por el punto de vista de que el Holocausto fue, al mismo tiempo, un acontecimiento único y producto de circunstancias históricamente únicas, que convergieron en Alemania en los años veinte y treinta. Estas condiciones no sólo no están latentes en la mayoría de los países desarrollados, sino que sería muy difícil (aunque no imposible) que se repitieran en otras sociedades en el futuro. Muchas de esas circunstancias, como la derrota en una guerra larga y brutal y la crisis económica, son bien conocidas y poten-

4. Lo nota Tsvetan Todorov en su comentario de *Modernity and the Holocaust*, de Zygmunt Bauman, en *The New Republic* (19 de marzo de 1990), pp. 30-33. Todorov tiene razón al señalar que la Alemania nazi no puede tomarse como un modelo de modernidad, ya que contiene elementos modernos y antimodernos, y esos últimos contribuyen mucho a explicar por qué el holocausto pudo producirse.

cialmente repetibles en otros países. Pero otras tienen que ver con tradiciones intelectuales y culturales especiales de Alemania en aquel tiempo, su antimaterialismo y su insistencia en la lucha y el sacrificio, que hacía el país muy distinto de las liberales Francia e Inglaterra. Estas tradiciones, que no eran en modo alguno «modernas», se pusieron a prueba en las desgarradoras agitaciones sociales causadas por la industrialización de invernadero de la Alemania imperial, antes y después de la guerra franco-prusiana. Es posible entender el nazismo como una variante, aunque extrema, de la «enfermedad de la transición», un producto derivado del proceso de modernización que no era en absoluto un componente necesario de la propia modernidad.⁵ Nada de esto implica que un fenómeno como el nazismo sea imposible ahora porque hayamos avanzado socialmente más allá de esa etapa. Sugiere, sin embargo, que el fascismo es una condición patológica y extrema, por la cual no se puede juzgar a la modernidad en su conjunto.

Decir que el nazismo y el estalinismo son enfermedades del desarrollo social no es cerrar los ojos a su monstruosidad ni negar nuestra simpatía a las víctimas. Como ha señalado Jean-François Revel, el hecho de que la democracia liberal sea victoriosa en algunos países en los años ochenta no significa nada para la mayoría de las gentes de los últimos cien años, cuyas vidas han sido consumidas por el totalitarismo.⁶

De otro lado, el hecho de que sus vidas hayan sido desperdiciadas y no haya redención para su sufrimiento no ha de dejarnos sin habla al tratar de analizar si hay un patrón racional en la historia. Muchos creen que una historia uni-

5. Véase, por ejemplo, obras clásicas como la de Ralph Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1969; y la de Fritz Stern, *The Politics of Cultural Dispair*, Berkeley: University of California Press, 1961. Esta última ve el origen de varios temas nazis en la nostalgia por una sociedad orgánica, preindustrial, y en un extenso descontento con las características dispersadoras y enajenadoras de la modernidad económica. El Irán de Jomeini puede verse como un caso paralelo: después de la segunda guerra mundial, Irán atravesó un período de crecimiento económico sumamente rápido que desbarató por completo las relaciones sociales tradicionales y las normas culturales. El fundamentalismo chiita, al igual que el fascismo, puede considerarse como un esfuerzo nostálgico para recuperar una forma de sociedad preindustrial, por nuevos medios radicalmente diferentes.

6. Revel (1989-1990), pp. 99-103.

versal, si es que puede discernirse, debe funcionar como una especie de *teodicea* secular, o sea, una justificación de cuanto existe en términos de la meta final de la historia. Nadie puede esperar racionalmente que una historia universal haga esto. Una tal construcción intelectual representaría desde su principio una enorme abstracción y volver la espalda a los detalles y la textura de la historia, y terminaría casi necesariamente por ignorar pueblos y edades enteras por considerar que constituyen la «prehistoria». Cualquier historia universal que quepa construir no podrá, inevitablemente, dar explicación razonable de muchos acontecimientos muy reales para quienes los experimentaron. Una historia universal es simplemente una herramienta intelectual, y no puede ocupar el lugar de Dios y llevar la redención personal a cada una de las víctimas de la historia.

La existencia de discontinuidades, como el Holocausto, en el desarrollo histórico —por horrendas que sean—, no anula el hecho evidente de que la modernidad es un conjunto coherente y muy poderoso. La existencia de discontinuidades no quita realidad a las notables similitudes en la experiencia de la gente que vive el proceso de modernización. Nadie puede negar que la vida en el siglo XX es distinta de un modo fundamental de la vida en todas las edades anteriores, y pocos de los cómodos residentes en las democracias desarrolladas, que se mofan de la idea del progreso histórico en abstracto, estarían dispuestos a vivir en un país atrasado del Tercer Mundo, que representa, en realidad, una etapa anterior de la humanidad. Se puede reconocer el hecho de que la modernidad ha permitido un nuevo alcance a la maldad humana, y hasta poner en duda el progreso *moral* humano, y sin embargo continuar creyendo en la existencia de un proceso histórico direccional y coherente.

12. NO HAY DEMOCRACIA SIN DEMÓCRATAS

Debería ser evidente, a estas alturas, que el mecanismo que hemos expuesto es esencialmente una interpretación económica de la historia. La «lógica de la ciencia natural moderna» no tiene fuerza por sí misma, aparte de la de los seres humanos que quieren utilizar la ciencia para dominar a la naturaleza, con el fin de satisfacer sus necesidades o protegerse contra peligros. En sí misma, la ciencia (tanto en forma de máquina de producción como de organización racional del trabajo) dicta solamente un horizonte de posibilidades tecnológicas determinadas por las leyes fundamentales de la naturaleza. Es el deseo humano el que empuja a los hombres a explotar estas posibilidades; no el deseo de satisfacer una serie limitada de necesidades «naturales», sino un deseo muy elástico cuyo horizonte de posibilidades se ve constantemente empujado hacia adelante.

El mecanismo, en otras palabras, es una especie de interpretación marxista de la historia que conduce a una conclusión enteramente no marxista. Es el deseo del «hombre ser de la especie» de producir y consumir que lo lleva a dejar el campo para irse a la ciudad, trabajar en grandes fábricas o grandes burocracias más que en la tierra, vender su fuerza de trabajo a quien más le paga por ella en lugar de trabajar en las ocupaciones de sus antepasados, adquirir una educación y someterse a la disciplina del reloj.

Pero, en contra de lo que dice Marx, el tipo de sociedad que permite al hombre producir y consumir la mayor cantidad de productos sobre la base más igualitaria no es una sociedad comunista, sino una sociedad capitalista. En el volumen tercero de *El Capital*, Marx describe el reino de la libertad que surgirá bajo el comunismo y lo hace en estos términos: «De hecho, el reino de la libertad empieza sólo

donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas; así, por la naturaleza misma de las cosas, se halla más allá de la esfera de la producción material. Igual que el salvaje ha de luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para mantener y reproducir la vida, ha de hacerlo el hombre civilizado, y ha de hacerlo en todas las formaciones sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con este desarrollo el reino de la necesidad física se extiende como resultado de sus necesidades, pero, al mismo tiempo, las fuerzas de producción que satisfacen estas necesidades también crecen. La libertad, en este campo, sólo puede consistir en intercambiar con la naturaleza, poniéndola bajo el control común, en vez de que sea gobernada por ella y por las fuerzas ciegas de la naturaleza, y logrando esto con el menor gasto posible de energía y en las condiciones más favorables y más dignas de su naturaleza humana. Pero, sin embargo, sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá de él empieza ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, con todo, sólo puede florecer sobre la base del reino de la necesidad. El acortamiento de la jornada de trabajo es su requisito previo fundamental.»¹

El reino marxista de la libertad es, en realidad, la jornada de trabajo de cuatro horas, o sea, una sociedad tan productiva que el trabajo del hombre por la mañana pueda satisfacer todas sus necesidades naturales y las de su familia y demás hombres, dejándole la tarde y la noche para ser cazador, o poeta o crítico. En cierto modo, las sociedades comunistas del mundo real, como la soviética o la alemana oriental, lograron llegar a este reino de la libertad, pues pocos trabajaban en realidad más de cuatro horas diarias; pero el resto de su tiempo raramente se empleaba en escribir poemas o ejercer la crítica, pues esto podía llevarlos rápidamente a la cárcel; se empleaba haciendo cola, bebiendo y trazando planes para unas vacaciones en un hotelucho atestado en una playa contaminada. Pero si «el tiempo de trabajo necesario» requerido para satisfacer las necesidades físicas era de cuatro horas como promedio para los trabajadores de las sociedades socialistas, era del orden de una o dos horas en las correspondientes sociedades capitalistas, y las

1. *Capital*, vol. 3, Nueva York, International Publishers, 1967, p. 820.

seis o siete horas de «trabajo excedente», que completaban la jornada de trabajo, no iban sólo a los bolsillos de los capitalistas, sino que permitían a los obreros comprar automóviles, lavadoras, tiendas de campaña y realizar viajes. Si esto constituía un «reino de libertad» en un sentido que significara algo, es otra cuestión, pero un obrero americano estaba mucho más liberado del «reino de la necesidad» que su homólogo soviético.

Desde luego, las estadísticas sobre la productividad por obrero no tienen una relación necesaria con la felicidad. Como Marx explicó, las necesidades físicas aumentan con la productividad, y habría que saber qué tipo de sociedad mantiene las necesidades en mejor equilibrio con la capacidad productiva para saber qué sociedad produce obreros más satisfechos. La ironía es que las sociedades comunistas acabaron adquiriendo el horizonte siempre en expansión de las necesidades generadas por las sociedades de consumo occidentales sin adquirir a su vez los medios de satisfacerlas. Erich Honecker solía decir que el nivel de vida en la República Democrática Alemana «era mucho más alto que en tiempos del káiser»; la verdad es que era mucho más alto que el de la mayoría de las sociedades de la historia y satisfacía muchas veces las necesidades «naturales» del hombre. Pero esto tenía poca importancia; los alemanes orientales se comparaban no con los alemanes de los tiempos del káiser, sino con los alemanes occidentales, y encontraban que su sociedad fallaba.

Si el hombre es primordialmente un animal económico motivado por sus deseos y por su razón, entonces el proceso dialéctico de la evolución histórica debería ser razonablemente similar para las distintas sociedades y culturas humanas. Ésta fue la conclusión de la «teoría de la modernización», que tomó del marxismo una concepción esencialmente económica de las fuerzas subyacentes en el cambio histórico. La teoría de la modernización parece mucho más persuasiva en 1990 que hace quince o veinte años, cuando fue duramente atacada en los círculos académicos. Casi todos los países que han conseguido un alto nivel de desarrollo económico han acabado, de hecho, pareciéndose unos a otros, en lugar de diferenciarse. Aunque hay diversos caminos que los países pueden tomar para llegar al fin de la historia, hay pocas versiones de la modernidad distintas de la democrática liberal capitalista que se nos aparezcan en fun-

cionamiento.² Los países que se modernizan, desde España y Portugal a la Unión Soviética, China, Taiwan y Corea del Sur han marchado todos en esa dirección.

Pero como todas las teorías económicas de la historia, la teoría de la modernización es, en cierta manera, poco satisfactoria. Funciona en la medida en que el hombre es una criatura económica, en la medida en que está motivado por los imperativos del crecimiento económico y la racionalidad industrial. Su fuerza innegable deriva del hecho de que los seres humanos, particularmente tomados en conjunto, actúan motivados de ese modo la mayor parte de su vida. Pero hay otros aspectos de la motivación humana que no tienen nada que ver con la economía y es en ellos que se originan las discontinuidades de la historia —la mayoría de las guerras, las súbitas erupciones de pasión religiosa, ideológica o nacionalista que llevan a fenómenos como Hitler y Jomeini—. Una verdadera historia universal de la humanidad ha de ser capaz de explicar no sólo las tendencias evolutivas amplias, sino también las inesperadas y discontinuas.

De todo lo dicho debería quedar claro que no podemos explicar adecuadamente el fenómeno de la democracia si tratamos de comprenderlo solamente en términos económicos. Una interpretación económica de la historia nos lleva hasta las puertas de la Tierra Prometida de la democracia liberal, pero no nos hace pasar el umbral. El proceso de modernización económica puede acarrear ciertos cambios sociales en gran escala, como la transformación de sociedades tribales y agrícolas en sociedades urbanas, educadas, de clase media, que en cierto modo crean las precondiciones materiales para la democracia. Pero este proceso no explica la democracia misma, pues si lo observamos con mayor profundidad, encontramos que casi nunca se escoge la democracia por razones económicas. Las primeras revoluciones democráticas, las de Estados Unidos y Francia, tuvieron lugar cuando apenas la revolución industrial comenzaba en Inglaterra y antes de que ninguno de los dos países se hubiese «modernizado» económicamente, tal como entendemos hoy este término. La opción en favor de los derechos humanos no pudo, por tanto, verse condicionada por el pro-

2. Las dos excepciones son: el Estado autoritario asiático, orientado hacia el mercado, al que volveremos en la parte IV, y el fundamentalismo islámico.

ceso de industrialización. Los Padres Fundadores de Estados Unidos se indignaron por las tentativas de la Corona británica de fijar impuestos sin previa representación en el Parlamento de quienes deberían pagarlos, pero su decisión de declarar la independencia y de luchar contra Gran Bretaña con el fin de establecer un nuevo orden democrático puede difícilmente explicarse como una cuestión de eficiencia económica. Entonces, como en muchos otros momentos posteriores de la historia humana, existía la opción de prosperidad sin libertad —desde los plantadores *tories* que se oponían a la declaración de independencia en Estados Unidos, hasta los modernizadores autoritarios del siglo XIX en Alemania y Japón y a contemporáneos como Deng Xiaoping, que ofrece liberalización económica y modernización bajo la continua tutela de un Partido Comunista dictatorial, y a Lee Kuan Yew, de Singapur, que ha argüido que la democracia sería un obstáculo al espectacular éxito económico de su pequeño país—. Y sin embargo, en todas las épocas los pueblos han dado el paso no económico de arriesgar la vida y su modo de vivirla para luchar por los derechos democráticos. No hay democracia sin demócratas, es decir, sin un «hombre democrático» concreto, que desea y moldea la democracia al mismo tiempo que la democracia lo moldea a él.

Una historia universal basada en el gradual despliegue de la ciencia natural moderna puede, además, dar sentido solamente a los últimos cuatrocientos años de la historia humana, a partir del descubrimiento del método científico en los siglos XVI y XVII. Pero ni el método científico ni la liberación del deseo humano que motivó los esfuerzos subsiguientes para dominar la naturaleza y doblegarla a los propósitos humanos surgieron *ex nihilo* de las plumas de Descartes o Bacon. Una historia universal más completa, incluso si se basara en gran medida en la ciencia natural moderna, debe comprender los orígenes premodernos de la ciencia y del deseo que se halla detrás del deseo del «hombre económico».

Estas consideraciones sugieren que no hemos llegado todavía muy lejos en nuestra tentativa de comprender la base de nuestra actual revolución liberal mundial ni de la subyacente historia universal. El mundo económico moderno es una estructura maciza e impresionante, que sujeta gran parte de nuestra vida con garra de hierro, pero el proceso por el cual llegó a existir no es coetáneo de la historia misma y ni siquiera basta para decirnos si hemos llegado al fin de la his-

toria. Para esto será mejor que no confiemos en Marx y la tradición de las ciencias sociales que surgieron de su visión de la historia basada en la economía, sino en Hegel, su predecesor «idealista», el primer filósofo que respondió al reto de Kant de escribir una historia universal. Pues la comprensión por Hegel del mecanismo que subyace en el proceso histórico es incomparablemente más profunda que la de Marx o de cualquier sociólogo contemporáneo. Para Hegel, el motor primario de la historia no es la ciencia natural moderna ni el horizonte, cada vez más extenso, del deseo que le da energía, sino un impulso totalmente no económico, la *lucha por el reconocimiento*. La historia universal de Hegel complementa el mecanismo que acabamos de esbozar y nos da una comprensión más amplia del hombre —«el hombre como hombre»—, la cual nos permite comprender las discontinuidades, las guerras y las súbitas erupciones de irracionalidad en la calma del desarrollo económico, que han caracterizado la historia humana.

Regresar a Hegel es importante también porque nos proporciona un marco de referencia para comprender si puede preverse que continúe indefinidamente el proceso histórico humano, o si hemos llegado, de hecho, al final de la historia. Como punto de partida de este análisis, aceptemos la tesis hegeliano-marxiana de que la historia pasada ha avanzado *dialécticamente*, o sea, a través de un proceso de contradicción, dejando de lado, por el momento, la cuestión de si la dialéctica tiene una base ideal o material. Una forma determinada de organización sociopolítica surge en algún lugar del mundo, que contiene una contradicción interna que con el tiempo conduce a su propia decadencia y sustitución por una forma diferente y más eficaz. El problema del fin de la historia puede plantearse de la forma siguiente: ¿hay algunas «contradicciones» en nuestro orden social democrático liberal contemporáneo que nos llevan a suponer que el proceso histórico continuará y producirá un nuevo orden más elevado? Podemos identificar una «contradicción» si encontramos una fuente de descontento social bastante radical para determinar la caída de las sociedades democrático-liberales —el «sistema», en el lenguaje de los años sesenta— en su conjunto. No basta con señalar «problemas» en las democracias liberales contemporáneas, ni siquiera si son graves, como los déficit presupuestarios, la inflación, la delincuencia o las drogas. Un «problema» no se convierte en una

«contradicción» a menos que sea tan grave que no sólo no pueda resolverse dentro del sistema, sino que corra la legitimidad del propio sistema de modo que éste se hunda por su propio peso. Por ejemplo, el constante empobrecimiento del proletariado en las sociedades capitalistas no era, para Marx, un «problema», sino una «contradicción», porque conduciría a una situación revolucionaria que derrocaría la estructura entera de la sociedad capitalista y la sustituiría por otra. En cambio, podemos argumentar que la historia ha llegado a su fin si la forma actual de organización social y política es *completamente satisfactoria* para los seres humanos en sus características más esenciales.

¿Pero cómo sabremos si quedan contradicciones en nuestro orden actual? Hay esencialmente dos maneras de enfocar este problema. Por la primera observaremos el curso del desarrollo histórico con el fin de ver si hay en la historia un patrón, cuya existencia se pueda demostrar, que indique la superioridad de una forma dada de sociedad. Del mismo modo que un economista moderno no trata de definir la «utilidad» o el «valor» por sí mismos de un producto, sino que acepta la evaluación del mercado expresada en el precio, habría que aceptar la evaluación del «mercado» de la historia del mundo. Podemos pensar en la historia humana como en un diálogo o una competición entre diferentes regímenes o formas de organización social. Las sociedades se «refutan» unas a otras, en ese diálogo, triunfando de las demás o durando más que las demás, a veces mediante la conquista militar, en otros casos por la superioridad de su sistema económico, en otros gracias a su mayor cohesión política interna.³ Si las sociedades humanas, a lo largo de los siglos, evolucionan hacia una sola forma de organización sociopolítica o convergen en ella, como la democracia liberal, si no parece que haya alternativas viables a la democracia liberal, y si las personas que viven en democracias liberales no expresan ningún descontento radical con sus vidas, podemos decir que el diálogo ha llegado a una conclusión final y definitiva. El filósofo historicista se verá obligado a aceptar la

3. Desde un punto de vista historicista, no se puede afirmar la superioridad de una forma de «refutación» sobre otra; en particular, no hay base alguna para afirmar que una sociedad que sobrevive gracias a su superior competitividad económica es de algún modo más «legítima» que una que sobrevive gracias a su poderío militar.

superioridad y finalidad de la democracia liberal que ella misma proclama. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: la historia mundial es el árbitro final de lo que está bien.⁴

Esto no significa que quienes adoptan este enfoque hayan de adorar el poder y el éxito siguiendo el dicho de que «la fuerza siempre tiene razón». No es necesario endosar a cada tirano y a cada aspirante a constructor de imperio que aparece en el escenario de la historia mundial sólo un instante, sino solamente a aquel régimen o sistema que sobrevive a *todo* el proceso de la historia mundial. Esta permanencia implica la capacidad de resolver el problema de la satisfacción humana, que ha estado presente en la historia desde sus comienzos, así como la capacidad de sobrevivir y adaptarse al cambiante entorno de la humanidad.⁵

Un enfoque historicista como éste, por muy refinado que sea, adolece, sin embargo, de la dificultad de responder a esta pregunta: ¿cómo sabemos que una aparente falta de «contradicciones» en el aparentemente victorioso sistema social —en nuestro caso la democracia liberal— no es ilusoria, y que el paso del tiempo no revelará nuevas contradicciones que requieran una nueva etapa de la evolución histórica humana? Sin una concepción subyacente de la naturaleza que postule una jerarquía de características humanas esenciales y no esenciales, sería imposible saber si una aparente paz social representa una verdadera satisfacción de las aspiraciones humanas más bien que el resultado de un aparato policíaco especialmente eficaz, o la mera calma que precede a una tormenta revolucionaria. Hay que recordar que Europa, antes de la Revolución francesa, aparecía a los ojos de muchos observadores como un orden social eficiente y satisfactorio, como sucedía con el Irán de los años setenta o los países de la Europa del Este de los ochenta. Tomemos otro ejemplo: muchas feministas contemporáneas afirman que la historia ha sido hasta ahora la historia de los conflictos entre sociedades «patriarcales», pero que las sociedades «matriarcales», más consensuales, educativas e inclinadas a la paz, constituyen una alternativa viable. No es

4. Son ideas, aparte de la comparación de la historia mundial con un diálogo, que expone Kojève en Strauss (1963), pp. 178-179.

5. Sobre este punto, véase Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 225.

posible demostrar esto con hechos empíricos, puesto que no hay ejemplos existentes de sociedades matriarcales.* Y sin embargo no puede descartarse la posibilidad de su existencia futura, si resultan correctos los puntos de vista feministas sobre las posibilidades de liberación del lado femenino de la personalidad humana. Y si fuera así, entonces, evidentemente, no hemos llegado al fin de la historia.

Un enfoque alternativo para determinar si hemos llegado al fin de la historia podría llamarse «tranhistórico», es decir, basado en el concepto de naturaleza. Juzgaríamos, entonces, lo adecuado de las democracias liberales desde el punto de vista de un concepto tranhistórico del hombre. No buscaríamos, simplemente, pruebas empíricas de descontento popular en las sociedades del mundo real de, digamos, Gran Bretaña o Estados Unidos, sino que apelaríamos a una comprensión de la naturaleza humana, de esos atributos permanentes aunque no constantemente visibles, del hombre como *hombre*, y mediríamos con esta medida lo adecuado de las democracias contemporáneas. Este enfoque nos liberaría de la tiranía del presente, o sea, de las normas y expectativas establecidas por la misma sociedad que tratamos de juzgar.⁷

6. Se ha dicho que unas sociedades matriarcales existieron antiguamente en la región mediterránea, pero que fueron aplastadas por otras patriarcales, en cierta era histórica. Véase, por ejemplo, Majja Gimbutas, *Language of the Goddess*, Nueva York, Harper and Row, 1989.

7. Tal planteamiento, sin embargo, presenta problemas. Primero y ante todo hay que determinar de dónde proviene la comprensión tranhistórica del hombre. Si no se acepta como guía la revelación religiosa, esta premisa debe basarse en una u otra forma de reflexión filosófica personal. Sócrates lo hizo al observar a otros hombres y al entablar un diálogo con ellos. Nosotros, que venimos después de Sócrates, podemos entablar un diálogo semejante con los grandes pensadores del pasado, que llegaron a la más profunda comprensión de las posibilidades de la naturaleza humana. O podemos indagar detenidamente en nuestra propia alma para entender la verdadera fuente de las motivaciones humanas, como hicieron Rousseau e incontables escritores y artistas. En cuanto a la esfera de las matemáticas, y en menor grado de las ciencias naturales, la reflexión personal puede proporcionar una aceptación intersubjetiva acerca de la naturaleza de la verdad, a la manera de las «ideas claras y definidas» de Descartes. A nadie le pasaría por la cabeza ir al mercado para encontrar la solución a una difícil ecuación diferencial parcial; uno pediría ayuda a un matemático, cuya solución correcta encontraría la aprobación de otros matemáticos. Pero en el terreno de las cosas humanas, no existen «ideas claras y definidas», ni

El mero hecho de que la naturaleza humana no se haya creado «de una vez por todas», sino que se crea a sí misma «en el curso del tiempo histórico», no nos ahorra la necesidad de hablar de la naturaleza humana, sea como una estructura dentro de la cual ocurre la autocreación de cada hombre, sea como un punto final o *telos* hacia el cual parece moverse el desarrollo histórico humano.⁸ Por ejemplo, si, según sugiere Kant, la razón no puede desarrollarse plenamente sino como el resultado de un largo y acumulativo proceso social, esto no hace que la razón sea un aspecto menos «natural» del hombre.⁹

En fin de cuentas, resulta imposible hablar de la «historia», y mucho menos de una «historia universal» sin referirse a una medida permanente, transhistórica, o sea, sin una referencia a la naturaleza. La «historia» no es algo dado, un mero catálogo de todo cuanto sucedió en el pasado, sino un esfuerzo deliberado de abstracción por el cual separamos los acontecimientos importantes de los que no lo son. Las nor-

general consenso sobre la naturaleza del hombre, ni tampoco sobre las cuestiones de justicia, de satisfacción humana o acerca del mejor régimen que se derive de ello. Unos individuos pueden creer que tienen «ideas claras y definidas» sobre esos temas, pero también lo creen lunáticos y locos, y la distinción entre ellos no es siempre aparente. El hecho de que un filósofo haya persuadido de lo «evidente» de sus ideas a un círculo de admiradores puede probar que no se trata de un lunático, pero no impide que el grupo se deje llevar por una especie de prejuicio aristocrático. Véase Alexandre Kojève, «Tyranny and Wisdom», en Strauss (1963), pp. 164-165.

8. En una carta dirigida a Kojève, el 22 de agosto de 1948, Leo Strauss escribe que, incluso dentro del sistema hegeliano de Kojève, una filosofía de la naturaleza es todavía «indispensable». Y pregunta: «¿De qué otro modo la unicidad del proceso histórico puede... explicarse? Para que sea necesariamente único hace falta que haya sólo una «tierra» de duración finita en un tiempo infinito... Además, ¿por qué razón esta tierra temporal, finita, no estaría expuesta a cataclismos (cada 100 000 000 de años), con totales o parciales repeticiones del proceso histórico? Sólo un concepto teleológico de la naturaleza puede ayudar en eso.» Citado en Leo Strauss, *On Tyranny*, edición revisada y ampliada, comps. Victor Gourevitch y Michael S. Roth, Nueva York, Free Press, 1991, p. 237. Véase también *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1988, pp. 126-127.

9. Kant (1963), pp. 13-17. Kant describe la naturaleza como un agente volitivo que queda aparte de los seres humanos; podemos, sin embargo, entender eso como una metáfora para un aspecto de la naturaleza humana que existe potencialmente en toda la gente, pero que se realiza solamente en el curso de su interacción social e histórica.

mas en que se basa esta abstracción son variables. Durante las dos generaciones anteriores a la nuestra, por ejemplo, ha habido la tendencia a apartarse de la historia militar y diplomática y acercarse a la historia social, la historia de las mujeres y de las minorías, o la historia «cotidiana». El hecho de que los ricos y los poderosos hayan cedido el lugar, como objeto de la atención histórica, a los de abajo en la escala social no implica que se abandonen las normas de selección histórica, sino, simplemente, que cambian esas normas para encajar en una conciencia nueva, más igualitaria. Pero ni el historiador diplomático ni el historiador social pueden eludir la selección entre lo importante y lo sin importancia, y de ahí la referencia a una medida o norma que existe en alguna parte «fuera» de la historia (y, dicho sea de paso, fuera de la esfera de competencia de los historiadores profesionales en tanto que historiadores). Esto es aún más cierto de una historia universal, que eleva el grado de abstracción a un nivel todavía más alto que la historia corriente. El historiador de una historia universal ha de estar dispuesto a descartar pueblos enteros y épocas completas como esencialmente prehistóricos o no históricos, porque no influyen en la «trama» central de su historia.

Parece, pues, inevitable pasar de discutir la historia a discutir la naturaleza, si queremos analizar seriamente la cuestión del fin de la historia. No podemos hablar de las perspectivas a largo plazo de la democracia liberal —de su atractivo para quienes no la han vivido y de su capacidad de permanencia para quienes ya están acostumbrados a vivir de acuerdo con sus normas— y ocuparnos solamente de las pruebas «empíricas» que nos ofrece el mundo contemporáneo. Hemos de plantear, en cambio, directa y explícitamente, la cuestión de la naturaleza de las normas transhistóricas por las cuales evaluamos la bondad o maldad de cualquier régimen o sistema social. Kojève afirma que hemos llegado al fin de la historia porque la vida en el Estado universal y homogéneo es *completamente satisfactoria* para sus ciudadanos. El mundo democrático liberal moderno, en otras palabras, está libre de contradicciones. Al evaluar esta afirmación no hemos de dejar que nos desvíen objeciones que interpretan mal la presunción de Kojève —por ejemplo, las de quienes señalen que este o aquel grupo social o individuo se siente claramente insatisfecho porque se le niega el acceso a las buenas cosas de la sociedad debido a la pobreza, el ra-

cismo, etc.—. La cuestión es más profunda, de primeros principios, o sea, saber si las «cosas buenas» de nuestra sociedad son realmente satisfactorias para «el hombre como hombre» o si hay en principio una forma más alta de satisfacción que algún otro tipo de régimen u organización social podría proporcionarnos. Para comprender esta cuestión, para comprender si en realidad nuestra época es «la vejez de la humanidad», hemos de ir para atrás y mirar al hombre natural tal como existía antes del comienzo del proceso histórico; en otras palabras, ver cómo era «el primer hombre».

PARTE III

La lucha por el reconocimiento

13. AL COMIENZO, EL COMBATE A MUERTE POR EL PRESTIGIO

Y es solamente arriesgando la vida que se consigue la libertad; sólo así se prueba y demuestra que la naturaleza esencial de la conciencia de sí mismo no es la simple existencia, no es meramente la forma inmediata con la cual al principio hace su aparición... Al individuo que no se ha jugado la vida, se le puede, sin duda, reconocer como una persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como una conciencia independiente de sí mismo.

G. W. F. HEGEL, *La fenomenología del espíritu*¹

Todo deseo humano, antropogénico —el deseo que genera la conciencia de sí mismo, la realidad humana—, es, finalmente, una función del deseo de «reconocimiento». Y el riesgo de la vida por el cual la realidad humana «sale a la luz» es un riesgo que se toma por causa de este deseo. Por consiguiente, hablar del «origen» de la conciencia de sí mismo es necesariamente hablar de un combate a muerte por el «reconocimiento».

ALEXANDRE KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*²

¿Qué es lo que se juegan los pueblos del mundo, desde España y Argentina hasta Hungría y Polonia, cuando se deshacen de una dictadura y establecen una democracia liberal? En cierta medida, la respuesta es puramente negativa, basada en los errores e injusticias del orden político precedente: quieren verse libres de los odiados coroneles o jefes de partido que los oprímán, vivir sin miedo a las detenciones arbitrarias. Los que habitan en la Europa del Este y en la Unión Soviética piensan o esperan que van a obtener la

1. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillic, Nueva York, Harper and Row, 1967, p. 233.

2. Kojève (1947), p. 14.

prosperidad capitalista, puesto que en el espíritu de muchos democracia y capitalismo están estrechamente entrelazados. Pero, como hemos visto, es perfectamente posible tener prosperidad sin libertad, como España, Corea del Sur o Taiwan lo consiguieron con gobiernos autocráticos. Y, sin embargo, en cada uno de esos países la prosperidad no bastaba. Cualquier tentativa de describir el impulso humano fundamental que motivó las revoluciones liberales del final del siglo XX o, de hecho, de cualquier revolución liberal desde las de América y Francia en el siglo XVIII, como un impulso meramente económico, sería radicalmente incompleto. El mecanismo creado por la ciencia natural moderna es una explicación parcial y en fin de cuentas insatisfactoria del proceso histórico. Los gobiernos libres ejercen una atracción positiva por sí mismos. Cuando los presidentes de Estados Unidos o de Francia elogian la libertad y la democracia, lo hacen tomándolas como cosas buenas por sí mismas, y este elogio parece despertar ecos en la gente de todo el mundo.

Para comprender esta resonancia, hemos de volver a Hegel, el filósofo que primero respondió al llamamiento de Kant y escribió una historia universal que sigue siendo, en muchos aspectos, la más sólida de todas. Interpretado por Alexandre Kojève, Hegel nos proporciona un «mecanismo» alternativo para entender el proceso histórico, un mecanismo basado en la «lucha por el reconocimiento». Aunque no necesitamos abandonar nuestra interpretación económica de la historia, el «reconocimiento» nos permite recobrar una dialéctica histórica totalmente no materialista, que es mucho más rica, en su comprensión de las motivaciones humanas, que la versión marxista o la tradición sociológica derivada de Marx.

Puede discutirse legítimamente si la interpretación de Hegel por Kojève que presentamos aquí es realmente Hegel tal como él mismo se comprendía, o si contiene una mezcla de ideas que son propiamente «kojévianas». Kojève toma ciertos elementos de las enseñanzas de Hegel, como la lucha por el reconocimiento y el fin de la historia, y los convierte en el eje de esa enseñanza de una manera que Hegel pudo no haber hecho. Aunque descubrir al Hegel original es una tarea importante, para los fines de la presente discusión no nos interesa Hegel *per se*, sino Hegel interpretado por Kojève, o tal vez un nuevo filósofo sintético llamado Hegel-Kojève. En las referencias que se hagan a Hegel en realidad nos

referiremos a Hegel-Kojève, y nos interesarán más las ideas mismas que los filósofos que originalmente las articularon.³

Puede pensarse que para descubrir el sentido real del liberalismo haya que retroceder en el tiempo al pensamiento de los filósofos que fueron la fuente original del liberalismo: Hobbes y Locke. Las sociedades liberales más viejas y duraderas —las de la tradición anglosajona, como Inglaterra, Estados Unidos y Canadá—, se han interpretado a sí mismas, típicamente, en términos lockeanos. Volveremos, cierto, a Hobbes y Locke, pero Hegel nos interesa particularmente por dos razones. En primer lugar nos proporciona una comprensión del liberalismo más noble que la de Hobbes y Locke. Prácticamente contemporánea con la enunciación del liberalismo lockeano ha habido una inquietud persistente con la sociedad que produjo y con el producto prototípico de esa sociedad, el *bourgeois*. Puede seguirse la pista de esta inquietud, en fin de cuentas, hasta un único hecho moral, el de que el burgués se preocupa primariamente de su propio bienestar material y no posee espíritu público ni virtudes, ni se dedica a la comunidad que lo rodea. En suma, el burgués es egoísta, y el egoísmo del individuo privado ha estado en el meollo de las críticas de la sociedad liberal tanto por parte de la izquierda marxista como de la derecha aristocrática. Hegel, en contraste con Hobbes y Locke, nos proporciona una comprensión de la sociedad liberal basada en la parte no egoísta de la personalidad humana, y trata de proteger esta parte como la esencia de las concepciones políticas modernas. Si lo ha conseguido, queda por ver; esto, justamente, será el tema de la parte última del presente libro.

La segunda razón para volver a Hegel es que su concepción de la historia como una «lucha por el reconocimiento» es un modo muy útil e iluminador de ver el mundo contemporáneo. Nosotros, los habitantes de las democracias liberales, estamos tan acostumbrados a interpretaciones de los acontecimientos que reducen sus motivaciones a causas económicas, somos tan enteramente burgueses en nuestras percepciones, que a menudo nos sorprende descubrir cuán totalmente no económica es la vida política. En realidad no te-

3. A propósito de la relación de Kojève con el verdadero Hegel, véase Michael S. Roth, «A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History», *History and Theory*, 24:3 (1985), pp. 293-306; y Patricia Riley, «Introduction to the Reading of Alexandre Kojève», *Political Theory* 9:1 (1981), pp. 5-48.

ncmos siquiera un vocabulario corriente para hablar del lado orgulloso y afirmativo de la naturaleza humana que es responsable por llevarnos a la mayoría de las guerras y los conflictos políticos. La «lucha por el reconocimiento» es un concepto tan viejo como la filosofía política y se refiere a un fenómeno coetáneo de la propia vida política. Si hoy nos parece un término algo extraño y nada familiar, es sólo debido a la «economización» de nuestro modo de pensar acaecida en los últimos cuatro siglos. Sin embargo, la «lucha por el reconocimiento» es evidente a nuestro alrededor y subraya los movimientos contemporáneos por los derechos liberales, ya sea en la Unión Soviética, Europa del Este, África del Sur o América latina, ya sea en los propios Estados Unidos.

Para descubrir el significado de la «lucha por el reconocimiento» es preciso comprender el concepto del hombre o de la naturaleza humana propio de Hegel.⁴ Los teóricos políticos que procedieron a Hegel presentaban la naturaleza humana como un retrato del «primer hombre», es decir, el hombre en «estado de naturaleza». Hobbes, Locke y Rousseau nunca se propusieron que el estado de naturaleza se entendiera como una interpretación empírica o histórica del hombre primitivo, sino más bien como una especie de experimento mental para apartar los aspectos de la personalidad humana que eran simplemente producto de las convenciones —como, por ejemplo, el hecho de ser italiano, noble o budista—, y descubrir así las características comunes al hombre como hombre.

Hegel negaba tener una doctrina sobre el estado de naturaleza y habría rechazado el concepto de naturaleza humana, permanente y sin cambios. El hombre, para él, era libre y no determinado, y por tanto capaz de crear su propia naturaleza en el curso del tiempo histórico. Sin embargo, este proceso de autocreación tenía un punto de partida que equivalía, a todos los fines útiles, a un estado de naturaleza.⁵ Hegel, en *La Fenomenología del espíritu*, describe un «primer hombre» primitivo que vive en los comienzos de la historia

4. Para reseñas de la interpretación de Hegel que da Kojève, acerca de la lucha por el reconocimiento, véase Roth (1988), pp. 98-99, y Smith (1989), pp. 116-117.

5. Smith (1989a), p. 115, lo señala. Véase también Steven Smith, «Hegel's Critique of Liberalism», *American Political Science Review*, 80:1 (marzo de 1986), pp. 121-139.

cuya función filosófica no podía distinguirse de la del «hombre en estado de naturaleza» de Hobbes, Locke y Rousseau. Es decir, este «primer hombre» era un prototipo de ser humano, que poseía los atributos humanos fundamentales existentes antes de la creación de la sociedad civil y del proceso histórico.

El «primer hombre» de Hegel comparte con los animales ciertos deseos naturales básicos, como el deseo de alimentos, sueño, cobijo, y, por encima de todo, de conservación de la propia vida. Es, hasta ahí, parte del mundo físico o natural. Pero el «primer hombre» de Hegel es radicalmente distinto de los animales en el hecho de que desea no sólo objetos reales, «positivos» —un bistec, un abrigo de pieles con que calentarse, un refugio en que vivir—, sino también objetos que no son materiales. Por encima de todo, desea el deseo de otros hombres, es decir, que otros lo deseen o lo reconozcan. Para Hegel, un individuo no puede tener conciencia de sí mismo, es decir, darse cuenta de que existe como un ser humano separado, si no lo reconocen otros seres humanos. El hombre, en otras palabras, fue desde el principio un ser social; su sentido del valor de sí mismo y de identidad se halla íntimamente conectado con el valor que le atribuyen otras personas. Está, según la frase de David Riesman, fundamentalmente «dirigido hacia los otros».⁶ Ciertamente que los animales muestran una conducta social, pero se trata de una conducta instintiva y basada en la satisfacción mutua de necesidades naturales. Un delfín o un simio desean un pez o un plátano y no el deseo de otro delfín u otro simio. Como explica Kojève, sólo el hombre puede desear «un objeto perfectamente inútil desde el punto de vista biológico (como una condecoración o la bandera del enemigo)»; desea esos

6. En *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950, David Riesman emplea la expresión «orientado hacia otros» para referirse a lo que vio como progresivo conformismo de la sociedad norteamericana de la posguerra, en contraste con «orientado hacia sí mismo» de los norteamericanos en el siglo XIX. Según Hegel, ningún ser humano puede verdaderamente ser «orientado hacia sí mismo»; el hombre no puede siquiera volverse ser humano sin interacción con otros seres humanos y sin ser reconocido por ellos. Lo que Riesman describe como «orientación hacia sí mismo» sería en realidad una forma solapada de «orientación hacia otros». Por ejemplo, la aparente seguridad de la gente profundamente religiosa se basa, de hecho, en una simple variedad de la «orientación hacia otros», ya que es el hombre mismo quien crea las normas religiosas y los objetos de su devoción.

objetos no por sí mismos, sino porque los desean otros seres humanos.

Pero el «primer hombre» de Hegel difiere de los animales de una segunda manera mucho más fundamental. Este hombre desea no sólo que lo reconozcan otros hombres, sino que lo reconozcan como *hombre*. Y lo que constituye la identidad del hombre como hombre, la característica fundamental y exclusivamente humana, es la capacidad del hombre para arriesgar su vida. Así, los encuentros del «primer hombre» con otros hombres conducen a una lucha violenta en la cual cada contendiente trata de hacer que el otro lo «reconozca», arriesgando para ello su propia vida. El hombre es un animal fundamentalmente social, dirigido hacia el otro, pero su sociabilidad no lo lleva hacia una pacífica sociedad civil, sino a una lucha violenta, hasta la muerte, por el simple prestigio. Este «sangriento combate» puede tener uno de tres resultados. Puede llevar a la muerte de ambos combatientes, en cuyo caso termina la vida misma, humana y natural. Puede llevar a la muerte de uno de los contendientes, en cuyo caso el superviviente queda insatisfecho, porque ya no hay otra conciencia humana que pueda reconocerlo. O, finalmente, el combate puede terminar en una relación de señor y siervo, en la cual uno de los contendientes decide someterse a una vida de esclavitud con preferencia a arriesgarse a la muerte violenta. El señor queda entonces satisfecho, porque ha arriesgado su vida y ha recibido el reconocimiento por parte de otro ser humano de haberlo hecho así. El encuentro inicial entre «primeros hombres» en el estado de naturaleza de Hegel es tan violento como el estado de naturaleza de Hobbes o el estado de guerra de Locke, pero no conduce a un contrato social u otra forma de sociedad civil pacífica, sino a una relación altamente desigual de señorío y servidumbre.⁷

Para Hegel, como para Marx, la sociedad primitiva estaba dividida en clases sociales. Pero, a diferencia de Marx, Hegel creía que las más importantes diferencias de clase no se basaban en las funciones económicas, como la de ser propietario de tierras o campesino, sino en la actitud respecto a la muerte violenta. La sociedad se dividía en señores, que estaban dispuestos a arriesgar la vida, y esclavos o siervos, que

7. Véase también Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:16, Nueva York, Vintage Books, 1967, p. 86.

no lo estaban. La concepción hegeliana de la primitiva estratificación en clases es probablemente más acertada, históricamente, que la de Marx. Muchas aristocracias tradicionales surgieron, inicialmente, del «ethos del guerrero» de las tribus nómadas que dominaron a pueblos más sedentarios gracias a su mayor implacabilidad, crueldad y valentía. Después de la victoria inicial, los señores, en las generaciones siguientes, se instalaron en haciendas y asumieron una relación económica, como los terratenientes que exigían el pago de impuestos o tributos a la vasta masa de campesinos «esclavos» sobre los que reinaban. Pero el ethos del guerrero —el sentido de superioridad innata basada en la disposición a arriesgar la vida— siguió siendo el centro esencial de la cultura de las sociedades aristocráticas en todo el mundo, mucho después de que largos años de paz y ocio permitieron a esos mismos aristócratas degenerar en cortesanos afeminados y mimados.

Gran parte de esta interpretación hegeliana del hombre primigenio sonará extrañamente a los oídos modernos, en especial su identificación con la voluntad de arriesgar la vida en combate por el puro prestigio como el rasgo humano más fundamental. Pues, ¿no es la voluntad de arriesgar la vida simplemente una costumbre social primitiva que ha desaparecido del mundo hace mucho, como han desaparecido el duelo y los asesinatos por venganza?⁸ En nuestro mundo todavía hay personas que van por ahí arriesgando la vida en sangrientos combates por un nombre, una bandera, o un pedazo de tela, pero suelen pertenecer a bandas con nombres extravagantes y se ganan la vida vendiendo drogas o bien viven en países como Afganistán. ¿En qué sentido se puede decir que un hombre que está dispuesto a matar o a que lo maten por algo de valor puramente simbólico puede considerarse más profundamente humano que alguien que, con mayor sensatez, rehúye un desafío y somete sus demandas a un arbitraje pacífico o a los tribunales?

La importancia de la voluntad de arriesgar la vida en un combate por el prestigio sólo puede entenderse si considera-

8. A título de ejemplo de la falta de comprensión contemporánea en cuanto al motivo humano que se esconde detrás del duelsismo, véase *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major Wars*, de John Mueller, Nueva York, Basic Books, 1989, pp. 9-11.

mos más profundamente la concepción hegeliana del significado de la libertad humana. En la tradición anglosajona liberal, que nos es familiar, hay una interpretación de sentido común de la libertad como la simple ausencia de restricciones. Así, según Hobbes, «libertad significa propiamente la ausencia de oposición —por oposición entiendo los obstáculos externos al movimiento—, y puede aplicarse lo mismo a las criaturas irracionales o inanimadas que a las racionales».⁹ De acuerdo con esta definición, una roca rodando por una ladera y un oso hambriento vagando por los bosques podría decirse que son «libres». Pero, de hecho, sabemos que el rodar de una roca está determinado por la gravedad y por la inclinación de la ladera, del mismo modo que la conducta del oso está determinada por la compleja interacción de una serie de deseos naturales, instintos y necesidades. Un oso hambriento vagando por el bosque es «libre» sólo en un sentido formal. No tiene otra elección que responder a su hambre y a sus instintos. Los osos no hacen huelgas de hambre en defensa de más altas causas. Las conductas de la roca y del oso están determinadas por su naturaleza física y por el medio natural que los rodea. En este sentido son como máquinas programadas para funcionar de acuerdo con ciertas reglas, de las cuales, en última instancia, las leyes de la física son las fundamentales.

La gran obra política de Hobbes, *Leviatán*, empieza con la descripción del hombre como una complicada máquina de este tipo. Divide la naturaleza humana en una serie de pasiones básicas, como la alegría, el miedo, el dolor, la esperanza, la indignación y la ambición, que cree que bastan, en diferentes combinaciones, para determinar y explicar toda la conducta humana. Así, Hobbes, en fin de cuentas, no cree que el hombre sea libre en el sentido de que posea la capacidad para las decisiones morales. Puede ser más o menos racional en su conducta, pero la racionalidad sirve simplemente fines como la conservación de sí mismo, que son dados por la naturaleza. Y la naturaleza, a su vez, puede explicarse plenamente por las leyes de la materia en movimiento, leyes que habían sido expuestas poco antes por Isaac Newton.

Hegel, en cambio, empieza con una concepción comple-

9. Hobbes, *Leviathan*, Bobbs-Merrill, 1958, p. 170.

lamente diferente del hombre. No sólo el hombre no está determinado por su naturaleza física o animal, sino que su misma humanidad consiste en su capacidad de superar o negar esta naturaleza animal. Es libre no sólo en el sentido formal de Hobbes, de no verse restringido, sino libre en el sentido metafísico de ser radicalmente no determinado por la naturaleza. Ésta incluye su propia naturaleza, su ambiente natural y las leyes naturales. Es, en suma, capaz de verdaderas decisiones *morales*, o sea, de elegir entre dos cursos de acción, no simplemente a base de la mayor utilidad de uno o de otro, no como resultado de la victoria de un conjunto de pasiones e instintos sobre otro, sino gracias a una libertad inherente de hacer y seguir sus propias reglas. Y la *dignidad* específica del hombre reside no en una capacidad superior de calcular, que lo hace una máquina más inteligente que los animales inferiores, sino precisamente en su capacidad de libre elección moral.

Pero ¿cómo sabemos que el hombre es libre en este sentido más profundo? Ciertamente, muchos ejemplos de elección humana son, de hecho, meros cálculos en interés propio, que no sirven más que para la satisfacción de los deseos o pasiones humanos. Por ejemplo, uno puede abstenerse de robar una manzana del huerto del vecino, no por razones morales, sino por temor a que la represalia sea más severa que su hambre, o porque sabe que su vecino saldrá pronto de viaje y que entonces podrá tomar cuantas manzanas quiera y sin riesgo. Que pueda calcular de este modo no lo hace menos determinado por sus instintos naturales —en este caso el hambre— que lo es un animal que simplemente agarra la manzana.

Hegel no niega que el hombre tiene un aspecto animal y una naturaleza finita y determinada; ha de comer y dormir. Pero puede demostrarse que es también capaz de actuar de maneras que contravienen totalmente sus instintos naturales, y los contravienen no por satisfacer un instinto más alto o más poderoso, sino, en cierto modo, por el simple deseo de contravenirlos. Es por esto que la voluntad de arriesgar la vida en un combate por el prestigio tiene un papel tan importante en la interpretación hegeliana de la historia. Al arriesgar la vida, el hombre prueba que puede actuar en contra de su instinto más poderoso y fundamental, el de conservar la vida. Como dice Kojève, el deseo humano del hombre ha de vencer a su deseo animal de conservación.

Y es por esto que es importante que el combate del comienzo de la historia sea sólo por el prestigio, o una menudencia aparente como una medalla o una bandera que significan el reconocimiento. La razón por la que combato es para conseguir que otro ser humano reconozca el hecho de que estoy dispuesto a arriesgar la vida y que, por tanto, soy libre y auténticamente humano. Si el sangriento combate se librara con algún propósito (o como diríamos nosotros, burgueses modernos, educados por Hobbes y Locke, con un propósito «racional»), como la protección de la familia o la adquisición de las tierras o los bienes de nuestro adversario, entonces el combate sería simplemente por la satisfacción de alguna necesidad animal. De hecho, muchos animales inferiores son capaces de arriesgar su vida en combate por, digamos, proteger a sus crías o marcar un territorio por el cual vagar. En cada caso, esta conducta está determinada por el instinto y existe con el propósito de asegurar la supervivencia de la especie. Sólo el hombre es capaz de librar un sangriento combate con el único propósito de demostrar que desprecia su propia vida, que es algo más que una máquina complicada o un «esclavo de sus pasiones»,¹⁰ en suma, que posee una dignidad específicamente humana porque es libre.

Puede objetarse que una conducta «contrainstintiva» como la voluntad de arriesgar la vida en un combate por el prestigio está sencillamente determinada por un instinto más profundo y atávico, del cual Hegel no se dio cuenta. La biología moderna, en efecto, sugiere que los animales, lo mismo que los hombres, libran combates por el prestigio, aunque nadie afirmaría que los animales son agentes morales. Si tomamos en serio las enseñanzas de la ciencia natural moderna, el reino del hombre está enteramente subordinado al reino de la naturaleza y está igualmente determina-

10. Es una formulación que pertenece a Rousseau en el *Contrato social*: dice que «la impulsión del mero apetito es esclavitud», *Oeuvres complètes*, vol. 3, París, Gallimard, 1964, p. 365. El mismo Rousseau usa la palabra «libertad» en los sentidos hobbesiano y hegeliano. De un lado, en el *Segundo Discurso* habla del hombre en estado natural que está libre de seguir sus propios instintos naturales, tales como la necesidad de alimentos, de mujer y de descanso; del otro, lo que acabamos de citar indica su sentido de que la libertad «metafísica» exige liberarse de las pasiones y de las necesidades. Su recensión de la perfectibilidad humana es bastante semejante a la comprensión del proceso histórico de Hegel, como uno de libre autocreación humana.

do por las leyes de la naturaleza. Toda conducta humana puede explicarse, en última instancia, por lo subhumano, por la psicología y la antropología, que a su vez descansan en la biología y la química, y finalmente en el funcionamiento de las fuerzas fundamentales de la naturaleza. Hegel y su predecesor Kant se daban cuenta de la amenaza que los fundamentos materialistas de la ciencia natural moderna constituían para la posibilidad de libre elección humana. El propósito final de la *Crítica de la razón pura* de Kant consistía en amurallar una «isla» en medio del mar de la causalidad mecánica natural, que permitiera coexistir con la física moderna, en un sentido rigurosamente filosófico, una verdadera elección libre, moral. Hegel aceptaba la existencia de esta «isla», una isla, de hecho, más amplia de la que Kant concibiera. Ambos filósofos creían que en ciertos aspectos los seres humanos estaban literalmente libres de la sujeción a las leyes de la física. Esto no equivalía a decir que los seres humanos pudieran moverse más rápidamente que la luz o rechazar la ley de la gravedad, sino más bien que los fenómenos morales no podía reducirse simplemente a la mecánica de la materia en movimiento.

Está fuera de nuestra actual capacidad o intención analizar lo adecuado de la «isla» creada por el idealismo alemán; la cuestión metafísica de la posibilidad de la libre elección humana es, como dijo Rousseau, «el abismo de la filosofía». ¹¹ Pero si de momento echamos a un lado esta torturada cuestión, podemos notar que, como fenómeno psicológico, la insistencia de Hegel en la magnitud del riesgo de muerte señala algo muy real e importante. Tanto si el libre albedrío existe como si no, en la práctica todos los seres humanos actúan como si existiera, y se valoran unos a otros según su capacidad de hacer lo que creen que son libres elecciones morales. Si bien gran parte de la actividad humana se encamina a satisfacer necesidades naturales, una no despreciable cantidad de tiempo se gasta persiguiendo metas más evanescentes. El hombre busca no sólo la comodidad material, sino también el respeto o el reconocimiento, y cree que es digno de respeto porque posee cierto valor o dignidad. Una psicología o una ciencia política que no tomara en cuenta el

11. Mejor dicho, en la primera versión del *Contrato social*, Rousseau dice que «en la constitución del hombre, la acción del alma sobre el cuerpo es el abismo de la filosofía». Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

deseo humano de reconocimiento y la poco frecuente pero muy profunda voluntad de actuar a veces en contra del instinto natural más poderoso, interpretaría mal algo muy importante de la conducta humana.

Para Hegel, la libertad no era tan sólo un fenómeno psicológico, sino la esencia de lo distintivamente humano. En este sentido, libertad y naturaleza son diametralmente opuestas. La libertad no significa la libertad de vivir en la naturaleza o de acuerdo con la naturaleza, sino que empieza donde termina la naturaleza. La libertad humana emerge sólo cuando el hombre puede trascender su existencia natural, animal, y crear un nuevo «uno mismo» *para sí*. El punto de partida emblemático de este proceso de autocreación es el combate a muerte por el prestigio.

Pero si esta lucha por el reconocimiento es el primer acto auténticamente humano, dista mucho de ser el último. El combate sangriento del «primer hombre» de Hegel es sólo el punto de partida de la dialéctica hegeliana y nos deja muy lejos de la democracia liberal moderna. El problema de la historia humana puede verse, en cierto sentido, como la búsqueda de la manera de satisfacer el deseo de reconocimiento mutuo e igual de señores y de esclavos; la historia termina con la victoria de un orden social que alcanza esta meta.

Antes de describir las otras etapas de la evolución de la dialéctica, sin embargo, será útil contrastar la interpretación hegeliana del «primer hombre» en estado de naturaleza con la de los fundadores tradicionales del liberalismo moderno, Hobbes y Locke. Mientras que los puntos de partida y llegada de Hegel son muy similares a los de esos pensadores ingleses, su concepto del hombre es radicalmente distinto y nos proporciona una manera muy diferente de ver la democracia liberal contemporánea.

14. EL PRIMER HOMBRE

Pues cada hombre busca que su compañero lo valore igual que él mismo se valora; y por todos los signos de desprecio o de valorar en menos sus empresas naturales, en la medida en que se atreve... trata de extraer un valor mayor de quienes lo desprecian, de unos por la fuerza y de otros por el ejemplo.

THOMAS HOBBS, *Leviatán*¹

Las democracias liberales contemporáneas no emergieron de las brumas de la tradición. Como las sociedades comunistas, fueron deliberadamente creadas por seres humanos en un momento concreto, a base de ciertos conceptos teóricos sobre el hombre y las instituciones políticas apropiadas para gobernar la sociedad humana. Si bien la democracia liberal no puede atribuirse un origen teórico en un solo autor, como Karl Marx, sí puede afirmar que se basa en principios racionales concretos, cuyos abundantes antecesores intelectuales podemos señalar. Los principios subyacentes en la democracia americana, codificados en la Declaración de Independencia y en la Constitución, se basaban en los escritos de Jefferson, Madison, Hamilton y otros Padres Fundadores norteamericanos, cuyas ideas derivaban, a su vez, de la tradición liberal inglesa de Thomas Hobbes y John Locke. Si queremos descubrir la interpretación de sí misma de la más vieja de las democracias liberales del mundo —una interpretación que ha sido adoptada por muchas sociedades democráticas fuera de América—, hemos de conocer los escritos de Hobbes y Locke, pues mientras que estos autores anticiparon muchas de las concepciones de Hegel referentes a la naturaleza del «primer hombre», adoptaron, ellos y la tradición liberal anglosajona que se deriva de ellos, una actitud decididamente diferente respecto al deseo de reconocimiento.

A Thomas Hobbes se le conoce hoy sobre todo por dos cosas: su caracterización del estado de naturaleza como «so-

1. Hobbes (1958), p. 106.

litario, pobre, bruto y breve» y su doctrina de la soberanía monárquica absoluta, que se compara, a menudo desfavorablemente, con la afirmación más liberal de Locke del derecho a rebelarse contra la tiranía. Pero aunque Hobbes no era, ni con mucho, un demócrata en el sentido moderno del término, era decididamente liberal y su filosofía fue la fuente misma de la cual fluyó el liberalismo moderno. Es Hobbes quien primero establece el principio de que la legitimidad del gobierno se deriva de los derechos de los gobernados y no del derecho divino de los reyes o de la natural superioridad de los gobernantes. A este respecto, la diferencia entre él y Locke o los autores de la Declaración de Independencia americana son triviales, cuando se la compara con la que separa a Hobbes de escritores de su época, como Filmer y Hooker.

Hobbes deriva su principio del bien y la justicia de su caracterización del hombre en estado de naturaleza, que para él es «una inferencia de las pasiones» que acaso no hayan existido jamás como una etapa general de la historia humana, pero que están latentes en todas partes cuando la sociedad se descompone, y salen a la superficie, por ejemplo en lugares como el Líbano después del hundimiento de este país en la guerra civil, a mitad de los años setenta. Como el combate sangriento de Hegel, el estado de naturaleza de Hobbes se propone iluminar la condición humana tal como surge de la interacción de las pasiones humanas más permanentes y fundamentales.²

La similitud del «estado de naturaleza» de Hobbes y del combate sangriento de Hegel salta a la vista. En primer lugar, ambos se caracterizan por su extremada violencia; la realidad social primaria no es el amor o la concordia, sino una «guerra de todos contra todos». Y aunque Hobbes no emplea la expresión «lucha por el reconocimiento», lo que se juega en la guerra originaria de todos contra todos es esencialmente lo mismo que en Hegel: «De manera que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de pelea: primera, la competencia; segunda, la desconfianza, y tercera, la gloria... la tercera [induce a los hombres a invadir] por nimiedades, como una palabra, una sonrisa, una opi-

2. En contraste con el estado natural de Hobbes, el sangriento combate tenía por fin el ser de algún modo la caracterización del estado de las cosas en un momento histórico dado (o, mejor dicho, al inicio de la historia).

nión distinta y cualquier otro signo de subvaloración, ya directamente de su persona, ya de modo reflejo de sus parientes, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.»³

Según Hobbes, los hombres pueden luchar por cosas necesarias, pero a menudo luchan por «necesidades»; en otras palabras, por el reconocimiento. Hobbes, el gran materialista, acaba por describir la naturaleza del «primer hombre» en términos que no difieren mucho de los del idealista Hegel. O sea, que la pasión que primero y sobre todo empuja a los hombres a la guerra de todos contra todos no es la codicia de los bienes materiales, sino la satisfacción del orgullo y la vanidad de unos cuantos hombres ambiciosos.⁴ El «deseo de un deseo» o la busca de «reconocimiento» de Hegel pueden entenderse como la pasión humana que llamamos comúnmente «orgullo» o «autoestima» (cuando la aprobamos) o «vanidad», «vanagloria» o «amor propio» (cuando no la aprobamos).⁵

Además, ambos filósofos comprenden que el instinto de conservación es, en cierto sentido, la más fuerte y la más compartida de las pasiones humanas. Para Hobbes, este instinto, junto con «las cosas que son necesarias para vivir cómodamente», era la pasión que más fuertemente inclinaba al hombre a la paz. Tanto Hobbes como Hegel ven en el combate primigenio una tensión fundamental entre el orgullo humano o el deseo de reconocimiento, que induce a arriesgar la vida en una lucha por el prestigio, y el miedo a la muerte violenta, que inclina a echarse atrás y aceptar una vida de esclavitud a cambio de paz y seguridad. Finalmente, Hobbes aceptaría, sin duda, la afirmación de Hegel de que el combate sangriento condujo, históricamente, a la relación de señorío y servidumbre, cuando un combatiente, temiendo por su vida, se sometió al otro. El dominio de los esclavos

3. Subrayado añadido. Hobbes (1958), p. 106.

4. Hobbes, prefacio a *De Cive*, 100-101. Véase también Melzer (1990), p. 121.

5. Véase la carta de Kojève a Leo Strauss, del 2 de noviembre 1936, donde concluye que: «Hobbes no logra apreciar el valor del trabajo y por consiguiente infravalora el valor de la lucha ("vanidad"). Según Hegel, en el esclavo atado al trabajo nace: 1, la idea de libertad; 2, la materialización de esa idea en lucha. Así, al principio, el "hombre" es siempre amo o esclavo; el "ser humano completo", al "final" de la historia, es a la vez amo y esclavo (es decir, ambos y ninguno de los dos). Es sólo eso que puede satisfacer su "vanidad".» Subrayado en el original. Citado en Leo Strauss, *On Tyranny*, edición revisada y ampliada; Victor Gourevitch y Michael Roth, comps., Nueva York, Free Press, 1991, p. 233.

vos por los señores, para Hobbes, es despotismo, una condición que no saca al hombre del estado de naturaleza, pues los esclavos sirven a los señores sólo bajo la amenaza implícita de la fuerza.⁶

En lo que Hobbes y Hegel difieren fundamentalmente, sin embargo, y donde la tradición del liberalismo anglosajón adopta su forma, es en el relativo peso moral asignado a las pasiones de orgullo o vanidad (es decir, el reconocimiento), por un lado, y de miedo de la muerte violenta, por el otro. Hegel, como se ha visto, cree que la voluntad de arriesgar la vida en un combate por el puro prestigio es, en cierto sentido, lo que hace humanos a los seres humanos, el fundamento de la libertad humana. Hegel no «aprueba», en definitiva, la desigual relación entre amo y esclavo, señor y siervo, y sabe bien que es primitiva y opresora. Pero comprende que constituye una etapa necesaria de la historia humana, en la cual ambos términos de la ecuación de clase, señores y siervos, conservan algo muy importante, algo humano. Para él, la conciencia del señor es, en cierto sentido, más elevada y más humana que la del siervo, pues éste, al someterse al miedo a la muerte, no consigue elevarse más allá de su naturaleza animal, y por tanto es menos libre que su señor. Hegel, en otras palabras, encuentra algo moralmente elogiabile en el orgullo del aristócrata-guerrero que está dispuesto a arriesgar la vida, y algo innoble en la conciencia servil que busca por encima de todo la conservación de la vida.

Hobbes, en cambio, no encuentra nada moralmente compensador en el orgullo (o, más propiamente, la vanidad) del amo-aristócrata; en realidad, justamente este deseo de reconocimiento, esta voluntad de luchar por una «necedad», como una medalla o una bandera, es la fuente de toda violencia y todo el sufrimiento en el estado de naturaleza.⁷ Para él, la pasión humana más fuerte es el miedo a la muerte vio-

6. La comparación entre Hobbes y Hegel figura en *Political Philosophy of Hobbes*, de Leo Strauss, Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 57-58. En una nota, Strauss explica que «Alexandre Kojévnikoff y el propio autor tienen la intención de emprender una investigación detallada de las conexiones entre Hegel y Hobbes», un proyecto que, desgraciadamente, nunca se completó.

7. Según Hobbes, «la alegría que nace de la imaginación del propio poder y de la capacidad de un hombre es esta exultación de la mente llamada exaltación que, si se fundamenta en la experiencia de sus pro-

lenta, y el imperativo moral más poderoso —la «ley de la naturaleza»— es la conservación de la propia existencia física. La conservación de la vida es el hecho moral fundamental; todos los conceptos de bien y justicia, en Hobbes, se fundan en la búsqueda racional de la conservación de la vida, mientras que la injusticia y la maldad es lo que lleva a la violencia; la guerra y la muerte.⁸

El carácter central, en su teoría, del miedo a la muerte es lo que conduce a Hobbes al Estado liberal moderno. En el estado de naturaleza, antes del establecimiento de la ley positiva y el gobierno, el «derecho de naturaleza» de cada hombre de conservar su propia existencia le da derecho a usar cualesquiera medios que considere necesarios para conservar la vida, incluyendo los violentos. Donde los hombres no tienen un señor común, el resultado inevitable es la anárquica guerra de todos contra todos. El remedio para esta anarquía es el gobierno, establecido a base de un contrato social, por el cual cada hombre acepta «deponer su derecho a todas las cosas y contentarse con tanta libertad contra los otros hombres como él consentiría a los otros contra él». La única fuente de la legitimidad del Estado es su capacidad de proteger y conservar esos *derechos* que los individuos poseen como seres humanos. Para Hobbes, el derecho humano fundamental es el derecho a la vida, es decir, a la conservación de la existencia física de todos los seres humanos, y el único gobierno legítimo es el que pueda proteger adecuadamente la vida e impedir la vuelta a la guerra de todos contra todos.⁹

pías acciones anteriores, es sinónima de *confianza*, pero que si se fundamenta en el halago, la adulación de terceros o en la propia suposición al deleitarse en sus consecuencias, se llama vanagloria, apropiadamente nombrada porque una *confianza en sí mismo* engendra intentos, mientras el suponer un poder no lo hace y es, pues, correctamente calificada de *vana*». Subrayados en el original. Hobbes (1958), p. 57.

8. Véase Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 187-188.

9. Hobbes fue uno de los primeros filósofos en dar por sentado el principio de la universal igualdad humana, sobre una base no cristiana. Y eso porque, según él, los hombres eran fundamentalmente iguales en su capacidad de matarse entre ellos; si uno era más débil físicamente, podía no obstante vencer a su oponente por la astucia o al agruparse con otros hombres. La universalidad del Estado liberal moderno y de los derechos humanos liberales se elaboraron originariamente, pues, a partir de la universalidad, dada por sentada, del miedo a la muerte violenta.

Pero la paz y la protección del derecho a la vida no son gratuitos. Es fundamental para el contrato social de Hobbes el acuerdo de que a cambio de la protección de su existencia física, los hombres han de abandonar su injusto orgullo y vanidad. Hobbes pide, en otras palabras, que el hombre abandone su lucha por el reconocimiento, y en particular su lucha para que se le reconozca como superior debido a su voluntad de arriesgar la vida en un combate por el prestigio. La parte del hombre que quiere mostrarse superior a los demás hombres y dominarlos por su mayor virtud, el carácter noble que lucha contra estas limitaciones «humanas, demasiado humanas», ha de persuadirse de la vanidad de su orgullo. La tradición liberal que se deriva de Hobbes, por tanto, apunta deliberadamente contra esos pocos que tratan de trascender su naturaleza «animal», y limitarles en nombre de la pasión que constituye el mínimo común denominador del hombre, el deseo de conservación. Se trata de un denominador común no sólo a los seres humanos, sino también a los animales «inferiores». A diferencia de Hegel, Hobbes cree que el deseo de reconocimiento y el noble desprecio de la «mera» vida no es el comienzo de la libertad del hombre, sino la fuente de sus desgracias.¹⁰ De ahí el título del libro más famoso de Hobbes: explicando que «Dios envió la gran fuerza de Leviatán y lo llamó rey de los Orgullosos». Hobbes compara su Estado a Leviatán porque es el «rey de todos los hijos del orgullo».¹¹ Leviatán no satisface este orgullo, sino que lo somete.

La distancia de Hobbes al «espíritu de 1776» y a la democracia liberal moderna es muy corta. Hobbes creía en la absoluta soberanía monárquica, no por algún derecho inherente de los reyes a gobernar, sino porque consideraba que un monarca podía verse investido por algo cercano al consenso popular. El consenso de los gobernados, según él, podía obtenerse no sólo, como queremos hoy, por el voto libre y secreto, en elecciones con multiplicidad de partidos y a base del sufragio universal, sino por una especie de consenso tácito expresado en la voluntad de los ciudadanos de vivir

10. Strauss señala que, al principio, Hobbes elogiaba la virtud aristocrática y que la sustitución de ésta por el miedo a la muerte violenta, como hecho moral esencial, no se le ocurrió sino más tarde. Véase Strauss (1952), cap. 4.

11. Subrayado en el original. Sobre este punto, véase Strauss (1952), p. 13.

bajo un gobierno dado y de respetar sus leyes." Para Hobbes había una diferencia muy clara entre despotismo y gobierno legítimo (aunque los dos tomaran la forma de monarquía absoluta): un gobernante legítimo tenía el consenso popular, mientras que el déspota no lo tenía. La preferencia de Hobbes por el gobierno de un hombre en vez de por el parlamentario o democrático reflejaba su convicción de la necesidad de un gobierno fuerte para someter a los orgullosos, y no se debía a que disputara el principio de la soberanía popular como tal.

La debilidad del argumento de Hobbes estaba en la tendencia de los monarcas legítimos a deslizarse silenciosamente hacia el despotismo; sin un mecanismo institucional, como las elecciones, que registrara el consenso popular, a menudo sería difícil saber si un monarca concreto disfrutaba o no de ese consenso. Así, fue relativamente fácil para John Locke modificar la doctrina de Hobbes de la soberanía monárquica y convertirla en una de soberanía parlamentaria o legislativa basada en el gobierno de la mayoría. Locke estaba de acuerdo con Hobbes en que la pasión de autoconservación era la más importante y que el derecho a la vida era el derecho fundamental del cual derivaban todos los demás. Aunque su concepción del estado de naturaleza era más suave que la de Hobbes, estaba de acuerdo en que tendía a degenerar en un estado de anarquía o guerra, y que el gobierno legítimo surgía de la necesidad de proteger al hombre de su propia violencia. Pero Locke señalaba que los monarcas absolutos podían violar el derecho de conservación del hombre, como cuando un rey arrebatava a un súbdito sus bienes y su vida. El remedio no estaba en la monarquía absoluta, sino en un gobierno limitado, un régimen constitucional que proporcionara salvaguardas a los derechos humanos fundamentales y cuya autoridad derivara del consenso de los gobernados. Según Locke, el derecho natural de conservación, de Hobbes, entrañaba el derecho a la revolu-

12. El concepto del consentimiento tácito no es tan absurdo como parece a primera vista. Por ejemplo, los ciudadanos de una vieja y establecida democracia liberal pueden votar para elegir a sus dirigentes, pero no se les convoca habitualmente para que aprueben las disposiciones constitucionales básicas. ¿Cómo sabemos, entonces, si las aprueban? Porque se quedan en el país por voluntad propia, por supuesto, y porque participan en el proceso político existente (o al menos, no lo contestan).

ción contra un tirano que empleara injustamente su poder contra los intereses de su pueblo. Es a este derecho que se refiere el primer párrafo de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, al hablar de la necesidad «para un pueblo de disolver los lazos políticos que lo ligan a otro».¹³

Locke no disienta de Hobbes en la valoración de los méritos morales del reconocimiento frente a los de la autoconservación; el primero debía sacrificarse a la segunda, pues era el derecho fundamental de la naturaleza del cual se derivaban todos los otros derechos. Locke, sin embargo, en contraste con Hobbes, argüía que el hombre tenía derecho no simplemente a la mera existencia física, sino a una existencia cómoda y potencialmente rica; la sociedad civil existía no sólo para proteger la paz social, sino también para proteger el derecho de los «industriosos y racionales» a crear abundancia para todos por medio de la instrucción de

13. Al derecho al instinto de conservación de Hobbes, Locke añade otro derecho fundamental, el de la propiedad. Este último se deriva del primero: si se tiene derecho a la vida, se tiene derecho a los medios de vida, tales como alimentos, vestimenta, una casa, una tierra y cosas por el estilo. El establecimiento de una sociedad civil impide no sólo que los orgullosos se maten entre sí, sino que permite que los hombres protejan la propiedad natural que poseían en el estado natural y de aumentarla por medios pacíficos.

La conversión de una propiedad natural en propiedad convencional, es decir en una sancionada por un contrato social entre propietarios, conduce a un cambio fundamental en la vida humana. Antes de la sociedad civil, la codicia del hombre era limitada, según Locke, a lo que aquél podía acumular para su propio consumo, gracias a sus esfuerzos, y antes de que se pudriese. Pero la sociedad civil representa la precondición para que se libere la codicia humana: el hombre puede acumular, sin límites, no sólo lo que necesita, sino todo lo que se le antoja. Así Locke explica que el origen de todo valor (hoy en día diríamos todo valor «económico») reside en el trabajo del hombre que multiplica por más de cien el valor de «las materias (naturales) que no valen casi nada». A diferencia del estado natural, donde la acumulación de riquezas podía realizarse a expensas de un tercero, en la sociedad civil, la aspiración a tener riquezas ilimitadas es posible y permitida porque la productividad sin precedente del trabajo lleva al enriquecimiento de todos. Eso es posible y permitido a condición de que la sociedad civil proteja los intereses de los «industriosos y racionales» contra los «pendencieros y belicosos»: Véase *Second Treatise of Government*, de Locke, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1952, pp. 16-20; «The Concept of Property in the History of Political Economy», de Abram N. Shulsky, en *From Political Economy to Economics... and Back?*, James Nichols y Colin Wright, comps., San Francisco, Institute for Contemporary Studies Press, 1990, pp. 15-34; y Strauss (1953), pp. 235-246.

la propiedad privada. La pobreza natural se sustituye por la abundancia social, pues «un rey de un territorio amplio y fructífero [en América] se aloja, se alimenta y se viste peor que un peón en Inglaterra».

El primer hombre de Locke es semejante al de Hobbes y difiere radicalmente del de Hegel; si bien en el estado de naturaleza lucha por el reconocimiento, ha de educársele para que subordine su deseo de reconocimiento al deseo de conservar la vida y al deseo de dotar esta vida de comodidades materiales. El primer hombre de Hegel no desea bienes materiales, sino otro deseo, el reconocimiento por otros de su libertad y su humanidad, y la búsqueda del reconocimiento lo deja indiferente a «las cosas de este mundo», empezando por la propiedad privada y terminando por su propia vida. El primer hombre de Locke, en cambio, entra en la sociedad civil no sólo para proteger los bienes materiales que posee en estado de naturaleza, sino para abrir la posibilidad de obtener ilimitadamente otros.

A despecho de la tentativa de algunos académicos de hallar las raíces del régimen americano en el republicanismo clásico, la fundación de América estaba imbuida, profundamente ya que no enteramente, por las ideas de John Locke.¹⁴ Las verdades «evidentes en sí mismas» de Thomas Jefferson sobre el derecho del hombre a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad no eran esencialmente diferentes de los derechos naturales de Locke a la vida y la propiedad. Los fundadores de América creían que los americanos poseían, como seres humanos, estos derechos antes del establecimiento de cualquier autoridad política sobre ellos, y que el propósito primario de todo gobierno era el de proteger tales derechos. La lista de los derechos con que los americanos se creen dotados por la naturaleza se ha alargado más allá de los de vida, libertad y búsqueda de la felicidad, hasta incluir no sólo los enumerados en el *Bill of Rights*, o declaración de derechos, sino también otros de más reciente invención, como el «derecho a la intimidad». Cualquiera que sea la serie concreta de derechos enumerados, el liberalismo de Estados Unidos y el de otras repúblicas constitucionales simi-

14. Por un análisis y una crítica de la literatura sobre el tema del republicanismo clásico y de la fundación de Estados Unidos, véase Thomas Pangle, *The spirit of Modern Republicanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 28-39.

lares comparten la concepción de que esos derechos marcan una esfera de elección individual en la cual el poder del Estado se halla estrictamente limitado.

A un americano educado en el pensamiento de Hobbes, Locke, Jefferson y otros Padres Fundadores americanos, ha de parecerle muy teutónico y perverso el honor con que Hegel inviste al señor y amo aristócrata que arriesga la vida en un combate por el prestigio. No es que alguno de esos pensadores anglosajones dejara de reconocer el primer hombre de Hegel como un tipo humano auténtico, sino que velan que el problema esencial de la política consistía en el esfuerzo por persuadir al aspirante a señor y amo a aceptar una existencia de esclavo en un tipo de sociedad de esclavos sin clases. Esto era así porque valoraban mucho menos que Hegel la satisfacción derivada del reconocimiento, en particular cuando la contrastaban con el dolor de la muerte del «señor y amo del hombre». Creían, de hecho, que el miedo a la muerte violenta y el deseo de autoconservación en la comodidad superaría al deseo del hombre por el reconocimiento en el espíritu de cualquier persona racional educada en identificar su propio interés. Éste es el origen de nuestra reacción, casi instintiva, de considerar que el hegeliano combate por el prestigio es irracional.

De hecho, optar por la vida del esclavo con preferencia a la del amo y señor no es obviamente más racional, a menos que, siguiendo la tradición anglosajona, se dé un mayor peso moral relativo a la conservación de la vida que al reconocimiento. Es precisamente la primacía moral dada a la conservación de la vida o a una cómoda conservación, de acuerdo con el pensamiento de Hobbes y Locke, lo que nos deja insatisfechos. Más allá de establecer las reglas para la mutua autoconservación, las sociedades liberales no intentan definir ninguna meta positiva para sus ciudadanos ni fomentar ningún modo de vida particular como superior o descabido por encima de otro. Cualquier contenido positivo que la vida pueda tener ha de llenarse por el individuo mismo. Este contenido positivo puede ser alto, de servicio público y generosidad privada, o bajo, de egoísta placer propio y malevolencia personal. El Estado como tal es indiferente. El gobierno está obligado a tolerar los distintos «estilos de vida», excepto cuando el ejercicio de un derecho colisiona con el de otro. En ausencia de metas positivas, «elevadas», lo que habitualmente llena el vacío, en el corazón del liberalismo de Locke,

es la búsqueda sin fin de la riqueza, liberada ahora de la tradicional limitación de la escasez y la necesidad.¹⁵

Las limitaciones de la concepción liberal del hombre se vuelven más evidentes si consideramos el producto más típico de la sociedad liberal, un nuevo tipo de individuo que con el tiempo ha sido llamado peyorativamente burgués: el ser humano consumido por su propia inmediata autoconservación y su bienestar material, interesado por la comunidad que lo rodea sólo en la medida en que fomenta su bien personal o es un medio para contribuir a él. El hombre de Locke no ha de ser patriótico, tener espíritu cívico o preocuparse por el bienestar de quienes lo rodean; como Kant sugirió, una sociedad liberal podría componerse de diablos, con tal de que fueran racionales. No estaba claro por qué los ciudadanos de un estado liberal, especialmente en su variante hobbesiana, deberían hacer el servicio militar y arriesgar la vida por su país en una guerra. Si el derecho natural fundamental era el de autoconservación del individuo, ¿con qué motivo podía llegar a ser racional morir por la patria más bien que tratar de huir con la familia y el dinero? Incluso en tiempos de paz, el liberalismo hobbesiano o lockeano no daba ningún motivo para que los mejores hombres de

15. Unos estudiosos norteamericanos se han fijado en que Locke se extiende bastante más sobre el orgullo y el vigor de lo que se pensaba. Sin duda, Locke intenta rebajar el orgullo de los autoritarios y agresivos, y se esfuerza en que lleguen a seguir su propio interés racional. Pero Nathan Tarcov señaló que, en *Some Thoughts Concerning Education*, Locke anima a la gente a sentirse orgullosa de su libertad y a despreciar la esclavitud: la vida y la libertad, más que medios para proteger la propiedad, se vuelven un fin en sí mismas, mercediendo incluso un posible sacrificio de la propia vida. Así, el patriotismo de un hombre libre en un país libre puede coexistir con el deseo de un confortable instinto de conservación, como, de hecho, parece haberlo practicado en Estados Unidos.

Aunque es verdad que hay un aspecto de Locke frecuentemente desconocido, el que hace hincapié en el reconocimiento, como lo hay en Madison y Hamilton, a mí me parece que Locke se queda firmemente del otro lado de la gran línea divisoria de la ética, ya que, entre el instinto de conservación y el orgullo, marca su preferencia por el primero. Incluso si un orgulloso Locke emerge de una cuidadosa lectura de sus escritos sobre la educación, no queda claro que eso cualifica de un modo importante la primacía que da al instinto de conservación. Véase Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, particularmente pp. 5-8 y 209-211; «The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy», de Tarcov, en Zuckert (1988), pp. 136-148. Véase también Pangle (1988), pp. 194-227; y Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, Nueva York, Free Press, 1989, pp. 204-211.

la sociedad escogieran el servicio público con preferencia a una vida privada consagrada a hacer dinero. En realidad, no estaba claro por qué el hombre lockeano debería mostrarse activo en la vida de su comunidad, ser generoso con los pobres o siquiera hacer sacrificios para criar una familia.¹⁶

Más allá de la cuestión práctica de si se puede crear una sociedad viable en la cual falte todo espíritu público, hay otra todavía más importante: la de si no hay algo profundamente despreciable en un hombre que no puede elevar la vista por encima de su estrecho interés propio y sus necesidades físicas. El señor aristócrata de Hegel, que arriesga la vida en un combate por el prestigio, es sólo el ejemplo más extremo del impulso humano a trascender la necesidad meramente natural o física. ¿No es posible que la lucha por el reconocimiento refleje una aspiración a la trascendencia de sí mismo, que yace en las raíces no sólo de la violencia del estado de naturaleza o de la esclavitud, sino también de las nobles pasiones del patriotismo, el valor, la generosidad y el espíritu público? ¿No es el reconocimiento algo relacionado con el aspecto moral de la naturaleza del hombre, la parte del hombre que encuentra satisfacción en sacrificar las estrechas preocupaciones del cuerpo para alcanzar un objetivo o unos objetivos que están más allá del cuerpo? Al no rechazar la perspectiva del señor en favor de la del esclavo, al identificar la lucha del señor por el reconocimiento con algo en el meollo de lo que es humano, Hegel quiere honrar y conservar cierta dimensión moral de la vida humana que falta por completo en la sociedad concebida por Hobbes y Locke. Hegel, en otras palabras, ve al hombre como un agente moral cuya dignidad específica está relacionada con su libertad interior respecto a los factores determinantes físicos o naturales. Esta dimensión moral y la lucha para que se la reconozca es el motor que mueve el proceso dialéctico de la historia.

Pero esta lucha por el reconocimiento y el combate a muerte por el prestigio, ¿cómo se relacionan con los fenómenos morales que nos son más familiares? Para responder a esta pregunta es preciso analizar más profundamente el reconocimiento y tratar de comprender el aspecto de la personalidad humana del cual surge.

16. En *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York. Harper Brothers, 1950, pp. 157-160, Joseph Schumpeter habla de la incompatibilidad potencial entre el capitalismo y la vida familiar.

15. UNAS VACACIONES EN BULGARIA

«Entonces —dije— borrarémos [de la ciudad justa] todas esas cosas, empezando por el verso:

*Prefiero estar en el suelo, esclavo de otro,
hombre sin tierra y sin medios de vida,
que reinar sobre todos los muertos que han
[perecido...*

SÓCRATES, en *La República*,
de Platón, libro III.¹

El «deseo de reconocimiento» suena como un concepto extraño y algo artificial, sobre todo cuando se afirma que es el motor que empuja la historia humana. El término «reconocimiento» aparece de vez en cuando en nuestro vocabulario, por ejemplo cuando uno de nuestros colegas se retira y se le regala un reloj «en reconocimiento por sus años de servicio». Pero normalmente no pensamos en la vida política como en una «lucha por el reconocimiento». En la medida en que generalizamos acerca de la política, es mucho más probable que la veamos como una competición por el poder entre intereses económicos, una lucha por dividir la riqueza y las otras buenas cosas de la vida.

El concepto subyacente en el de «reconocimiento» no lo inventó Hegel. Es tan viejo como la filosofía política occidental, y se refiere a una parte enteramente familiar de la personalidad humana. A lo largo de los siglos no ha habido una palabra consistente para referirse al fenómeno psicológico del «deseo de reconocimiento»; Platón hablaba de *thymos* o «espiritualidad»; Maquiavelo, del deseo humano de gloria; Hobbes, de orgullo o vanagloria; Rousseau, de *amour propre*; Alexander Hamilton, de amor de la fama, y James Madison, de ambición; Hegel, de reconocimiento, y Nietzsche, de «la bestia con mejillas sonrosadas». Todos estos términos se refieren a la parte del hombre que siente la necesidad de dar un valor a las cosas, a uno mismo en primer lugar, pero también a los otros hombres, a las acciones y a los

1. *La República*, 386c, citando la *Odisea*, de Homero, XI, 489-491.

objetos que nos rodean. Esta parte de la personalidad es la fuente fundamental de las emociones de orgullo, ira y vergüenza, y no puede reducirse al deseo, por un lado, ni a la razón, por el otro. El deseo de reconocimiento es la parte de la personalidad humana más específicamente política, porque es la que empuja al hombre a querer afirmarse a sí mismo sobre los demás, y por tanto a la condición de «sociabilidad asocial» de Kant. No resulta sorprendente que tantos filósofos políticos hayan visto como problema central de la política el de domesticar o controlar el deseo de reconocimiento, para que sirva a la comunidad política en su conjunto. De hecho, la idea de domesticar el deseo de reconocimiento ha tenido tanto éxito en la filosofía política moderna que nosotros, ciudadanos de las democracias igualitarias modernas, a menudo no sabemos ver en nosotros mismos lo que es deseo de reconocimiento.²

El primer análisis extenso, en la tradición filosófica occidental, del fenómeno del deseo de reconocimiento lo encontramos, muy adecuadamente, en la obra que está en el comienzo mismo de esa tradición, *La República*, de Platón. En esta obra se registra la conversación entre el filósofo Sócrates y dos aristocráticos jóvenes atenienses, Glauco y Adeimanto, que tratan de describir la naturaleza de una ciudad justa «con la palabra». Una tal ciudad, como las ciudades «en la realidad», necesita una clase de guardianes o guerreros que la defiendan de enemigos exteriores. Según Sócrates, la principal característica de estos guardianes es el *thymos*, una palabra griega que puede traducirse toscamente por «espiritualidad».³ Sócrates compara a un hombre con *thymos* a un noble perro capaz de mucho valor y rabia al luchar con los forasteros en defensa de su ciudad. En su primer análisis del problema, Sócrates describe el *thymos* desde fuera: sólo sabemos que está asociado al valor —es decir, a la vo-

2. Hay muy pocos estudios sistemáticos sobre el fenómeno del *thymos* o su reconocimiento en la tradición filosófica occidental, pese a su importancia en ella. Catherine Zuckert, comp., lo intentó en *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1988. Véase también lo que Allan Bloom dice de *thymos* en el comentario a su traducción de *La República*, de Platón, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 355-357, 375-379.

3. *Thymos* puede también traducirse por «ánimo» o «entusiasmo».

luntad de arriesgar la propia vida—, y con la emoción de la ira o rabia o indignación por cuenta de uno mismo.⁴

Luego, Sócrates vuelve a un análisis más detallado del *thymos*, en el libro IV, que contiene su famosa división tripartita del alma.⁵ Sócrates señala que el alma humana tiene una parte que desea, compuesta por muchos deseos diferentes, los más vivos de los cuales son el hambre y la sed. Estos deseos toman todos la forma de empujar al hombre *hacia* algo —comida o bebida— fuera de sí mismo. Pero Sócrates dice que hay ocasiones en que el hombre se retiene de beber aunque esté sediento. Él y Adeimanto coinciden en que hay una parte distinta del alma, la parte que razona o calcula, que puede inducir a un ser humano a actuar en contra de sus deseos, por ejemplo cuando el hombre sediento no bebe porque sabe que el agua está contaminada. ¿Bastan, pues, esas dos partes del alma, el deseo y la razón, para explicar la conducta humana? ¿Pueden explicarse todos los casos de retención del deseo como ejemplo de la razón oponiendo un deseo a otro, pongamos la codicia a la lujuria, o la seguridad a largo plazo al placer a corto plazo?

Adeimanto está dispuesto a aceptar que el *thymos* es simplemente otra clase de deseo, cuando Sócrates cuenta la historia de un tal Leoncio, que quiere mirar un montón de cadáveres tendidos al lado del verdugo: «Deseaba mirar pero, al mismo tiempo, estaba asqueado y se forzó a apartar la vista. Durante un rato luchó y se cubrió la cara. Mas finalmente, dominado por el deseo, abrió los ojos, corrió hacia los cadáveres y dijo: "Mirad, ojos desgraciados, hartaos de lo que estáis mirando."»⁶

Puede interpretarse la lucha interna de Leoncio simplemente como la lucha entre dos deseos: el deseo de mirar los cadáveres compitiendo con el asco natural de ver un cuerpo

4. Se considera el papel del *thymos* en Platón en «On the Role of Spiritiveness in Politics», de Catherine Zuckert, y «Spiritiveness and Philosophy in Plato's *Republic*», de Mary P. Nicholas, ambos en Zuckert (1988).

5. El análisis de las tres partes del alma se encuentra en *La República*, 435e-441c. El análisis inicial del *thymos* se halla en II, 375a-375c y 376c. Véase también 411a-411e, 441e, 442e, 456a, 467c, 536c, 547e, 548c, 550b, 553c-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590b y 606d. Esta caracterización de la naturaleza humana compuesta de múltiples partes tuvo una larga historia después de Platón, y fue Rousseau quien la puso en duda seriamente por primera vez. Véase Melzer (1990), pp. 65-68; 69.

6. *La República*, 439e-440a.

muerto. Esto estaría de acuerdo, en cierto modo, con la psicología algo mecanicista de Hobbes, que interpreta la voluntad como «el último apetito al deliberar» y, por tanto, como la victoria del deseo más poderoso o tenaz. Pero interpretar la conducta de Leoncio nada más que como un choque de deseos no explica su ira consigo mismo.⁷ Cabe presumir que no se habría enojado de haber conseguido retenerse de mirar; al contrario, habría sentido una emoción relacionada con ella pero diferente: el orgullo.⁸ Un momento de reflexión indicará que la ira de Leoncio no proviene ni de la parte de deseo ni de la parte de cálculo de su alma, puesto que Leoncio no se sentía indiferente ante el resultado de su lucha interna. Debía, pues, proceder de una tercera y distinta parte del alma, que Sócrates llama *thymos*. Esta ira que surge del *thymos* es, como señala Sócrates, un aliado de la razón para ayudarlo a suprimir deseos perversos o alocados, pero de todos modos es distinta de la razón.

En *La República*, el *thymos* aparece relacionado, en cierto modo, con el valor que uno se da a sí mismo, lo que hoy llamamos «autoestima». Leoncio se consideraba el tipo de persona que puede conducirse con cierta dignidad y contención, y cuando no consiguió actuar de acuerdo con su propio sentido de la autoestima, se enojó consigo mismo. Sócrates sugiere una relación entre la ira y la autoestima, al explicar que cuanto más noble es un hombre —es decir, cuanto más alto coloca el valor de sí mismo—, tanto más se enojará si se le trata injustamente; su espíritu «hierve y se endurece», formando «una alianza para el combate con lo que le parece justo», incluso si «sufre hambre; frío y demás...»⁹ El *thymos* es algo así como un sentido innato de la justicia; la gente cree que tiene cierta valía y cuando otra gente actúa como si la considerara sin valía —cuando no reconoce su justo valor— se enoja. La íntima relación entre au-

7. La relativa infravaloración del *thymos* u orgullo en Hobbes se hace evidente en su poco satisfactoria definición de la ira. Ésta, dice, es «repentino ánimo», mientras ánimo es «igual a la esperanza de evitar este daño por la resistencia», que a su vez se refiere al miedo, que es «aversión a la idea de daño causado por el objeto». Al contrario de Hobbes, se pensaría que ánimo se deriva de ira, y que la ira misma es una pasión totalmente independiente, que nada tiene que ver con el mecanismo de la esperanza o del miedo.

8. La ira contra uno mismo es equivalente a vergüenza y se podría muy bien haber descrito un Leoncio avergonzado.

9. *La República*, 440c-440d.

toestima e ira puede verse en la palabra sinónima de ira: indignación. La «dignidad» se refiere al sentido del propio valor de una persona; la «indignación» surge cuando algo ofende este sentido del propio valor. Cuando otras personas ven que no actuamos de acuerdo con nuestro sentido de la autoestima, sentimos vergüenza, y cuando nos valoran con justicia (es decir, de acuerdo con nuestro verdadero valor), sentimos orgullo.

La ira es una emoción potencialmente todopoderosa, capaz de sobreponerse, según señala Sócrates, a los instintos naturales, como el hambre, la sed y la conservación de la vida. Pero no es un deseo por un objeto material exterior a nosotros; si podemos hablar de ella como de un deseo, es un *deseo de un deseo*, o sea, el deseo de que la persona que nos valoró muy poco cambie su opinión y nos reconozca de acuerdo con nuestra propia estimación de nuestra valía. El *thymos* de Platón no es, pues, otra cosa que la sede psicológica del deseo de reconocimiento de Hegel, pues el señor aristocrático en el sangriento combate está motivado por el deseo de que los demás lo valoren de acuerdo con su sentido del propio valor. Y cuando se denigra este sentido del propio valor, se siente presa de una furiosa ira. El *thymos* y el «deseo de reconocimiento» difieren en que el primero se relaciona con una parte del alma que da valor a los objetos, mientras que el segundo es una actividad del *thymos* que exige que otra conciencia comparta la misma valoración. Es posible sentir un orgullo «thymótico» sin pedir su reconocimiento por otros. Pero la estima no es algo como una manzana o un Porsche, sino un estado de conciencia, y para tener la certidumbre subjetiva del sentido del propio valor precisa que sea reconocido por otra conciencia. Así, el *thymos* conduce, típicamente pero no inevitablemente, a buscar el reconocimiento de los demás.

Consideremos, por un momento, un ejemplo modesto pero revelador de *thymos* en el mundo contemporáneo. Václav Havel, antes de ser presidente de Checoslovaquia en el otoño de 1989, pasó mucho tiempo entrando y saliendo de la cárcel por sus actividades como disidente y miembro fundador de la organización de derechos humanos conocida como Carta 77. Sus estancias en la prisión le dieron, evidentemente, tiempo para reflexionar acerca del sistema que lo había encarcelado y la naturaleza real de la maldad que representaba. En su ensayo *El poder de los sin poder*, publica-

do a comienzos de los años ochenta, antes de que las revoluciones democráticas de Europa del Este fueran siquiera un destello en los ojos de Gorbachov, Havel cuenta la siguiente historia de un tendero de comestibles: «El encargado de la tienda de frutas y verduras coloca en el escaparate, entre las cebollas y las zanahorias, el siguiente cartel: *Obreros de todo el mundo, uníos.* ¿Por qué lo hace? ¿Qué trata de comunicar al mundo? ¿Es realmente un entusiasta de la idea de la unidad de los trabajadores del mundo entero? ¿Es su entusiasmo tan fuerte que siente un irresistible impulso de poner sus ideales en conocimiento del público? ¿Ha consagrado un instante de sus pensamientos a cómo podría tener lugar esta unificación y a lo que significaría? Obviamente, al tendero le es indiferente el contenido semántico del cartel que exhibe; no coloca el cartel en el escaparate movido por ningún deseo personal de informar al público del ideal que expresa. Esto, desde luego, no quiere decir que su acción no tenga motivo o significado, o que el cartel no comunique nada a nadie. El cartel es, realmente, un signo, y como tal un mensaje subliminal pero muy concreto. Verbalmente, podría expresarse así: "Yo, el tendero de comestibles XY, vivo aquí y sé lo que debo hacer. Me comporto como se espera de mí. Se puede confiar en mí y estoy libre de todo reproche. Soy obediente y, por tanto, tengo el derecho de que me dejen en paz." Este mensaje, claro está, tiene un destinatario: va dirigido hacia arriba, al superior del tendero, y al mismo tiempo es un escudo que protege al tendero de los potenciales confidentes y delatores. El verdadero significado del cartel, pues, está firmemente arraigado en la experiencia del tendero. Refleja sus intereses vitales. Pero ¿cuáles son esos intereses vitales? Fijémonos. Si al tendero se le hubiera ordenado poner un cartel que dijera "Tengo miedo, y por lo tanto soy incuestionablemente obediente", no sería tan indiferente a la semántica del cartel, aunque la frase del mismo reflejaría la verdad. *El tendero se sentiría turbado y avergonzado de colocar en el escaparate esa inequívoca afirmación de su propia degradación, y eso sería natural, pues es un ser humano, y como tal posee el sentido de su propia dignidad.* Para superar esta complicación, su expresión de lealtad ha de adoptar la forma de un signo que indique, por lo menos en su superficie literal, cierto nivel de convicción desinteresada. Ha de permitir al tendero decir: "¿Qué hay de malo en que los obreros de todo el mundo se unan?" Así, el cartel ayuda al

tendero a ocultar a sí mismo la bajeza del fundamento de su obediencia y, al mismo tiempo, oculta la bajeza del fundamento del poder. Los oculta detrás de la fachada de algo elevado. Y éste algo es la ideología.»¹⁰ Al leer esto, salta inmediatamente a la vista el empleo por Havel de la palabra «dignidad». Havel nos presenta al tendero de comestibles como un hombre corriente, sin educación ni dotes especiales, que, sin embargo, se avergonzaría de colocar un cartel que dijera «Tengo miedo». ¿Cuál es la naturaleza de esta dignidad, fuente de la inhibición del hombre? Havel señala que un cartel así sería más veraz que colocar la consigna comunista. Además, en la Checoslovaquia comunista, todo el mundo comprendía que se estaba obligado, por miedo, a hacer cosas que no se deseaba hacer. El miedo, el instinto de conservación, es un instinto universal compartido universalmente por todos los seres humanos. ¿Por qué, pues, no admitir que se es un ser humano, y por consiguiente que se tiene miedo?

La razón, en última instancia, tiene que ver con el hecho de que el tendero cree que tiene cierto *valor*. Este valor está relacionado con su creencia de que es algo más que un animal miedoso y con necesidades, que puede ser manipulado a través de estas necesidades y de sus miedos. Cree, incluso si no sabe expresar con palabras esta creencia, que es un agente moral capaz de elección, que puede resistir sus necesidades naturales en aras de un principio.

Desde luego, como señala Havel, el tendero puede eludir este debate interior porque tiene la posibilidad de colocar un cartel con la elevada consigna comunista y hacerse creer a sí mismo que es hombre de principios en vez de miedoso y abyecto. En cierto modo, su situación es como la del personaje de Sócrates, Leoncio, que cede a su deseo de mirar los cadáveres. Tanto el tendero como Leoncio creen que poseen cierto valor relacionado con su capacidad de elección, que son «mejores» que sus miedos y deseos naturales. Ambos, al final, son vencidos por su miedo o deseo natural. La única diferencia es que Leoncio es sincero acerca de su debilidad y se condena por ella, mientras que el tendero no se enfrenta a su propia degradación porque la ideología le proporciona una excusa conveniente. La historia de Havel nos enseña dos cosas: primera, que el sentimiento de dignidad o de va-

10. Subrayado añadido. Havel et al. (1985), pp. 27-28.

lor de uno mismo, que está en la raíz del *thymos*, tiene relación con la idea del hombre de que es, en cierto modo, un agente moral capaz de elección; segunda, que esta percepción de uno mismo es innata o característica de todos los seres humanos, tanto sin son orgullosos conquistadores como humildes tenderos. Como dice Havel: «Los objetivos esenciales de la vida están presentes en cada persona. En cada una hay cierto anhelo de dignidad humana, de integridad moral, de libre expresión del ser y un sentido de la trascendencia por encima de un mundo de existencias.»¹¹

Por otro lado, Havel señala que «cada persona es capaz, en mayor o menor grado, de resignarse a una vida dentro de la mentira». Su condena de los Estados comunistas posttotalitarios se centra en el daño que el comunismo ha hecho al carácter moral de las personas, a la creencia en su capacidad de actuar como agentes morales (el ausente sentido de dignidad del tendero cuando acepta colocar el cartel de *Obreros de todo el mundo, uníos*). Dignidad y su opuesta, humillación, son las dos palabras más frecuentemente usadas por Havel al describir la vida en la Checoslovaquia comunista.¹² El comunismo humilló a la gente ordinaria al forzarla a aceptar compromisos morales menores, y a veces no tan menores, con lo mejor de su propia naturaleza. Unas veces era colocar un cartel en el escaparate, otras, firmar una petición denunciando a un colega por hacer algo que al Estado no le gustaba, otras, permanecer silencioso cuando un colega era perseguido injustamente. Los mugrientos Estados posttotalitarios de la era de Brejnev trataron de convertir a todos en cómplices morales no por el terror, sino, irónicamente, ofreciéndoles los frutos de la moderna cultura de consumo. No

11. Havel et al. (1985), p. 38.

12. Véanse, por ejemplo, no sólo las frecuentes referencias a la dignidad y a la humillación diseminadas a través de «The Power of the Powerless», sino también en el primer discurso que pronunció Havel en Nueva York, en el cual afirmó que «el Estado, que se llama a sí mismo un Estado de los trabajadores, humilla a éstos... El régimen anterior, armado con su arrogante e intolerante ideología, redujo al hombre a una fuerza de producción y a la naturaleza a una herramienta de producción... En todo el mundo la gente se sorprende de que los tolerantes, humillados, escépticos checoslovacos que, aparentemente, ya no creían en nada, se las arreglaran para encontrar, en pocas semanas, la enorme fuerza por librarse del sistema totalitario, de un modo por entero decente y pacífico». Subrayado añadido. Citado en *Foreign Broadcast Information Service*, FBID-EEU-90-001, el 2 de enero de 1990, pp. 9-10.

eran las espectaculares zarandajas que alimentaban la codicia de los banqueros inversionistas americanos de los años ochenta, sino cosas menores, como un refrigerador, un apartamento menos angosto, o unas vacaciones en Bulgaria, cosas que parecían grandes a la gente con pocos bienes materiales. El comunismo, de un modo mucho más completo que el liberalismo «burgués», fortificó la parte de desecho del alma contra la parte «thymótica». La acusación de Havel al comunismo no es que no cumpliera su promesa de ofrecer la abundancia material propia de la eficiencia industrial, o que defraudara las esperanzas de una vida mejor para los obreros o los pobres. Al contrario, les ofreció esas cosas, en un contrato faustiano, el exigirles que las pagaran con su valor moral. Y al aceptar este contrato, las víctimas del sistema se convertían en sus perpetuadores, mientras el sistema adquiría vida propia, independiente del deseo o falta de deseo de participar en él.

Claro que lo que Havel identifica como «la falta general de voluntad de la gente orientada hacia el consumo de sacrificar algunas certidumbres materiales en aras de su propia integridad espiritual y moral» es un fenómeno que no es exclusivo de las sociedades comunistas. En Occidente, el consumismo induce diariamente a la gente a aceptar compromisos morales consigo misma y a mentirse no en nombre del socialismo, sino en el de la idea de «realizarse» o del «crecimiento personal». Pero, con todo, hay una diferencia importante: en las sociedades comunistas era difícil llevar una vida normal y casi imposible tener una vida «con éxitos», si no se suprimía en mayor o menor grado el propio *thymos*. No se podía ser un simple carpintero o electricista o médico sin «pasar por» de alguna manera, como lo hacía el tendero de comestibles, y ciertamente no se podía ser escritor, profesor o periodista de televisión sin colaborar plenamente en los engaños del sistema.¹³ Si se era enteramente

13. Vladimir Posner, conocido periodista de la televisión soviética —e imitador de lo norteamericano—, escribió una autobiografía disculpatoria en la cual trata de justificar la vía moral que escogió al elevarse al primer rango de su profesión bajo el «reinado» de Brejnev. No es del todo sincero con sus lectores (ni quizá con él mismo) al explicar hasta qué punto se vio forzado a comprometerse, y luego pregunta retóricamente quién puede condenarlo por haber elegido este camino, dada la perversa naturaleza del sistema soviético. Esta rutinaria aceptación de la degradación moral forma parte de la degradación de la vida «thymó-

honesto y se quería conservar el sentido del propio valer interior, no había más que una alternativa (suponiendo que no se formara parte del círculo, cada vez más estrecho, de quienes todavía creían sinceramente en la ideología marxista-leninista). Esta alternativa consistía en separarse por completo del sistema y convertirse, como Vladimir Bukovski, Andréi Sajárov, Aleksandr Solzhenitsin o el propio Havel, en un disidente profesional. Pero esto significaba romper con el aspecto de deseos de la vida y cambiar simples satisfacciones materiales, como tener un apartamento o un empleo, por una existencia ascética de prisión, manicomio o exilio. Para la mayoría de la gente, cuyos aspectos «thymóticos» de la personalidad no estaban tan desarrollados, la vida normal significaba la aceptación de una degradación moral cotidiana, de minúsculas concesiones constantes.

En la historia platónica de Leocio y en la fábula de Havel del tendero —al comienzo y al final de la tradición occidental de la filosofía política, por así decirlo—, vemos una humilde forma de *thymos* surgir como un factor central de la vida política. El *thymos* aparece relacionado, de alguna manera, con un buen orden político, porque es la fuente de valor, espiritualidad y cierto rechazo de los compromisos morales. El buen orden político necesita ser algo más que un pacto mutuo de no agresión, según piensan esos escritores; ha de satisfacer el justo deseo humano de reconocimiento de la propia dignidad y valía.

Pero el *thymos* y el deseo de reconocimiento son fenómenos mucho más amplios de lo que esos dos ejemplos podrían sugerir. El proceso de valoración y autovaloración impregna muchos aspectos de la vida cotidiana que comúnmente consideramos como económicos, pues el hombre es, realmente, «la bestia de las mejillas sonrosadas».

tica» que Havel considera como la inevitable consecuencia del comunismo posrotalitario. Véase Posner, *Parting with Illusions*, Nueva York, Atlantic Monthly Press, 1989.

16. LA BESTIA DE LAS MEJILLAS SONROSADAS

- Pero, si Dios quiere que [esta guerra] continúe hasta que se desvanezca la riqueza acumulada por los esclavos durante doscientos cincuenta años de labor sin descanso, y hasta que cada gota de sangre arrancada por el látigo haya sido pagada por otra arrancada por la espada, todavía deberemos de decir, como se dijo hace tres mil años, que «los juicios del Señor son verdaderamente justos y justicieros».

ABRAHAM LINCOLN, en su segundo
discurso de toma de posesión,
marzo de 1865¹

El *thymos*, tal como aparece en *La República* o en el relato de Havel sobre el tendero de comestibles, constituye algo así como un sentido humano innato de la justicia, y como tal es la sede psicológica de todas las virtudes nobles, como la generosidad, el idealismo, la moralidad, el espíritu de sacrificio, el valor y la honorabilidad. El *thymos* proporciona un apoyo emocional al proceso de valorar y evaluar, y permite a los seres humanos superar sus instintos naturales más poderosos en aras de lo que consideran justo o bueno. La gente evalúa y se asigna valor a sí misma, en primer lugar, y se indigna por su propia conducta. Pero es también capaz de asignar valor a otras personas y de sentir ira por otras personas. Esto ocurre más a menudo cuando un individuo es miembro de una clase de personas que se percibe a sí misma como tratada injustamente, por ejemplo, una feminista por cuenta de las demás mujeres, o un nacionalista por cuenta de su grupo étnico. La indignación por cuenta de uno mismo, entonces, se extiende a una clase en su conjunto, y genera sentimientos de solidaridad. Hay también ejemplos de ira por cuenta de clases de personas a las que uno no pertenece. La justa ira de los radicales abolicionistas blancos contra la esclavitud, antes de la guerra civil americana, o la

1. Citado en Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln*, Nueva York, Modern Library, 1940, p. 842.

indignación sentida por gentes de todo el mundo ante el sistema de *apartheid* de África del Sur, son manifestaciones, ambas, del *thymos*. La indignación, en esos casos, surge del hecho de que a la víctima del racismo no se la trata de acuerdo con el valor que la persona indignada considera que tiene como ser humano, o sea, de que a la víctima del racismo no se la *reconoce*.

El deseo de reconocimiento surgido del *thymos* es un fenómeno profundamente paradójico, porque el segundo es la sede psicológica de la justicia y la generosidad al mismo tiempo que está estrechamente relacionado con el egoísmo. El yo «thymótico» pide reconocimiento de su *propio* sentido de valor de las cosas, tanto de él como de otros. El deseo de reconocimiento sigue siendo una forma de afirmación de sí mismo, una proyección de los propios valores al mundo exterior, y da lugar a sentimientos de ira cuando otras gentes no reconocen estos valores. No hay garantía de que el sentido de justicia del yo «thymótico» corresponderá al de otras personas. Lo que es justo para el activista *antiapartheid*, por ejemplo, es completamente diferente para el *afrikaner* favorable al *apartheid*, basado en una evaluación distinta de la dignidad de los negros. De hecho, *dado* que el yo «thymótico» empieza, habitualmente, evaluándose a sí mismo, lo más probable es que se *sobrevalore*, pues, como dice Locke, nadie es un buen juez de su propio caso.

La naturaleza autoafirmativa del *thymos* conduce a la confusión, muy común, del *thymos* y el deseo. De hecho, la autoafirmación que surge del *thymos* y el egoísmo del deseo son fenómenos muy distintos.² Tomemos el ejemplo de una disputa por los salarios entre la administración y los trabajadores organizados en una fábrica de automóviles. La mayoría de los sociólogos contemporáneos, siguiendo la psicología hobbesiana que reduce la voluntad sólo al deseo y la razón, interpretarán esa disputa como un conflicto entre «grupos de interés», es decir, entre el deseo de los administradores y el deseo de los trabajadores de quedarse con una parte mayor del pastel económico. Ese sociólogo afirmará que la razón induce a cada una de las partes a seguir una es-

2. En realidad, el deseo de reconocimiento se puede considerar como una forma de deseo como la sed o el hambre, sólo que su objeto no es material sino ideal. La estrecha relación entre *thymos* y deseo se hace evidente en la palabra griega por deseo, *epithymia*.

trategia de negociación que maximice los beneficios económicos para su bando, o, en caso de una huelga, que minimice los costes, hasta que la fuerza relativa de cada bando lleve a un compromiso.

Pero esto es una simplificación considerable del proceso psicológico que se desarrolla interiormente en ambos bandos. El huelguista no lleva un cartel que diga: «Soy una persona codiciosa y quiero todo el dinero que pueda hacerle soltar a la empresa», del mismo modo que el tendero de Havel no hubiera querido poner un cartel que dijera: «Tengo miedo.» El huelguista dice (y piensa): «Soy un buen obrero, valgo más para mi empresa de lo que ésta me paga. Dados los beneficios que he permitido hacer a la empresa, y dado el tipo de salarios que se pagan por un trabajo equivalente en otras empresas, se me paga injustamente poco. En realidad, me...», y en este punto el huelguista recurrirá a una metáfora biológica que significará que se viola su dignidad humana. El obrero, como el tendero, cree que tiene cierto valor. Pide un salario más alto, desde luego, porque ha de pagar la hipoteca de su casa y comprar comida para sus hijos, pero lo quiere también como signo de su valor. La ira que surge en las disputas de trabajo raramente tiene que ver con el nivel absoluto de salarios, sino que suele derivarse de que las ofertas de la empresa no «reconocen» adecuadamente la dignidad del trabajador. Y esto explica por qué los huelguistas se sienten mucho más indignados con los esquirols o romp-huelgas que con la propia empresa. Aunque el esquirol sea sólo un instrumento de la empresa, se le desprecia como una persona abyecta cuyo sentido de la dignidad ha sido superado por el deseo de una ganancia económica inmediata. A diferencia de lo que ocurre con los huelguistas, en el esquirol el deseo vence al *thymos*.

Comprendemos con facilidad el interés económico propio, pero a menudo ignoramos la manera como está íntimamente ligado con la autoafirmación «thymótica». Los altos salarios satisfacen, a la vez, el deseo de cosas materiales de la parte del alma que desea, y el deseo de reconocimiento de la parte «thymótica». En la vida política, las reclamaciones económicas raramente se presentan como peticiones para más; se envuelven, a menudo, en fórmulas de «justicia económica». Vestir una demanda económica en términos de una reclamación de más justicia para sí mismo puede hacerse como un acto de cinismo puro, pero lo más frecuente

es que refleje la fuerza real de la ira «thymótica» de parte de personas que creen, conscientemente o no, que su dignidad está en juego en las disputas sobre dinero. En realidad, mucho de lo que suele interpretarse como motivación económica se disuelve en una especie de deseo «thymótico» de reconocimiento. Adam Smith, el padre de la economía política, lo comprendió perfectamente. En su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith arguye que la razón por la cual el hombre busca la riqueza y elude la pobreza tiene muy poco que ver con la necesidad física. Esto es así porque «el salario del más bajo peón» puede satisfacer las necesidades naturales de «comida y vestido, de una vivienda y de una familia», y gran parte de los ingresos hasta de la gente más pobre se gasta en cosas que son, hablando estrictamente, «comodidades, que pueden considerarse superfluas». ¿Por qué, pues, los hombres buscan «mejorar su condición» por el tráfico y agitación de la vida económica? La respuesta es ésta: «Ser observado, ser escuchado, ser visto con simpatía, complacencia y aprobación son todas las ventajas que podemos proponer que se derivan de ello. Lo que nos interesa es la *vanidad* y no el *desahogo de dinero* o el *placer*. Pero la vanidad se funda siempre en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. El hombre rico se siente *exaltado* por su riqueza, porque cree que atrae naturalmente la atención del mundo y que la humanidad está dispuesta a seguirle la corriente en todas las agradables emociones que le inspiran tan fácilmente las ventajas de su posición... El hombre pobre, al contrario, se *avergüenza* de su pobreza. Cree que lo coloca fuera de la vista de la humanidad o que, si se fijan en él, no se albergan apenas sentimientos de compañerismo por la desgracia y miseria que sufre.»³

Hay un nivel de pobreza en que la actividad económica se lleva a cabo para satisfacer las necesidades naturales, como por ejemplo en el Sahel africano, víctima de la sequía en los años ochenta. Pero en la mayoría de las otras regiones del mundo, la pobreza y las privaciones son conceptos

3. Subrayado añadido. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianápolis, Liberty Classics, 1982, pp. 50-51. Agradezco a Abram Shulsky y Charles Griswold, Jr., esta —entre otras— penetrante idea acerca de Adam Smith. Véase también Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1977, pp. 107-108.

relativos más bien que absolutos, derivados del papel del dinero como símbolo de valía personal.⁴ La «línea de pobreza» oficial, en Estados Unidos, representa un nivel de vida mucho más alto que el de las gentes acomodadas de ciertos países del Tercer Mundo. Esto no significa que los pobres de Estados Unidos estén más satisfechos que los acomodados de África o de Asia, pues su sentido de autoestima recibe diariamente muchas más afrentas. La observación de Locke de que un rey en América «se alimenta, se aloja y se viste peor que un peón en Inglaterra» se olvida del *thymos*, y por tanto no refleja la realidad. El rey en América tiene un sentido de la dignidad del que carece por completo el peón inglés, una dignidad nacida de su libertad y autosuficiencia y del respeto y reconocimiento que recibe de la comunidad que lo rodea. El peón puede comer mejor, pero depende totalmente de la persona que lo emplea, para quien es virtualmente invisible como ser humano.

El no saber comprender el componente «thymótico» de lo que normalmente se ve como motivación económica conduce a vastas malas interpretaciones de la política y del cambio histórico. Por ejemplo, es muy común afirmar que las revoluciones tienen por causa la pobreza y las privaciones, o creer que cuanto mayores sean la pobreza y las privaciones, tanto mayor será el potencial revolucionario. El famoso estudio de Tocqueville sobre la Revolución francesa muestra, sin embargo, que sucedió exactamente lo contrario; en los treinta o cuarenta años que precedieron a la revolución, Francia experimentó un período sin precedentes de crecimiento económico, unido a una serie de bien intencionadas pero poco meditadas reformas liberalizadoras de parte de la monarquía francesa. El campesinado francés era mucho más próspero e independiente en vísperas de la revolución que los campesinos de Silesia o de Prusia oriental, y lo mismo cabe decir de la clase media. Pero se convirtieron en material combustible para la revolución, porque la liberalización de la vida política que tuvo lugar a fines del siglo XVIII les permitió sentir su relativa privación mucho más aguda-

4. Rousseau estaría de acuerdo con Smith en que las necesidades naturales son pocas, y en que el desear la propiedad privada surge enteramente del *amour-propre* o vanidad del hombre, eso es, de su tendencia a compararse con otros hombres. En lo que difieren es en su evaluación de la aceptabilidad moral de lo que Smith llama «mejorar la propia condición».

mente que cualquier persona en Prusia, y expresar su ira por ello.⁵ En el mundo contemporáneo, sólo los países más ricos y los más pobres tienden a ser estables. Los países que se modernizan económicamente tienden a ser los menos estables políticamente, porque el propio crecimiento económico fomenta nuevas expectativas y reclamaciones. La gente compara su situación no con la de las sociedades tradicionales, sino con la de los países más ricos, y como resultado, se irrita. La llamada comúnmente «revolución de las crecientes expectativas» es un fenómeno «thymótico» mucho más que uno surgido del deseo.⁶

Hay otros casos en que el *thymos* se ha confundido con el deseo. Los historiadores que tratan de explicar la guerra civil americana han de dar cuenta de por qué los americanos estuvieron dispuestos a soportar los duros sufrimientos acarreados por la contienda, que mató a 600 000 hombres de un total de 31 millones de habitantes, o casi el 2 % de la población. Muchos historiadores de nuestro siglo, haciendo hincapié en los factores económicos, han interpretado la guerra como una lucha entre el Norte capitalista que se industrializaba y el Sur de plantaciones y tradicional. Pero las explicaciones de este tipo resultan en cierta medida insatisfactorias. La guerra se libró, al principio, bajo la bandera de objetivos no económicos; para el Norte, mantenimiento de la Unión, y para el Sur, mantenimiento de su «peculiar institución» (la esclavitud) y del modo de vida que representaba. Pero había otra cuestión, también, que Abraham Lincoln, más perspicaz que sus intérpretes posteriores, señaló cuando dijo que «todos sabían» que la esclavitud era «de algún modo la causa» del conflicto. Muchos del Norte se oponían, desde luego, a la emancipación y esperaban terminar la guerra pronto mediante un compromiso. Pero la determinación de Lincoln de llevar la guerra a su término, evidente en su propia y severa admonición de que estaba dispuesto a que la guerra continuara aunque consumiera los frutos de doscientos años de labor de los esclavos, era, económicamente hablando, in-

5. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1955. Véanse especialmente los capítulos 4 a 6, en la tercera parte.

6. Para la documentación empírica sobre este fenómeno, véase Huntington (1969), pp. 40-47.

comprensible. Palabras como ésas sólo tienen sentido para la parte «thymótica» del alma.⁷

Abundan los ejemplos del deseo de reconocimiento que opera en la moderna política americana. El aborto, por ejemplo, ha sido una de las cuestiones neurálgicas del orden del día social de América durante la pasada generación, no obstante ser una cuestión casi sin contenido económico.⁸ El debate acerca del aborto se centra en un conflicto de derechos entre el no nacido y la mujer, pero de hecho refleja un descuerdo más profundo sobre la dignidad de la familia tradicional y el papel de la mujer en ella, por un lado, y por el otro, el papel de la mujer autosuficiente y trabajadora. Los que toman partido en este debate sienten indignación por cuenta del feto o por cuenta de las mujeres que mueren en manos de incompetentes abortadores, pero se indignan también por cuenta propia: la madre tradicional porque cree que el aborto degrada, de alguna manera, el respeto que se debe a la maternidad, y la mujer trabajadora porque la ausencia del derecho a abortar disminuye su dignidad como igual al hombre. La indignidad del racismo en la América moderna descansa sólo en parte de la privación física causada por la pobreza entre los negros; gran parte del dolor que causa se debe al hecho de que a los ojos de muchos blancos un negro es, en palabras de Ralph Ellison, un «hombre invisible», al que no se odia activamente, pero al que no se ve como un ser humano. La pobreza no hace más que agravar la invisibilidad. Los programas de prácticamente todos los movimientos de derechos civiles, aunque tienen algunos elementos económicos, constituyen esencialmente combates «thymóticos» por el reconocimiento entre concepciones opuestas de la justicia y la dignidad humana.

Hay un aspecto «thymótico» en muchas otras actividades que normalmente se ven como ejemplos de deseos naturales. La conquista sexual, pongamos por caso, no es habitualmente una cuestión de mera satisfacción física —no siempre

7. La referencia de Lincoln a su creencia en un Dios justo, plantea, sin embargo, la pregunta de saber si los mayores actos de superación «thymótica» personal han de apoyarse en la creencia en Dios.

8. Hay un contexto económico o sociológico en la cuestión del aborto, en la medida en que los proponentes y los oponentes tienden a agruparse de acuerdo con el nivel de educación y de ingresos, según sean urbanos o rurales, etc., pero la sustancia del debate concierne a los derechos, no a la economía.

se necesita una pareja para esto—, sino que refleja además la necesidad de que el otro «reconozca» que se es deseable. El yo así reconocido no es necesariamente el yo del señor aristocrático de Hegel o el yo moral del tendero de Havel. Pero las formas más profundas de amor erótico entrañan el anhelo del reconocimiento por parte del amante de algo más que de las características físicas, un anhelo por lo que equivale al reconocimiento del propio valor.

Estos ejemplos de *thymos* no tratan de demostrar que toda actividad económica ni todo amor erótico ni toda la política se pueden reducir al deseo de reconocimiento. La razón y el deseo siguen siendo parte del alma distintas del *thymos*. En realidad, de diferentes maneras, constituyen la parte *dominante* del alma del hombre liberal moderno. Los seres humanos codician el dinero porque desean *objetos* y no sólo reconocimiento, y con la liberación del deseo humano de adquirir que ha tenido lugar en los tiempos modernos se han multiplicado el número y la variedad de los deseos materiales. Y se desea el sexo porque... pues porque da gusto. He tomado nota de las dimensiones «thymóticas» de la codicia y la lujuria precisamente porque la primacía del deseo y la razón en el mundo moderno tiende a oscurecer el papel que el *thymos* o el reconocimiento tienen en la vida cotidiana moderna. El *thymos* se manifiesta frecuentemente como aliado del deseo —por ejemplo, cuando el obrero reclama «justicia económica»— y así se le confunde fácilmente con el deseo.

El deseo de reconocimiento ha desempeñado también un papel crítico en el terremoto anticomunista de la Unión Soviética, la Europa del Este y China. Ciertamente, muchos europeos del Este deseaban el fin del comunismo por razones económicas no precisamente elevadas, porque creyeron que esto abriría el camino hacia el nivel de vida de Alemania Occidental. El impulso fundamental de las reformas iniciadas en la Unión Soviética y la China era, en cierto sentido, económico, o sea, lo que hemos identificado como la incapacidad de la economía de mando centralizado de satisfacer las exigencias de la sociedad «postindustrial». Pero el deseo de prosperidad iba acompañado por las peticiones de derechos democráticos y de participación política como fines en sí mismos; en otras palabras, de un sistema que entrañara el reconocimiento de modo rutinario y universal. Los autores del golpe de agosto de 1991 se engañaron al creer que el puc-

blo ruso «cambiaría su libertad por un pedazo de salchicha», según palabras de uno de los defensores del Parlamento ruso.

No se puede apreciar la totalidad del fenómeno revolucionario a menos que nos demos cuenta del funcionamiento de la ira «thymótica» y de la exigencia de reconocimiento que acompañaba la crisis económica del comunismo. Es una característica curiosa de las situaciones revolucionarias que los hechos que incitan al pueblo a correr los mayores riesgos y ponen en movimiento el derrumbamiento de los gobiernos son raramente los grandes acontecimientos que más tarde los historiadores describen como causas fundamentales, sino más bien incidentes menores y al parecer marginales. Por ejemplo, en Checoslovaquia, el grupo de oposición llamado Foro Cívico se constituyó en respuesta a la indignación popular por el encarcelamiento de Havel, que tuvo lugar a despecho de la promesa de liberalización hecha por el régimen del comunista Jakes. En noviembre de 1989 empezaron a formarse grandes concentraciones en las calles de Praga después de que circulara el rumor (que luego se descubrió que no respondía a la realidad) de que la policía de seguridad había dado muerte a un estudiante. En Rumania, la cadena de acontecimientos que desembocó en la caída del régimen de Ceaucescu, en diciembre de 1989, se inició con protestas en la ciudad de Timisoara por el encarcelamiento de un sacerdote de la emia húngara, el padre Tokes, que había hecho campaña por los derechos en el país de la minoría húngara.⁹ En Polonia, la hostilidad hacia los soviéticos y sus aliados comunistas locales se alimentó durante decenios por la negativa de Moscú de reconocer la responsabilidad de la NKVD soviética en el asesinato de oficiales polacos en el bosque de Katyn en 1940. Uno de los primeros actos de Solidarność, cuando entró en el gobierno después de los acuerdos de la mesa redonda de la primavera de 1989, fue pedir cuenta a Moscú de la matanza de Katyn. Un proceso similar se desarrollaba en la propia Unión Soviética, donde muchos de los supervivientes de los años de Stalin pedían responsabilidades por los crímenes cometidos y el castigo de sus autores directos, y la rehabilita-

9. El caso rumano es complicado, porque hay pruebas de que las manifestaciones de Timisoara no fueron del todo espontáneas y de que la sublevación fue preparada de antemano por los militares.

ción de sus víctimas. La *perestroika* y la reforma política no pueden entenderse como separadas del deseo de contar la verdad acerca del pasado y de restaurar la dignidad de quienes habían desaparecido, sin voz, en el *Gulag*. La ira que barrió a muchos funcionarios locales del partido en 1990 y 1991, surgió no sólo de quejas por el sistema económico, sino por cuestiones de corrupción personal y arrogancia, como en el caso del primer secretario del partido en Volgogrado, echado de su cargo por haber empleado fondos del partido para comprarse un Volvo.

El régimen de Honecker, en Alemania Oriental, se debilitó críticamente en 1989 debido a una serie de acontecimientos: la crisis de los refugiados, durante la cual cientos de miles de ellos huyeron a Alemania Occidental; la pérdida del apoyo soviético, y finalmente la apertura del muro de Berlín. Pero ni siquiera entonces era seguro que el socialismo hubiera muerto en Alemania del Este; lo que barrió del poder al Partido Socialista Unificado y desacreditó a sus nuevos dirigentes Krenz y Modrow fueron las revelaciones sobre la opulencia de la residencia personal de Honecker en el barrio de Wandlitz.¹⁰ Hablando estrictamente, la enorme ira que estas revelaciones despertaron era en cierta medida irracional. Había muchas causas de queja por el régimen comunista de la Alemania del Este, sobre todo relacionadas con la falta de libertad política y el bajo nivel de vida comparado con el de Alemania Occidental. Honecker, sin embargo, no vivía en un moderno palacio de Versalles; su residencia era más o menos como el hogar de un burgués acomodado de Hamburgo o de Bremen. Pero las acusaciones formuladas desde hacía tiempo contra el comunismo en la Alemania del Este no despertaron en el alemán corriente ni con mucho el grado de ira «thymótica» que sintió al ver en la pantalla de su televisor la residencia de Honecker. La tremenda hipocresía que estas imágenes revelaban, de parte de un régimen consagrado explícitamente a la igualdad, ofendieron hondamente el sentido de justicia de la gente y fueron suficientes para empujarla a salir a la calle a pedir el final definitivo del poder del Partido Comunista.

Finalmente, estaba el caso de la China. Las reformas eco-

10. Véase, por ejemplo, «East German VIPs Now under Attack for Living High off Party Privileges», *Wall Street Journal* (22 de noviembre de 1989), p. A6.

nómicas de Deng Xiaoping abrieron un nuevo horizonte de oportunidades económicas para una generación de jóvenes chinos que saltan de la adolescencia en los años ochenta; que ahora, por primera vez desde la revolución, podían emprender negocios, leer prensa extranjera y estudiar en Estados Unidos y otros países occidentales. Los estudiantes educados en esta libertad económica tenían quejas económicas, desde luego, especialmente por la creciente inflación de finales de los ochenta, que erosionaba el poder de compra de la mayoría de los habitantes de las ciudades. Pero la China reformada era un lugar de muchísimo más dinamismo y oportunidades que lo fuera con Mao, especialmente para los privilegiados hijos de la élite que asistían a las universidades de Beijing, Xian, Cantón y Shanghai. Y, sin embargo, estos estudiantes fueron precisamente los que se manifestaron en demanda de mayor democracia, primero en 1988 y de nuevo en la primavera de 1989, en el aniversario de la muerte de Hu Yaobang. Al aumentar las protestas, se irritaron por su falta de voz, y por el hecho de que el partido y el gobierno no los *reconocieran* ni aceptaran la justicia de sus quejas. Querían que Deng Xiaoping, Zao Ziyang u otros altos dirigentes se entrevistaran personalmente con ellos, y empezaron a pedir que, a largo plazo, se institucionalizara su participación. No estaba claro si todos querían que esta institucionalización adoptara, en último término, la forma de la democracia representativa, pero la reclamación subyacente era que se los tomara en serio, como adultos cuyas opiniones merecían cierto grado de respeto y deferencia.

Todos esos casos del mundo comunista ilustran, de una u otra manera, el funcionamiento del deseo de reconocimiento. Tanto las reformas como la revolución se iniciaron en busca de un sistema político que institucionalizara el reconocimiento universal. Más aún, la ira «thymótica» tuvo un papel crucial al catalizar los acontecimientos revolucionarios. La gente no salió a las calles de Leipzig, Praga, Timisoara, Beijing o Moscú pidiendo que el gobierno les diera una economía «postindustrial», o que los supermercados estuvieran llenos de alimentos. Su ira apasionada se debía a la percepción de relativamente pequeños actos de injusticia, como el encarcelamiento de un sacerdote o la negativa de unos dirigentes poderosos a aceptar una lista de peticiones.

Más tarde, los historiadores interpretan esos actos como causas secundarias (y lo son), pero esto no los hace menos

necesarios para provocar la cadena de acontecimientos revolucionarios. Las situaciones revolucionarias no pueden surgir a menos que algunas personas estén dispuestas a arriesgar su vida y su comodidad por una causa. El valor de hacerlo no puede venir de la parte de deseo del alma, sino que ha de venir de la parte «thymótica». El hombre de deseo, el Hombre Económico, el verdadero burgués, hará un análisis interior de costes y beneficios, que siempre le dará razones para permanecer «dentro del sistema». Es sólo el hombre «thymótico», el hombre indignado, celoso de su propia dignidad y de la dignidad de sus conciudadanos, el hombre que siente que su valía está constituida por algo más que por el complejo conjunto de deseos que forman su existencia física, es sólo este hombre el que está dispuesto a caminar delante de un tanque o a hacer frente a una línea de soldados. Y sin esos pequeños actos de valor en respuesta a pequeños actos de injusticia, nunca se iniciaría la sucesión de grandes acontecimientos que conduce a cambios fundamentales en las estructuras políticas y económicas.

17. APOGEO Y OCASO DEL THYMOS

El hombre no se afana por la felicidad; sólo los ingleses lo hacen.

NIETZSCHE, *El ocaso de los ídolos*¹

El sentido humano de valor de sí mismo y la exigencia de que se le reconozca se ha presentado, hasta ahora, como la fuente de las virtudes nobles, el valor, la generosidad y el espíritu público, como la sede de la resistencia a la tiranía y como la razón para elegir la democracia liberal. Pero hay también un lado oscuro en el deseo de reconocimiento, un lado oscuro que ha conducido a muchos filósofos a creer que el *thymos* es la fuente fundamental del mal en el hombre.

El *thymos* surgió inicialmente como una evaluación del propio valer. El ejemplo del tendero de Havel indica que este sentido del propio valer está a menudo relacionado con el sentimiento de que uno es «algo más» que los deseos naturales, que uno es un agente moral capaz de elegir libremente. Esta forma más bien humilde del *thymos* puede verse como un sentimiento de respeto por uno mismo, o, según el lenguaje de moda hoy, de «autoestima». Virtualmente todos los seres humanos lo poseen en mayor o menor grado. Poseer un modesto sentido del respeto por uno mismo parece ser importante para todos, importante para la capacidad de funcionar en el mundo y para la satisfacción que se siente con la propia vida. Es, según Joan Didion, lo que nos permite decir «no» a otras personas sin que nos lo reprochemos.²

La existencia de una dimensión moral en la personalidad humana, que evalúa constantemente a los otros y a uno mismo, no significa, sin embargo, que haya acuerdo sobre el

1. Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Antichrist*, Londres, Penguin Books, 1968a, p. 23.

2. Véase el breve pero brillante ensayo de Joan Didion sobre este tema, «On Self-Respect», en *Slouching Towards Bethlehem*, de Didion, Nueva York, Dell, 1968, pp. 142-148.

contenido sustantivo de la moral. En un mundo de seres «thymóticamente» morales, habrá un constante desacuerdo y discusión e indignación de unos con otros acerca de múltiples cuestiones, grandes y pequeñas. De ahí que el *thymos* sea, incluso en sus manifestaciones más humildes, el punto de partida del conflicto humano.

Además, no hay garantía de que la evaluación de su propio valer por un ser humano quedará dentro de los límites de su yo «moral». Havel cree que existe en todos los hombres un germen de juicio moral y de sentido de lo que «está bien»; pero incluso si aceptamos esta generalización, deberemos admitir que se halla mucho menos desarrollado en unas personas que en otras. Se puede pedir reconocimiento no sólo del propio valer moral, sino también de la riqueza, o el poder o la belleza física.

Más importante es que no hay razón para pensar que todas las personas se evaluarán a sí mismas como *iguales* de las otras. Pueden querer que se las reconozca como *superiores* a otras personas, tal vez sobre la base de un verdadero valer interior, pero probablemente basándose en una estima hinchada y vanidosa de sí mismas. Al deseo de ser reconocido como superior a otros lo llamaremos con una nueva palabra de raíz griega, *megalothymia*. Ésta puede manifestarse lo mismo en el tirano que invade y esclaviza a un pueblo vecino para que reconozca su autoridad, que en un pianista de concierto deseoso de que se le reconozca como el mejor intérprete de Beethoven. Es lo opuesto a la *isothymia*, el deseo de ser reconocido como igual a los demás. La *megalothymia* y la *isothymia* constituyen, juntas, las dos manifestaciones del deseo de reconocimiento que ayudan a comprender la transición histórica a la modernidad.

Es evidente que la *megalothymia* es una pasión que puede crear grandes problemas en la vida política, pues si el reconocimiento de la propia superioridad por otra persona causa satisfacción, es obvio que el reconocimiento de esa superioridad por *todas* las personas ha de ser aún más satisfactorio. El *thymos*, que apareció inicialmente como un humilde respeto de sí mismo, puede también manifestarse, pues, como el deseo de dominar. Este lado oscuro del *thymos* estaba presente desde el comienzo en la descripción por Hegel del combate sangriento, puesto que el deseo de reconocimiento provocaba el combate primordial y conducía al dominio del esclavo por el señor. La lógica del reconoci-

miento llevaba, en última instancia, al deseo de ser reconocido *universalmente*, es decir, al imperialismo.

El *thymos*, ya en la humilde forma del sentido de la dignidad del tendero, ya en la forma de *megalothymia* —la ambición tiránica de un César o un Stalin—, ha sido tema central de la filosofía occidental, aunque al fenómeno se le haya dado un nombre diferente por cada pensador. Virtualmente todos cuantos han pensando seriamente sobre la política y los problemas de un orden político justo han tenido que enfrentarse a la ambigüedad moral del *thymos*, y han tratado de usar sus aspectos positivos y de buscar la manera de neutralizar su lado oscuro.

Sócrates discute extensamente el *thymos* porque la parte «thymótica» del alma resulta ser crucial para la construcción de su ciudad justa «en palabras».³ Esa ciudad, como toda ciudad, tiene enemigos extranjeros y ha de defenderse de los ataques exteriores. Necesita, por tanto, una clase de guardianes que sean valientes y con espíritu cívico, dispuestos a sacrificar sus deseos materiales y sus necesidades en aras del bien común. Sócrates no cree que el valor y el espíritu cívico puedan surgir del cálculo razonado del propio interés. Han de tener sus raíces, más bien, en el *thymos*, en el justo orgullo de la clase de los guardianes por ellos mismos y por su propia ciudad, y en su potencial ira irracional contra quienes la amenazan.⁴ Así, para Sócrates, el *thymos* es una virtud política innata ne-

3. Aristóteles habla del *thymos* bajo la rúbrica de «grandeza de alma» (*megalopsychia*) o magnanimidad, que es, para él, la virtud central del hombre. Un hombre de alma grande «pide mucho y merece mucho» respecto al honor, el más grande de todos los bienes exteriores, y al hacerlo se queda a media distancia de la vanidad, por un lado (pidiendo mucho y mereciendo poco) y pequeñez de alma (pidiendo poco y mereciendo mucho). La grandeza de alma incluye todas las otras virtudes, o sea, ánimo (valor), justicia, moderación, veracidad, etc., y exige *kalokagathia* (que se traduce por «caballerosidad» o «nobleza moral»). El hombre de alma grande, dicho de otra manera, exige el mayor reconocimiento ya que posee la mayor virtud. Es interesante notar que, de acuerdo con Aristóteles, al hombre de alma grande le gusta poseer cosas «hermosas pero inútiles», porque es mejor ser independiente (*autarkous gar mallon*). El que el alma «thymótica» desee cosas inútiles surge del mismo impulso que lleva a arriesgar su vida física. *Nicomachean Ethics*, de Aristóteles, II 7-9; IV 3. La aceptabilidad del deseo de reconocimiento o de honor es una de las principales diferencias entre la moralidad griega y la cristiana.

4. Según Sócrates, el *thymos* no basta para completar una ciudad justa; tiene que ser complementado por la tercera parte del alma, razón o sabiduría, en la figura del filósofo-rey.

cesaria para la supervivencia de cualquier comunidad, porque es la base sobre la cual los hombres privados salen de la egoísta vida de deseos y miran por el bien común. Pero Sócrates cree también que el *thymos* tiene la capacidad de destruir las comunidades políticas lo mismo que de cimentarlas. Lo insinúa en diversos puntos de *La República*, por ejemplo cuando compara el guardián «*thymótico*» a un feroz perro guardián que puede morder a su amo lo mismo que a un forastero si no se le ha adiestrado adecuadamente.⁵ Por tanto, la construcción de un orden político justo exige, a la vez, el cultivo y la domesticación del *thymos* y la mayor parte de los primeros seis libros de *La República* se dedican a la apropiada educación «*thymótica*» de la clase de los guardianes.

La *megalothymia* de los aspirantes a señores o amos para dominar a otros pueblos mediante el imperialismo fue un tema importante en el pensamiento político medieval y de comienzos de la edad moderna, que se refería a este fenómeno como la búsqueda de la gloria. La lucha de los príncipes ambiciosos por el reconocimiento se consideraba por lo común como una característica general tanto de la naturaleza humana como de la política. No llevaba necesariamente una connotación de tiranía o de injusticia, en una era en que la legitimidad del imperialismo se daba frecuentemente por descontada.⁶ San Agustín, por ejemplo, pone el deseo de glo-

5. Véase, por ejemplo, *La República*, 375b-376b. Sócrates, de hecho, engaña considerablemente a Adeimanto al sugerir que el *thymos* es muy frecuentemente el aliado de la razón, cuando es más bien el enemigo de ésta.

6. A título de recordatorio de las diferentes connotaciones éticas propias de la *megalothymia*, ponderamos el siguiente pasaje de Clausewitz: «De todas las pasiones que inspiran al hombre en el combate, tenemos que admitir que ninguna es tan potente y tan constante como la aspiración al honor y a la fama. El idioma alemán la empaña injustamente al asociarla con dos innobles sentidos en las expresiones "codiciar los honores" (*Ehrgeiz*) y "ansiendo la gloria" (*Ruhmsucht*). La afrenta contra estas nobles ambiciones ha infligido sin duda los más repugnantes ultrajes a la raza humana; sin embargo, sus orígenes les da derecho a figurar entre las más elevadas ambiciones en la naturaleza humana. En la guerra, actúan como el alicente esencial de la vida, que anima a la masa inerte. Hay otras emociones que pueden ser más comunes y más veneradas —el patriotismo, el ideal, la venganza, el entusiasmo de todo tipo—, mas no constituyen un sustituto para la sed de fama y de honor.» Pasaje sacado de Carl von Clausewitz, *On War*, comp. y trad. por Michael Howard y Peter Paret, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1976, p. 105. Doy las gracias a Alvin Bernstein por esta referencia.

ria entre los vicios, pero como uno de los menos perniciosos y potencialmente una fuente de grandeza humana.⁷

La *megalothymia*, entendida como el deseo de gloria, fue central en el pensamiento del primer teorizante moderno que rompió decididamente con la tradición aristotélica de la filosofía política cristiana medieval, Maquiavelo. Se le conoce, hoy, ante todo como autor de unas máximas muy francas sobre la naturaleza implacable de la política, por ejemplo que es mejor ser temido que ser amado, o que debe cumplirse la palabra dada sólo cuando es en beneficio del propio interés. Maquiavelo, no obstante, fue el fundador de la moderna filosofía política, que creía que el hombre puede convertirse en el amo de su propia casa terrenal si se inspira no en cómo el hombre debería vivir, sino en cómo vive realmente. Más que tratar de mejorar a los hombres por medio de la educación, según enseñaba Platón, Maquiavelo buscaba crear un buen orden político partiendo de la maldad humana; es posible hacer que la maldad sirva buenos fines, si la canalizan las instituciones adecuadas.⁸

Maquiavelo comprendió que la *megalothymia*, en su forma de deseo de gloria, era el impulso psicológico fundamental de la ambición de los príncipes. Las naciones pueden a veces conquistar a sus vecinas por necesidad, en defensa propia o para acumular población y recursos con vistas al futuro. Pero por encima y más allá de esas consideraciones estaba el deseo de reconocimiento del hombre... el placer que un general romano sentía en su triunfo, cuando la multitud lo aclamaba y sus enemigos desfilaban encadenados por las calles. Para Maquiavelo, el deseo de gloria no era una característica exclusiva de los príncipes o los gobiernos aristocráticos. Afectaba también a las repúblicas, como se vio con los rapaces imperios ateniense y romano, en los cuales la participación democrática tuvo el efecto de aumentar la

7. El deseo de gloria es, no hay que decirlo, incompatible con la virtud cristiana de la humildad. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1977, pp. 9-11.

8. Hay que señalar en particular el capítulo 15 de *El príncipe*. Sobre esta interpretación general de Maquiavelo, «el Colón más grande», véase Strauss (1953), pp. 177-179, y también el capítulo sobre Maquiavelo en Leo Strauss y Joseph Cropsey, comps., *History of Political Philosophy*, segunda edición, Chicago, Rand McNally, 1972, pp. 271-292.

ambición del Estado y de proporcionarle un instrumento más eficaz de expansión.⁹

Si bien el deseo de gloria es una característica humana universal,¹⁰ Maquiavelo comprendió que creaba problemas especiales al llevar a los hombres ambiciosos hacia la tiranía y a los demás hacia la esclavitud. Su solución a este problema era diferente de la de Platón, y se convirtió en característica del republicanismo constitucionalista. Más que tratar de educar a los príncipes o guardianes «thymóticos», como Platón sugiriera, había que contraponer el *thymos* al *thymos*. Lo que podía asegurar cierto grado de libertad era la república mixta, en la cual las ambiciones «thymóticas» de los príncipes y los aristócratas se equilibrarían con el deseo «thymótico» de independencia por parte del pueblo.¹¹ La república mixta de Maquiavelo era, por tanto, una versión primeriza de la separación de poderes propia de la Constitución americana.

Después de Maquiavelo apareció un proyecto distinto, acaso más ambicioso, con el cual ya nos hemos familiarizado. Hobbes y Locke, los fundadores del liberalismo moderno, querían erradicar el *thymos* de la vida política, y sustituirlo por una combinación de deseo y razón. Estos modernos liberales ingleses veían en la *megalothymia*, en forma de apasionado y tenaz orgullo de los príncipes o de fanatismo de los sacerdotes militantes, la causa principal de la guerra, y por esto apuntaron contra todas las formas de orgullo. Su denigración del orgullo aristocrático la continuaron los escritores de la Ilustración, como Adam Ferguson, James Steuart, David Hume y Montesquieu. En la sociedad civil concebida por Hobbes, Locke y otros pensadores liberales modernos, el hombre sólo necesita deseo y razón. El burgués fue una creación enteramente deliberada del pensamiento de comienzos de la modernidad, una tentativa de ingeniería social que buscaba crear la paz social cambiando la

9. Véase el libro I, capítulo 43, de los *Discursos*, titulado «Sólo aquellos que batallan por su propia gloria son buenos y leales soldados», en *The Prince and the Discourses*, de Maquiavelo, Nueva York, Modern Library, 1950, pp. 226-227. Véase también Michael Doyle, «Liberalism and World Politics», en *American Political Science Review*, 80:4 (diciembre de 1986), pp. 1151-1169; y Mansfield (1989), pp. 137, 239.

10. Mansfield (1989), pp. 129-146.

11. Véase Harvey C. Mansfield, «Machiavelli and the Modern Executive», en Zuckert (1988), p. 107.

naturaleza humana. En vez de enfrentar la *megalothymia* de los pocos a la de los muchos, como sugirió Maquiavelo, los fundadores del liberalismo moderno esperaban superar por completo la *megalothymia*, enfrentando los intereses de la parte de desecho de la naturaleza humana a las pasiones de la parte «thymótica».¹²

La encarnación social de la *megalothymia* y la clase social a la cual el liberalismo moderno declaró la guerra era la aristocracia tradicional. El guerrero aristocrático no creaba riqueza, la robaba a otros guerreros, o, más precisamente, al campesinado de cuyos excedentes se apropiaba. No actuaba a base de la racionalidad económica, vendiendo su trabajo al mejor postor; en realidad, no trabajaba en absoluto, sino que se realizaba en su ocio. Su conducta estaba dictada por el orgullo y los códigos de honor, que no le permitían hacer cosas por debajo de su dignidad, como dedicarse al comercio. Y pese a la decadencia de muchas sociedades aristocráticas, el meollo de la personalidad del aristócrata estaba relacionado, como para el señor primordial de Hegel, con su voluntad de arriesgar la vida en un combate sangriento. La guerra, por tanto, era central para el modo de vida de la aristocracia, y la guerra, como sabemos, es «económicamente subóptima». Era mucho mejor, pues, convencer al guerrero aristócrata de lo vano de sus ambiciones y transformarlo en un pacífico hombre de negocios, cuyas actividades de auto-enriquecimiento servirían para enriquecer también a quienes lo rodeaban.¹³

12. Ése es el lema de Hirschman (1977), que, de modo convincente, localiza la deliberada minimización del *thymos* en los inicios del pensamiento moderno.

13. El deseo de reconocimiento figura prominentemente en el pensamiento de Rousseau, cuyas obras constituyen el primer ataque sustancial contra el liberalismo de Hobbes y de Locke. Si bien discrepa claramente de ellos en cuanto a su visión de la sociedad civil, Rousseau coincide con ellos en que el deseo de reconocimiento era la causa fundamental del mal en la vida social del hombre. La palabra que Rousseau emplea para describir ese deseo es *amour-propre*, o vanidad («amor propio»), que él contrastaba con el *amour de soi* (o «amor de sí mismo») que, según creía, caracterizaba al hombre natural antes de que la civilización lo corrompiera. Relacionaba el *amour de soi* con la satisfacción de las necesidades naturales del hombre, que eran el alimento, el descanso y el sexo; era una pasión egoísta pero fundamentalmente inofensiva porque, según creía Rousseau, el hombre en estado natural llevaba una vida solitaria y pacífica. El *amour-propre*, en cambio, surge cuando, en el curso del desarrollo histórico humano, los hombres empezaron a

El proceso de «modernización» descrito por las ciencias sociales contemporáneas puede entenderse como la gradual victoria de la parte de desco del alma, guiada por la razón, sobre la parte «thymótica», en una oposición que tuvo por escenario incontables países del mundo. Las sociedades aristocráticas eran virtualmente universales, en las distintas culturas humanas, desde Europa a Oriente Medio, a África y al Asia sudoriental. La modernización económica exigía no sólo la creación de estructuras sociales modernas, como ciudades y burocracias racionales, sino también la victoria ética del modo de vida burgués sobre la vida «thymótica» del aristócrata. En una sociedad tras otra, se ha ofrecido a la vieja clase aristocrática el «trato» de Hobbes: cambiar su orgullo «thymótico» por la perspectiva de una vida pacífica de ilimitada adquisición de bienes materiales. En algunos países, como en Japón, este «trato» se ofreció abiertamente; el Estado modernizador instaló a los antiguos *samurai* o clase guerrera como negociantes, cuyas empresas crecieron, en el siglo XX, hasta convertirse en *zaibatsus*.¹⁴ En países como

vivir en sociedad y comenzaron a compararse entre sí. El proceso de comparar lo que vale uno con lo que vale otro constituye para Rousseau la fuente primordial de la desigualdad humana y de la maldad y la desgracia del hombre civilizado; fue la fuente de la propiedad privada y de todas las injusticias que se derivan de ella.

La solución preconizada por Rousseau no consistía en desterrar por completo el amor propio como propugnaban Hobbes y Locke. Lo que buscaba Rousseau, siguiendo a Platón, era que el *thymos* sobreviviera de base para una ciudadanía de espíritu cívico en una república democrática e igualitaria. Tal como lo describe en el *Contrato social*, el objeto de un gobierno legítimo no era el de proteger los derechos a la propiedad y los intereses económicos privados, sino el de crear un análogo social de la libertad natural, la *volonté générale* o voluntad general. El hombre recobraría su libertad natural, mas no para que el Estado lo dejara actuar a su antojo, ganar dinero y comprar propiedades, como preconizaban Hobbes o Locke, sino para que participara activamente en la vida pública de una república pequeña y cohesionada. La voluntad general, constituida por las voluntades individuales de los ciudadanos de la república, podía considerarse como un único y gigantesco individuo «thymótico» que encontraría satisfacción en su propia libertad de autodeterminación y firmeza de opinión. Véase *Oeuvres complètes*, de Jean-Jacques Rousseau, vol. 3, París, Gallimard, 1964, pp. 364-365; véase también lo que dice Melzer en *The Natural Goodness of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, acerca de la desunión en el alma que causa la entrada del hombre en la sociedad y en consecuencia su dependencia de otros hombres, pp. 70-71.

14. Como es natural, el comercio ético tropezó con muchos obstáculos en Japón, donde el carácter aristocrático distintivo se preservó en

Francia, declinaron aceptar el «trato» muchos sectores de la aristocracia, que libraron una serie de combates de retaguardia sin esperanza de vencer, para conservar su orden ético «thymótico». Esta lucha continúa hoy en muchos países del Tercer Mundo, en los cuales los descendientes de los guerreros se enfrentan a la misma decisión de colgar la espada, como una herencia familiar, y ocuparse de las terminales de computadora y de las oficinas.

Cuando llegamos a la fundación de Estados Unidos, la victoria del principio lockeano —es decir, la victoria de la parte de deseo sobre la parte «thymótica» del alma—, era casi completa en Norteamérica. El derecho a la «busca de la felicidad» proclamado en la Declaración de Independencia se concebía comúnmente en términos de adquisición de propiedad. El lockenismo es el marco de los escritos de *El Federalista*, esa gran defensa de la Constitución americana por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. Por ejemplo, en el famoso artículo del número 10 de *El Federalista*, que defiende el gobierno representativo como el remedio a la enfermedad faccional del gobierno popular, James Madison afirma que la protección de las diversas facultades humanas, y en especial «las diferentes y desiguales facultades de adquirir propiedad» es «el primer objeto del gobierno».¹⁵

Si bien es innegable el legado lockeano en la constitución americana, los autores de *El Federalista* mostraron, sin embargo, darse cuenta de que el deseo de reconocimiento no podía simplemente desterrarse de la vida política. Consideraban que la orgullosa autoafirmación era uno de los principales motivos de la vida política y que el buen gobierno requería que se le prestara adecuada atención. Trataron de canalizar el deseo de reconocimiento hacia metas positivas o, por lo menos, inocuas, igual que tratara de hacer Maquiavelo. Madison, al referirse a las facciones basadas en «intereses» económicos, en el n.º 10 de *El Federalista*, las distinguía de otras facciones basadas en «pasiones», o más precisamente en las opiniones apasionadas de la gente sobre el bien y el mal: «el celo por diferentes opiniones referentes a

tre los militares. El estallido imperialista de Japón, que finalmente lo llevó a la guerra del Pacífico con Estados Unidos, puede entenderse como las últimas boqueadas de la clase «thymótica» tradicional.

15. *The Federalist Papers*, Nueva York, New American Library, 1961, p. 78.

la religión, al gobierno y muchos otros puntos», o la «adhesión a distintos líderes». Las opiniones políticas eran una expresión del amor de sí mismo y se entremezclaban inextricablemente con la evaluación de sí mismo y del propio valer: «Mientras subsista la conexión entre la razón y el amor de sí mismo, las opiniones y pasiones [del hombre] tendrán una influencia recíproca y la segunda se adherirá a la primera».¹⁶ Por esto, las facciones provienen no sólo del choque entre las partes de deseo de las almas de distintos hombres (o sea, de sus intereses económicos), sino también de sus partes «thymóticas».¹⁷ Así, en tiempos de Madison, la política americana estaba dominada por diferencias sobre cuestiones como la templanza, la religión, la esclavitud y otras similares, de igual modo que nuestra vida política de hoy está dominada por cuestiones como la libertad de aborto, la plegaria en la escuela y la libertad de expresión.

Además de la miríada de opiniones que expresarán un gran número de individuos relativamente débiles, los federalistas creían que la vida política debía tener en cuenta el «amor de la fama» que era, según Hamilton, «la pasión dominante de los espíritus más nobles»,¹⁸ o sea, el deseo de gloria de hombres ambiciosos y fuertes. La *megalothymia*, lo mismo que la *isothymia*, fue un problema para los fundadores de Estados Unidos. Madison y Hamilton veían la Constitución americana no como el medio institucional de reprimir estas distintas expresiones del *thymos*, sino de canalizarlo hacia manifestaciones inocuas y hasta productivas. Así, Madison veía el gobierno popular —el proceso de presentarse candidato a un cargo, pronunciar discursos políticos, debatir, escribir artículos, votar en las elecciones y demás—, como un modo benigno de contentar el orgullo natural del hombre y su inclinación a la autofirmación «thymótica», a condición de que pudiera extenderse por una república relativamente grande. El proceso político democrático era importante no sólo como un medio de adoptar decisiones o de «agregar intereses», sino como un proceso, es

16. *Federalist* (1961), pp. 78-79.

17. Esta interpretación de *The Federalist Papers* la presenta David Epstein en *The Political Theory of the Federalist*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 6, 68-81, 136-141, 183-184 y 193-197. Le estoy agradecido a David Epstein por señalar la importancia del *thymos*, no sólo en los *Federalist*, sino en diversos otros filósofos políticos.

18. *Federalist* (1961), p. 437.

decir, como un escenario para la expresión del *thymos*, en el cual los hombres pudieran buscar el reconocimiento de sus puntos de vista. En el nivel más alto y potencialmente más peligroso de la *megalothymia* de ambiciosos y grandes hombres, se estableció el gobierno constitucional como medio de emplear la ambición «para contrarrestar la ambición». Se veía a las distintas ramas del gobierno como caminos para la satisfacción de poderosas ambiciones, pero el sistema de controles y equilibrios aseguraría que esas ambiciones se cancelaran unas a otras e impedirían el surgimiento de la tiranía. Un político americano podía albergar la ambición de ser un César o un Napoleón, pero el sistema no le permitiría ser más que un Jimmy Carter o un Ronald Reagan, controlado por todos lados por poderosas limitaciones institucionales y fuerzas políticas, y obligado a satisfacer su ambición siendo el «servidor» del pueblo más bien que su señor.

La tentativa de la política liberal de la línea Hobbes-Locke de desterrar de la política el deseo de reconocimiento o de dejarlo limitado e impotente hizo que muchos pensadores se sintieran incómodos. La sociedad moderna estaría formada, pues, por lo que C. S. Lewis llamó «hombres sin pecho», es decir, de gentes que se componen enteramente de deseos y razón, pero que carecen de la orgullosa autoafirmación que, de alguna manera, estaba en el meollo de la humanidad del hombre en épocas anteriores. Pues el pecho era lo que hacía hombre al hombre, que «por su intelecto es mero espíritu y por sus apetitos, mero animal».¹⁹ El más claro y ardiente defensor del *thymos* en los tiempos modernos, y profeta de su renacimiento, fue Friedrich Nietzsche, el padrino del actual relativismo y nihilismo. Un contemporáneo suyo describió a Nietzsche como un «radical aristocrático», caracterización que él no desaprobó. Gran parte de su obra puede verse, en cierto sentido, como una reacción a lo que consideraba el desarrollo de una entera civilización de «hombres sin pecho», una sociedad de burgueses que no aspiraban más que a su confortable conservación. Para Nietzsche, la misma esencia del hombre no era ni su deseo ni su razón, sino su *thymos*, pues el hombre es, ante todo y por encima de todo, una criatura *evaluadora*, la «bestia de meji-

19. Véase el primer capítulo de C. S. Lewis, *The Abolition of Man, o Reflexions on education with special reference in the teaching of English in the upper forms of schools*, Londres, Collins, 1973, pp. 7-20.

llas sonrosadas», que se siente vivir gracias a su capacidad de pronunciar las palabras «bien» y «mal». Como dice el nietzscheano Zarathustra: «Verdaderamente, los hombres se dieron a sí mismos su bien y su mal. Verdaderamente, no lo tomaron, no lo encontraron, ni les llegó como una voz del cielo. Sólo el hombre atribuye valor a las cosas para conservarse, sólo él creó un sentido para las cosas, un sentido humano. Y por esto se llama a sí mismo "hombre", que significa el valorador. Valorar es crear. Oíd esto, vosotros, creadores. Valorarse a sí mismo es, de todas las cosas valoradas, el tesoro más valioso. Sólo a través de la valoración hay valor. Y sin la valoración, la nuez de la existencia estaría vacía. Escuchad esto, vosotros, creadores.»²⁰

Para Nietzsche, lo importante no era qué valores creara el hombre, pues hay «mil y una metas que el hombre trata de alcanzar». Cada uno de los pueblos de la Tierra tiene su propio «lenguaje del bien y del mal», que sus vecinos no pueden comprender. Lo que constituía la esencia del hombre era el acto de atribuirse un valor; de darse valor a sí mismo, y de pedir que se le reconociera.²¹ El acto de valorar era de modo inherente no igualitario, pues requería distinguir entre mejor y peor. Y, por tanto, Nietzsche se interesaba sólo en las manifestaciones del *thymos* que inducían a los hombres a decir que eran mejores que otros, o sea la *megalothymia*. La terrible consecuencia de la modernidad era la tentativa de sus creadores, Hobbes y Locke, de despojar al hombre de sus poderes valoradores en nombre de la seguridad física y de la acumulación material. La bien conocida doctrina nietzscheana de la «voluntad de poder» puede entenderse como la tentativa de reafirmar la primacía del *thymos* frente al deseo y la razón, y de deshacer el daño que el liberalismo moderno hacía al orgullo y la autoafirmación del hombre. Su obra es una celebración del señor aristocrático de Hegel, y de su lucha a muerte por el prestigio, y una tronante condena de la modernidad, que había aceptado tan plenamente la moral del esclavo que ni siquiera se daba cuenta de haber hecho esta elección.

20. Sacado de «On the Thousand and One Goals», en *Thus Spoke Zarathustra*, libro I, en *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking, 1954, pp. 170-171.

21. Véase también Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:8, Nueva York, Vintage Books, 1967, p. 70.

A pesar de los cambios en el vocabulario usado para describir el fenómeno del *thymos* o el deseo de reconocimiento, debe quedar bien claro que esta «tercera parte» del alma ha sido una preocupación central de la tradición filosófica que va de Platón a Nietzsche. Sugiere una manera muy diferente de leer el proceso histórico, no como la historia del despliegue de la ciencia natural moderna o de la lógica del desarrollo económico, sino más bien como la del surgimiento, crecimiento y eventual decadencia de la *megalothymia*. El mundo económico moderno sólo podía emerger una vez se hubiera liberado el deseo, por decirlo así, a costa del *thymos*. El proceso histórico que comienza con el combate sangriento del señor termina, en cierto sentido, con el habitante burgués de las democracias liberales contemporáneas, que persiguen la ganancia material con preferencia a la gloria.

Hoy nadie estudia sistemáticamente, como parte de la educación, el *thymos*, y la «lucha por el reconocimiento» no forma parte de nuestro vocabulario político contemporáneo. El deseo de gloria, que era para Maquiavelo parte normal de la personalidad humana, el afán desordenado de ser mejores que los demás y de conseguir que tantas personas como se pudiera reconocieran esta superioridad, ya no es una manera aceptable de describir las metas personales. Es, de hecho, una característica que atribuimos a personas que nos desagradan, a esos tiranos que se han alzado entre nosotros, como Hitler, Stalin o Saddam Hussein. Mas la *megalothymia*, el deseo de ser reconocido como superior, vive con muy diversos disfraces en la existencia de hoy en día, y, como se verá en la quinta parte de este libro, mucho de lo que encontramos satisfactorio en nuestra vida no sería posible sin ella. Pero en términos de lo que decimos acerca de nosotros mismos, ha sido vencida éticamente en el mundo moderno.

El ataque a la *megalothymia* y su falta de respetabilidad en el mundo actual, por tanto, debería inclinarnos a coincidir con Nietzsche en que los filósofos modernos que quisieron desterrar de la sociedad civil las formas más visibles del *thymos* han tenido éxito. Lo que ha ocupado el lugar de la *megalothymia* es una combinación de dos cosas. La primera es un florecimiento de la parte deseante del alma, que se manifiesta en una empeñada *economización* de la vida. Esto se extiende desde las cosas más altas a las más bajas, de los Estados europeos que no buscan grandeza e imperio, sino una Comunidad Europea más integrada para 1992, hasta

el diplomado universitario que realiza un análisis interior de costos y beneficios de las opciones de carrera que se le ofrecen.

La segunda cosa que ocupa el lugar de la *megalothymia* es una *isothymia* que se esparce por todas partes, es decir, el deseo de ser reconocido como igual de los demás. Esto, en sus diversas manifestaciones, incluye el *thymos* del tendero de Havel, el que protesta contra el derecho al aborto o el defensor de los derechos de los animales. Aunque no empleamos las palabras «reconocimiento» y *thymos* para describir nuestras metas personales, usamos con suma frecuencia términos como «dignidad», «respeto», «respeto de sí mismo» y «autoestima», y esos factores no materiales entran incluso en los cálculos del diplomado universitario sobre sus opciones de carrera. Estos conceptos impregnan nuestra vida política y son indispensables para comprender la transformación democrática que ha ocurrido en todo el mundo a finales del siglo xx.

Nos encontramos, así, con una aparente contradicción. Los fundadores de la tradición anglosajona del liberalismo moderno trataron de desterrar de la vida política el *thymos*, y sin embargo el deseo de reconocimiento sigue rodeándonos en forma de *isothymia*. ¿Fue esto un resultado inesperado, consecuencia del fracaso de la tentativa de suprimir lo que, en fin de cuentas, no es posible suprimir de la naturaleza humana? ¿O es que hay una comprensión más elevada del liberalismo moderno, que se esfuerza en conservar el lado «thymótico» de la personalidad humana en vez de exiliarlo del territorio de la política?

De hecho, esta comprensión más elevada existe y para darnos cuenta de ella hemos de regresar a Hegel y al examen sin terminar de su dialéctica histórica, en la cual la lucha por el reconocimiento desempeña un papel decisivo.

18. SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE

El hombre completo, absolutamente libre, definitiva y enteramente satisfecho de lo que es, el hombre completado y perfeccionado por su satisfacción, será el esclavo que ha superado su esclavitud. Si el señorío ocioso es un callejón sin salida, la laboriosa esclavitud, al contrario, es la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La historia es la historia del esclavo que trabaja.

ALEXANDRE KOJEVE, *Introducción a la lectura de Hegel*.¹

Dejamos, hace varios capítulos, la exposición de la dialéctica hegeliana en un punto muy temprano del proceso histórico, en la conclusión del período inicial de la historia humana, cuando el hombre por primera vez arriesga la vida en un combate sólo por el prestigio. El estado de guerra que prevalecía en el «estado de naturaleza» de Hegel (pero recordando que Hegel nunca empleó esta expresión) no condujo directamente al establecimiento de una sociedad civil basada en un contrato social, como pensaba Locke. Condujo a la relación de señorío y servidumbre, cuando uno de los combatientes primordiales, temiendo por su vida, «reconocía» al otro y aceptaba ser su esclavo. La relación social de señorío y servidumbre no era, empero, estable a largo plazo, porque ni el señor ni el esclavo se sentían satisfechos en su deseo de reconocimiento.² Esta ausencia de satisfacción constituía una «contradicción» en las sociedades esclavistas, y generó el impulso hacia el progreso histórico. El primer acto humano del hombre pudo ser su voluntad de arriesgar la vida en sangriento combate, pero no por ello se convirtió en un hom-

1. Kojève, 1947, p. 26.

2. El «largo plazo» en este caso es *muy* largo, medido en los miles de años que transcurrieron desde la primera aparición de las relaciones sociales entre amo y esclavo hasta prácticamente la Revolución francesa. Cuando Kojève (o Hegel) se refiere a los esclavos, no se limita a hablar de gente cuyo estado legal era el de bien mueble, sino de toda la gente cuya dignidad no está «reconocida», incluso la del campesinado legalmente libre en la Francia prerrevolucionaria.

bre plenamente libre y, por tanto, satisfecho. Esto sólo pudo ocurrir en el curso de la evolución histórica subsiguiente.³

El señor y el esclavo quedan insatisfechos por diferentes razones. El señor es, en cierto modo, más humano que el esclavo porque está dispuesto a superar su naturaleza biológica en busca de una meta no biológica, el reconocimiento. Al arriesgar la vida demuestra que es libre. El esclavo, en cambio, sigue el consejo de Hobbes y se somete al miedo a la muerte violenta. Al hacerlo, se queda en un animal miedoso y dominado por sus necesidades, incapaz de superar su determinación biológica o natural. Pero la falta de libertad del esclavo, su humanidad incompleta, es fuente del dilema del señor. Pues el señor desea el reconocimiento de otro ser humano, es decir, el reconocimiento de su valor y dignidad humana por otro ser que posea valor y dignidad. Pero al vencer en el combate por el prestigio, se encuentra reconocido por alguien que se ha convertido en esclavo, cuya humanidad no se ha completado debido a haberse sometido a su miedo natural a la muerte. El valor del señor, pues, es reconocido por alguien no enteramente humano.⁴

Esto corresponde a nuestra experiencia común del reconocimiento: valoramos el elogio o reconocimiento de nuestra valía mucho más si procede de alguien a quien respetamos o en cuyo juicio confiamos, y sobre todo si se da libremente y sin coacción. Nuestro perro de compañía nos «reconoce», en cierto modo, cuando agita la cola al saludarnos al llegar a casa, pero reconoce del mismo modo a cualquiera —el cartero o un ratero—, porque el perro está condicionado por el instinto para hacerlo así. O, para tomar un ejemplo más político, la satisfacción de un Stalin o un Saddam Hussein al escuchar la adulación de la multitud llevada en autobuses a un estadio y obligada a aclamarlo so pena de muerte, cabe presumir que es menor que la experimentada

3. La siguiente explicación más bien vaga o incompleta del proceso histórico, en la *Phenomenología* de Hegel, sigue otra vez la interpretación de Kojève, y debería considerarse de nuevo como la obra del sintético filósofo Hegel-Kojève. Sobre este tema, véase Roth (1988), pp. 110-115; y Smith (1989a), pp. 119-121.

4. Los señores intentan naturalmente obtener el reconocimiento de otros señores, pero en este proceso, y en una serie de subsiguientes luchas de prestigio, se esfuerzan en convertir esos señores en esclavos. Antes del reconocimiento racional, recíproco, sólo se puede ser reconocido por esclavos.

por un dirigente democrático, un Washington o un Lincoln, al que un pueblo libre muestra respeto auténtico.

Esto, pues, constituye la tragedia el señor: arriesga la vida para obtener el reconocimiento de parte de un esclavo que no es digno de reconocerlo. El señor está, pues, insatisfecho. Más aún, el señor permanece fundamentalmente sin cambiar a lo largo del tiempo. No necesita trabajar, pues posee un esclavo que trabaja por él, y tiene acceso fácil a todas las cosas necesarias para mantener su vida. Su existencia, pues, es estática y sin cambios, de ocio y consumo; se le puede matar, como señala Kojève, pero no se le puede educar. El señor, desde luego, puede arriesgar la vida una y otra vez en combates mortales con otros señores, por el dominio de una provincia o la sucesión a un trono. Pero el acto de arriesgar la vida, aunque profundamente humano, es también perpetuamente igual a sí mismo. La incensante conquista y reconquista de provincias no altera la relación cualitativa del señor con otros hombres o con su entorno natural, y por tanto no le proporciona un motor para el progreso histórico.

El esclavo está también insatisfecho. Su falta de satisfacción, sin embargo, no lo lleva a una inmovilidad adormecedora, como al señor, sino a un cambio creador y enriquecedor. Al someterse al señor, no se le reconoce, desde luego, como a un ser humano, sino que, al contrario, se le trata como una cosa, un instrumento para la satisfacción de las necesidades del señor. El reconocimiento es en dirección única. Pero esta total ausencia de reconocimiento es lo que conduce al esclavo a desear cambios.

El esclavo recobra su humanidad, la humanidad que perdió a causa del miedo a la muerte violenta, a través del *trabajo*.⁵ Inicialmente, al esclavo se le obliga, aprovechando su miedo a la muerte, a trabajar para la satisfacción del señor. Pero eventualmente el motivo de su trabajo cambia. En vez de trabajar por miedo al castigo inmediato, empieza a hacerlo por sentido del deber y por autodisciplina, y así aprende a suprimir sus deseos animales en aras del trabajo.⁶ En

5. Según Kojève, el miedo a la muerte es metafísicamente necesario al desarrollo subsiguiente del esclavo, y no porque huye de ella, sino porque le revela su «insignificancia», el hecho de que es un ser sin identidad permanente o cuya identidad, con el tiempo, consiste en negar (es decir, en cambiar su condición de esclavo). Kojève (1947), p. 175.

6. Kojève hace la distinción entre el burgués, que trabaja por cuenta propia, y el esclavo.

otras palabras, desarrolla algo así como una ética del trabajo. Más importante todavía, por el trabajo el esclavo empieza a darse cuenta de que, como ser humano, es capaz de transformar la naturaleza, o sea, de tomar los materiales de la naturaleza y cambiarlos libremente en otras cosas basadas en una idea o concepto preexistente. El esclavo emplea herramientas, y puede usar herramientas para hacer herramientas, y con esto inventa la tecnología. La ciencia natural moderna no es un invento de los señores ociosos, que tienen cuanto desean, sino de los esclavos que están obligados a trabajar y a los que no les agrada su condición. A través de la ciencia y la tecnología, el esclavo descubre que puede transformar la naturaleza, y no sólo el medio físico en que ha nacido, sino también su propia naturaleza.⁷

7. En ese punto podríamos notar una cierta convergencia entre Hegel y Locke sobre la cuestión del trabajo. Tanto para Locke como para Hegel, el trabajo constituía la fuente esencial del «valor»; era el trabajo del hombre, y no las «materias casi sin valor» de la naturaleza, lo que constituía la mayor fuente de riqueza. Tanto para Locke como para Hegel, el trabajo no servía ninguna finalidad natural positiva. Las necesidades del hombre natural eran relativamente pocas y fácilmente satisfechas; el hombre lockiano, poseedor de bienes, que acumula cantidades ilimitadas de oro y de plata, no trabaja para satisfacer esas necesidades; lo hace para satisfacer un horizonte de nuevas necesidades en perpetuo cambio. En este sentido, el trabajo del hombre es creativo, ya que entraña el fijarse sin parar nuevas y más ambiciosas tareas. La creatividad del hombre se extiende a sí mismo, al inventarse nuevas necesidades. Finalmente, y como Hegel, Locke mostraba cierta tendencia antinatural, en la medida en que creía que los seres humanos hallan satisfacción en su habilidad para manipular la naturaleza de manera que ésta sirva sus propios fines. Así, tanto las doctrinas de Locke como las de Hegel podrían, pues, servir como justificaciones del capitalismo, el mundo económico creado por el progresivo despliegue de las ciencias naturales modernas.

No obstante, Locke y Hegel diferían sobre un punto aparentemente menor, que no dejaba por eso de ser importante. Para Locke, la finalidad del trabajo era satisfacer los deseos. Éstos no eran fijos, crecían y cambiaban sin cesar, pero tenían por característica constante la exigencia de ser satisfechos. Locke veía el trabajo como una actividad esencialmente desagradable que uno emprendía por los objetos de valor que creaba. Y mientras la finalidad específica del trabajo no se podía definir de antemano a base de principios naturales —es decir, que la ley natural de Locke no abordaba la cuestión de saber si uno debía dedicarse a vender zapatos o a diseñar microchips— existía sin embargo una base natural para el trabajo. Éste, y la acumulación ilimitada de bienes, se realizaba como medio de escapar del terror a la muerte. El miedo a morir era siempre un polo negativo del cual toda actividad humana buscaba alejarse. Incluso si un hombre rico poseía mucho más de lo que sus

Para Hegel, a diferencia de Locke, el trabajo se libera completamente de la naturaleza. El sentido del trabajo no fue simplemente satisfacer necesidades naturales, o deseos de flamante acuñación. El trabajo mismo representaba la libertad, pues demostraba la capacidad del hombre de superar el determinismo natural, de crear por medio de su trabajo. No había algo así como trabajo «de acuerdo con la naturaleza». El verdadero trabajo humano empezó solamente cuando el hombre demostró su dominio de la naturaleza. Hegel tenía también un concepto muy distinto del de Locke respecto a la propiedad privada. El hombre de Locke adquiriría propiedad con el fin de satisfacer sus deseos; el hombre hegeliano ve la propiedad como una especie de «objetificación» de sí mismo en una cosa —una casa, un automóvil, un terreno—. La propiedad no es una característica intrínseca de las cosas, existe sólo como una convención social por el acuerdo de los hombres de respetar la propiedad unos de otros. El hombre obtiene satisfacción al poseer propiedad no sólo por las necesidades que satisface, sino también porque los demás hombres la reconocen. La protección de la propiedad privada es un fin legítimo de la sociedad civil, lo mismo para Hegel que para Locke o Madison. Pero Hegel ve la propiedad como una etapa o aspecto de la lucha histórica por el reconocimiento, como algo que satisface al *thymos* lo mismo que al deseo.³

El señor demuestra su libertad arriesgando la vida en un combate sangriento, con lo que indica su superioridad sobre el determinismo natural. El esclavo, en cambio, concibe la *idea* de libertad trabajando por el señor, y al hacerlo se da cuenta de que, como ser humano, es capaz de trabajo libre y creador. El dominio de la naturaleza por el esclavo es la clave de su comprensión del dominio *tout court*. La libertad potencial del esclavo es históricamente mucho más significativa que la libertad real del señor. El señor es libre; goza de la libertad en un sentido inmediato, sin reflexión, al hacer lo que le place y consumir lo que quiere. Por otro lado,

necesidades naturales requieran, el deseo de protegerse contra los malos tiempos y el posible retorno de la pobreza, que había sido su condición natural, lo empujaba, en última instancia, a la acumulación obsesiva de bienes.

8. Sobre este punto, véase Smith (1989a), p. 120, y Avineri (1972), pp. 88-89.

el esclavo sólo concibe la *idea* de libertad, una idea que se le ocurre como resultado de su trabajo. El esclavo, sin embargo, no es libre en su propia vida; hay una discrepancia entre su idea de libertad y su condición real. El esclavo es, por tanto, más filosófico; ha de concebir la libertad en abstracto antes de gozarla en la realidad, y ha de inventar por sí mismo los principios de una sociedad libre antes de vivir en una que lo sea. La conciencia del esclavo es, por consiguiente, más elevada que la del señor, porque es más consciente de sí mismo, ha de reflexionar más sobre sí mismo y su propia condición.

Los principios de 1776 o de 1789, de libertad e igualdad, no brotaron espontáneamente en la cabeza de los esclavos. El esclavo no empieza desafiando al señor, sino que pasa por un largo y penoso proceso de educación de sí mismo, al enseñarse a superar su miedo a la muerte y a reclamar su libertad. Al esclavo, reflexionando sobre su condición y sobre la *idea* abstracta de libertad, se le ocurren distintas versiones preliminares de la libertad antes de dar con la acertada. Las versiones preliminares son, tanto para Hegel como para Marx, *ideologías*, es decir, construcciones intelectuales que no son verdaderas por sí mismas, pero que reflejan la subyacente estructura de la realidad, la realidad del señorío y la servidumbre. Contienen el germen de la idea de libertad, pero sirven para reconciliar al esclavo con la realidad de su falta de libertad. Hegel, en la *Fenomenología*, identifica varias de esas ideologías, entre ellas filosofías como el estoicismo y el escepticismo. Pero la ideología de esclavo más importante y la que lleva más directamente a la elaboración de sociedades basadas en la libertad y la igualdad aquí en la tierra es el cristianismo, «la religión absoluta».

Hegel habla del cristianismo como de «la religión absoluta», no por un estrecho etnocentrismo, sino a causa de la relación histórica objetiva que existió entre la doctrina cristiana y el surgimiento de las sociedades democráticas liberales en la Europa occidental, relación reconocida por numerosos pensadores posteriores, como Weber y Nietzsche. La idea de libertad recibió su penúltima forma con el cristianismo, según Hegel, porque esta religión fue la primera en establecer el principio de la igualdad universal entre todos los hombres a los ojos de Dios, sobre la base de su facultad de elección moral o de creencia. Es decir, el cristianismo sostenía que el hombre es libre; libre no en el sentido

hobbesiano de libertad respecto a las limitaciones físicas, sino moralmente libre de elegir entre el bien y el mal. El hombre caído, animal desnudo y con necesidades, es capaz de regeneración espiritual gracias a su capacidad de elegir y de crecer. La libertad cristiana era una condición interior del espíritu y no una condición externa del cuerpo. El sentido «thymótico» de autoestima experimentado por el Leoncio de Sócrates y el tendero de Havel tiene algo en común con la dignidad y libertad interiores del creyente cristiano.

La concepción cristiana de la libertad implica la igualdad humana universal, pero por distintas razones que para los liberales hobbesianos y lockeanos. La Declaración de Independencia americana afirma que «todos los hombres han sido creados iguales», presumiblemente porque su creador los dotó de ciertos derechos inalienables. Hobbes y Locke basaban su creencia en la igualdad humana en la igualdad de dotes naturales; el primero decía que los hombres eran iguales porque eran igualmente capaces de matarse unos a otros, mientras que el segundo señalaba su igualdad de facultades. Locke indicaba, sin embargo, que los niños no son iguales a sus padres y, como Madison, creía que los hombres poseían facultades desiguales en lo relativo a la adquisición de propiedad. La igualdad, en un Estado lockeano, por tanto, significaba algo así como igualdad de oportunidades.

La igualdad cristiana, en cambio, se basa en el hecho de que todos los hombres están igualmente dotados de una facultad concreta, la de elección moral.⁹ Todos los hombres pueden aceptar o rechazar a Dios, hacer el bien o el mal. La perspectiva cristiana de la igualdad se ilustra con el discurso «Tengo un sueño» de Martin Luther King, pronunciado al pie del monumento a Lincoln, en 1964. En una frase memorable, dijo que tenía el sueño de que sus cuatro hijos «vivirán un día en una nación en que no se les juzgará por el color de su piel, sino por la fuerza de su carácter». King no dijo que se les debería juzgar por su talento o su mérito, ni que él deseara que subieran socialmente tanto como su capacidad se lo permitiera. Para King, sacerdote cristiano, la dignidad humana no residía en la razón o habilidad humana, sino en el carácter, es decir, el carácter moral, la capacidad de distinguir el bien del mal. Las personas, que son manifiestamente desiguales en términos de belleza, talento, inte-

9. Véase Kojève, en Strauss (1963), p. 183.

ligencia o habilidad, son iguales, con todo, en la medida en que son agentes morales. El huérfano sin hogar y más retrasado puede tener un alma más hermosa a los ojos de Dios que el pianista de más talento o el físico más brillante.

La aportación del cristianismo al proceso histórico consistió, pues, en ofrecer al esclavo esta visión de libertad humana y en definir para él en qué sentido podía entenderse que todos los hombres poseen dignidad. El Dios cristiano *reconoce* universalmente a todos los seres humanos, reconoce su *valía* humana y su dignidad. El reino de los cielos, en otras palabras, ofrece la perspectiva de un mundo en el cual se satisfará la *isothymia* de cada hombre, pero no la *megathymia* de los vanagloriosos.

El problema para el cristianismo, sin embargo, es que se queda en una más de las ideologías de esclavo, o sea, que no es verdadera en ciertos aspectos cruciales. El cristianismo postula la realización de la libertad humana no aquí, en la tierra, sino sólo en el reino de los cielos. El cristianismo, en otras palabras, tenía el *concepto* apropiado de la libertad, pero acabó reconciliando a los esclavos del mundo real con su falta de libertad al decirles que no esperaran su liberación en esta vida. Según Hegel, el cristiano no se daba cuenta de que Dios no creó al hombre, sino que el hombre había creado a Dios. Creó a Dios como una especie de proyección de la idea de libertad, pues en el Dios cristiano vemos un ser que es el dueño perfecto de sí mismo y de la naturaleza. Pero el cristiano, entonces, decidió volverse esclavo de este Dios, que él mismo había creado. Se resignó a una vida de esclavitud en la tierra en la creencia de que Dios lo redimiría más tarde, cuando en realidad el hombre podía ser su propio redentor. El cristianismo era, así, una forma de *alienación*, es decir, una nueva forma de esclavitud por la cual el hombre se esclavizaba a algo que él había creado, con lo que se oponía a sí mismo.

La última gran ideología de los esclavos, el cristianismo, construyó para los esclavos una visión de lo que debía ser la libertad humana. Aunque no les ofreció un camino práctico para salir de la esclavitud, les permitió ver más claramente su objetivo: el individuo libre y autónomo al que se le reconoce por su libertad y autonomía, reconocidas recíproca y universalmente por todos los hombres. El esclavo, por su trabajo, hizo gran parte de la labor de liberarse: dominó la naturaleza y la transformó de acuerdo con sus propias

ideas, y llegó a la conciencia de la posibilidad de su propia libertad. Hegel, pues, pensaba que para completar el proceso histórico se requería solamente la secularización del cristianismo, o sea, la transferencia de la idea cristiana de libertad al mundo de aquí y ahora. Requería también otro sangriento combate, el combate en el cual el esclavo se liberara de su señor. Y Hegel consideraba su filosofía como la transformación de la doctrina cristiana en una que no se basara ya en el mito y en la autoridad de lo escrito, sino en el logro por el esclavo del conocimiento absoluto y de la conciencia de sí mismo.

El proceso histórico humano se inició con el combate por el puro prestigio, en el cual el señor aristocrático buscaba el reconocimiento por su voluntad de arriesgar la vida. Al superar su naturaleza, el señor demostraba que era el ser humano más libre y más auténtico. Pero fue el esclavo y su trabajo, y no el señor y su lucha, quien impulsó el proceso histórico. El esclavo aceptó al comienzo su esclavitud por miedo a la muerte, pero a diferencia del hombre racional de Hobbes, que buscaba la conservación de la vida, el esclavo de Hegel nunca se sintió satisfecho de sí mismo. Es decir, el esclavo seguía poseyendo *thymos*, el sentido de su propia valía y dignidad y el deseo de vivir una vida que no fuera esclavizada. Este *thymos* se manifestaba en el orgullo por su trabajo, en su habilidad de manipular los materiales «casi sin valor» de la naturaleza y transformarlos en algo que llevara su marca. Se revelaba también en la idea que tenía de la libertad, pues su *thymos* le llevó a imaginar la abstracta posibilidad de un ser libre con valor y dignidad mucho antes de que su propio valor y dignidad fueran reconocidos por otros. A diferencia del hombre racional de Hobbes, no trató de reprimir su orgullo. Al contrario, no se consideró un pleno ser humano hasta que logró que lo reconocieran. El motor que hizo avanzar la historia fue el persistente deseo de reconocimiento del esclavo, y no la ociosa complacencia y la identidad inmóvil del señor.

19. EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO

Es ist der Gang Gottes in der Welt, das des Staat ist.

G. W. F. HEGEL, *La filosofía del derecho*¹

Para Hegel, la Revolución francesa fue el acontecimiento que adoptó la visión cristiana de una sociedad libre e igual y la aplicó aquí, en la tierra. Al hacer esta revolución, los antiguos esclavos arriesgaron sus vidas, y con ello demostraron que habían superado el miedo a la muerte que sirvió, originariamente, para definirlos como esclavos. Luego, los ejércitos victoriosos de Napoleón llevaron al resto de Europa los principios de libertad e igualdad. El Estado democrático liberal moderno que nació después de la Revolución francesa fue, simplemente, la realización del ideal cristiano de libertad y de igualdad universal humana en el aquí y el ahora. Esto no constituía una tentativa de divinizar el Estado o de darle un significado metafísico, ausente en el liberalismo anglosajón. Constituía, más bien, el reconocimiento de que era el hombre quien creó el Dios cristiano y que, por tanto, podía hacerlo bajar a la tierra y residir en los parlamentos, los palacios presidenciales y las burocracias del Estado moderno.

Hegel nos da la ocasión de reinterpretar la democracia liberal moderna en términos que son muy distintos de los de la tradición del liberalismo anglosajón, derivada de Hobbes y Locke. El concepto hegeliano del liberalismo es, al mismo tiempo, una visión más noble de lo que representa el liberalismo, y un reflejo más exacto de lo que la gente de todo el mundo entiende cuando dice que quiere vivir en una democracia. Para Hobbes y Locke y los seguidores suyos que redactaron la Constitución y la Declaración de Independencia

1. Esta frase ha sido interpretada como «El signo de Dios en el mundo, eso es lo que es el Estado», o bien como «Es la voluntad de Dios que en el mundo haya un Estado». De la adición al párrafo 258 de *La filosofía del derecho*.

americanas, la sociedad liberal era un contrato social entre individuos que poseían ciertos derechos naturales, el principal de los cuales era el derecho a la vida —es decir, a la conservación de la vida— y a la búsqueda de la felicidad, que se entendía comúnmente como el derecho a la propiedad privada. La sociedad liberal era, así, un acuerdo igual y recíproco entre ciudadanos para no interferir en la vida y la propiedad de cada uno.

Para Hegel, en cambio, la sociedad liberal es un acuerdo igual y recíproco entre ciudadanos para reconocerse mutuamente. Si el liberalismo hobbesiano y lockeano puede interpretarse como la busca del interés propio racional, el «liberalismo» de Hegel puede verse como la busca del *reconocimiento racional*, o sea, el reconocimiento a escala universal por el cual todos reconocen la dignidad de cada uno como un ser humano libre y autónomo. Lo que está en juego, para nosotros, cuando decidimos vivir en democracia liberal, no es simplemente que nos da la libertad de hacer dinero y de satisfacer la parte de deseo de nuestras almas. Lo más importante y en definitiva lo más satisfactorio que nos da es el reconocimiento de nuestra dignidad. La vida en una democracia liberal es, potencialmente, la ocasión de seguir el camino hacia una gran abundancia material, pero también nos enseña el camino hacia la meta, enteramente no material, del reconocimiento de nuestra libertad. El Estado democrático liberal nos valora según nuestra propia autoestima. Así, encuentran satisfacción tanto la parte de deseo como la parte «thymótica» de nuestra alma.

El reconocimiento universal supera el grave defecto del reconocimiento existente en las sociedades de esclavitud y sus muchas variantes. Prácticamente todas las sociedades anteriores a la Revolución francesa eran monárquicas o aristocráticas, en las cuales una persona (el rey) o varias personas (las «clases dirigentes» o élites) gozaban de reconocimiento. Su satisfacción por este reconocimiento se obtenía a costa de la gran masa de la gente, cuya humanidad se ignoraba. El reconocimiento se volvería racional únicamente si se volvía universal e igual. La «contradicción» interna de la relación señor-esclavo se resolvió en un Estado que sintetizó con éxito la moral del señor y la moral del esclavo. La distinción misma entre señor y esclavo se abolió y los antiguos esclavos se convirtieron en los nuevos señores —no de otros esclavos, sino de sí mismos—. Éste era el sentido del

«espíritu de 1776», no la victoria de un nuevo grupo de señores, no una nueva conciencia servil, sino la consecución del señorío de uno mismo en forma de gobierno democrático. En esta síntesis se conservó algo tanto de lo señorial como de lo servil: la satisfacción del señor por el reconocimiento y también el trabajo del esclavo.

Podemos comprender mejor la racionalidad del reconocimiento universal comparándolo con otras formas de reconocimiento que no son racionales. Por ejemplo, con el Estado nacionalista, es decir, un Estado en el cual la ciudadanía está restringida a un grupo particular, nacional, étnico o racial, lo cual constituye una forma de reconocimiento *irracional*. El nacionalismo es una forma de reconocimiento que surge del *thymos*. El nacionalista no se interesa primordialmente por beneficios económicos, sino por el reconocimiento y la dignidad.² La nacionalidad no es un rasgo natural; uno la posee sólo si otras personas se la reconocen.³ Pero el reconocimiento que se busca no es para uno mismo como individuo, sino para el grupo del cual se es miembro. En cierto modo, el nacionalismo representa una transmutación de la *megalothymia* de épocas anteriores en una forma más moderna y democrática. En lugar de príncipes individuales que luchan por la gloria personal, nos encontramos ahora con naciones enteras que exigen el reconocimiento de su nacionalidad. Como el señor aristocrático, estas naciones se han mostrado dispuestas a aceptar el riesgo de muerte violenta en aras al reconocimiento, en aras de su «lugar bajo el sol».

El deseo de reconocimiento basado en la nacionalidad o raza, sin embargo, no es racional. La distinción entre humano y no humano es plenamente racional; sólo los seres humanos son libres, es decir, capaces de luchar por el reconocimiento en un combate por el prestigio. Esta distinción se basa en la naturaleza, o, mejor dicho, en una separación en-

2. Comparad eso con la definición del nacionalismo que da Ernest Gellner: «El nacionalismo, como sentimiento o como movimiento, se define mejor en función de este principio [que la unidad política y nacional debería ser congruente]. El *sentiment* nacionalista es el sentimiento de ira que provoca la violación del principio, o el sentimiento de satisfacción que suscita su cumplimiento. Un *movement* nacionalista es el que impulsa un sentimiento de esta clase.» Sacado de *Nations and Nationalism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1983, p. 1.

3. Gellner (1983) hace también esta observación.

tre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad. La distinción entre un grupo humano y otro, en cambio, es un producto accidental y arbitrario derivado de la historia humana. Y la lucha entre grupos nacionales por el reconocimiento de su dignidad nacional conduce, a escala internacional, al mismo callejón sin salida que el combate de prestigio de los señores aristocráticos: una nación se convierte en nación señora, por decirlo así, y la otra se convierte en esclava. El reconocimiento de cada una es defectuoso por la misma razón que la relación individual original de señorío y servidumbre era insatisfactoria.

El Estado liberal, por otro lado, es racional porque reconcilia estas exigencias de reconocimiento sobre la única base posible mutuamente aceptable, o sea, la base de la identidad individual como ser humano. El Estado liberal ha de ser *universal*, es decir, ha de reconocer a todos los ciudadanos porque son seres humanos, y no porque sean miembros de tal o cual grupo nacional, étnico o racial. Y ha de ser *homogéneo*, en la medida en que crea una sociedad sin clases, basada en la abolición de la distinción entre señores y esclavos. La racionalidad de este Estado universal y homogéneo se hace todavía más evidente por el hecho de que se fundamenta conscientemente en principios abiertos y declarados, como ocurrió en el curso del congreso constituyente que condujo al nacimiento de la república americana. O sea, que la autoridad del Estado no surge de una tradición secular o de las turbias profundidades de la fe religiosa, sino como resultado de un debate público en el cual los ciudadanos de un Estado se ponen de acuerdo acerca de los términos explícitos según los cuales vivirán unos con otros. Representa una forma racional de conciencia de sí mismos porque por primera vez los seres humanos formando una sociedad se percatan de su verdadera naturaleza y son capaces de moldear una comunidad política que exista de conformidad con esta naturaleza.

¿De qué manera la democracia liberal moderna «reconoce» universalmente a todos los seres humanos?

Lo hace concediendo y protegiendo sus *derechos*. Es decir, cualquier ser humano nacido en el territorio de Estados Unidos o Francia u otro Estado liberal está dotado, por el hecho de nacer, de ciertos derechos de ciudadanía. Nadie puede poner en peligro la vida de esa criatura, tanto si es rica como pobre, negra o blanca, sin que el sistema de justi-

cia lo castigue. Con el tiempo, esa criatura tendrá el derecho de poseer propiedad, que han de respetar lo mismo el Estado que sus conciudadanos. Esta criatura gozará asimismo del derecho de tener opciones «thymóticas» (es decir, opiniones referentes a la valía) sobre cualquier tema que conciba, y tendrá el derecho de publicar y diseminar estas opiniones tan ampliamente como pueda. Estas opiniones «thymóticas» acaso adopten la forma de creencia religiosa, que puede ejercerse con completa libertad. Y finalmente, cuando esta criatura llegue a la edad adulta, tendrá el derecho a participar en el gobierno mismo que estableció estos derechos y en las deliberaciones sobre las cuestiones más elevadas e importantes de la política. Esta participación puede tener la forma de depositar su voto en elecciones periódicas, o la forma más activa de entrar directamente en el proceso político, por ejemplo siendo candidato a un cargo electivo o escribiendo en apoyo de una persona o una posición, o sirviendo en la burocracia pública. El autogobierno popular borra las distinciones entre señores y esclavos; todos tienen derecho a por lo menos alguna participación en el papel de señor. El señorío toma ahora la forma de la promulgación de leyes democráticamente aprobadas, es decir, de conjuntos de reglas universales por las cuales el hombre, con plena conciencia, se domina a sí mismo. El reconocimiento se convierte en *recíproco* cuando el Estado y el pueblo se reconocen uno a otro, es decir, cuando el Estado concede derechos a los ciudadanos y éstos acceden a respetar las leyes del Estado. El único límite a estos derechos ocurre cuando entran en contradicción unos con otros, es decir, cuando el ejercicio de un derecho interfiere con el ejercicio de otro derecho.

Esta descripción del Estado hegeliano suena como si fuera idéntico al Estado liberal lockeano, que se define de modo similar como un sistema de protección de un conjunto de derechos individuales. El especialista en Hegel objetará inmediatamente que Hegel criticaba el liberalismo lockeano o anglosajón y hubiera rechazado la idea de que unos Estados Unidos o una Inglaterra lockeanos constituyeran la etapa final de la historia. Tendría razón en cierto sentido, desde luego. Hegel nunca hubiera aceptado la idea de ciertos liberales de la tradición aglosajona, representados hoy en día principalmente por la derecha libertaria, de que el único propósito del gobierno es apartarse del camino de las personas y que la libertad de éstas es absoluta para proseguir sus pro-

pios y egoístas fines. Habría rechazado la versión del liberalismo que ve los derechos individuales sólo como un medio de proteger la vida y el dinero o, dicho en lenguaje más contemporáneo, el «estilo de vida» personal.

Por otro lado, Kojève señaló una verdad importante cuando afirmó que la América de posguerra o los miembros de la Comunidad Europea constituyeran la encarnación del Estado de reconocimiento universal de Hegel. Pues si bien las democracias anglosajonas se fundaron sobre bases explícitamente lockeanas, su visión de sí mismas nunca fue puramente lockeana. Hemos visto, por ejemplo, cómo Madison y Hamilton, en *El Federalista*, tomaron en cuenta el aspecto «thymótico» de la naturaleza humana, y cómo el primero creía que uno de los fines del gobierno representativo era dar salida a las «thymóticas» y apasionadas opiniones de los hombres. Cuando los americanos de hoy hablan de su sociedad y de su forma de gobierno, emplean frecuentemente un lenguaje que es más hegeliano que lockeano. Por ejemplo, en el período de los derechos civiles, era perfectamente normal decir que el propósito de una determinada ley de derechos civiles consistía en reconocer la dignidad de los negros o en cumplir con la promesa de la Declaración de Independencia y de la Constitución de permitir a todos los americanos vivir en libertad y dignidad. No se necesitaba ser un especialista en Hegel para comprender la fuerza de este argumento; era parte del vocabulario del más humilde y menos instruido de los ciudadanos. (La Constitución de la República Federal de Alemania hace mención explícita de la dignidad humana.) El derecho al voto, en Estados Unidos y en otros países democráticos, primero para los ciudadanos que no cumplían con los requisitos de propiedad, luego para los negros y otras minorías étnicas o raciales y para las mujeres, no se vio nunca como una cuestión exclusivamente económica (o sea, como que se concedía a estos grupos el derecho al voto para proteger sus intereses económicos), sino que se percibía comúnmente como un símbolo de su valía e igualdad y se valoraba como un fin en sí mismo. El hecho de que los Padres Fundadores americanos no emplearan el término «reconocimiento» no impidió que el lenguaje lockeano de los derechos se deslizara invisiblemente y sin esfuerzo hacia el lenguaje hegeliano del reconocimiento.

El Estado universal y homogéneo que aparece al final de la historia puede, pues, verse como descansando en las dos

columnas de la economía y el reconocimiento. El proceso histórico humano que conduce hasta él ha sido impulsado igualmente por el gradual despliegue de la ciencia natural moderna y por la lucha por el reconocimiento. El primero emana de la parte descante del alma, que al ser liberada a comienzos de la edad moderna condujo a la acumulación ilimitada de riqueza. Esto fue posible gracias a la alianza que se formó entre el deseo y la razón; el capitalismo está inextricablemente ligado a la ciencia natural moderna. La lucha por el reconocimiento, por otro lado, se originó en la parte «thymótica» del alma, y progresó gracias a la realidad de la esclavitud, que contrastaba con la visión por el esclavo de un mundo en el cual todos los hombres eran libres e iguales a los ojos de Dios. Una descripción plena del proceso histórico —una verdadera historia universal— no puede ser completa sin explicar estas dos columnas, del mismo modo que una descripción de la personalidad humana no será completa si no toma en cuenta el deseo, la razón y el *thymos*. El marxismo, la «teoría de la modernización» o cualquier otra teoría de la historia basada primordialmente en la economía será radicalmente incompleta a menos que tome en cuenta también la parte «thymótica» del alma y la lucha por el reconocimiento como uno de los principales motores de la historia.

Estamos ahora en condiciones de explicar más plenamente la interrelación entre la economía liberal y la política liberal; y de dar cuenta del alto grado de correlación entre la industrialización avanzada y la democracia liberal. No hay, como ya se indicó antes, ninguna base lógica económica para la democracia; la política democrática es, sin duda, un lastre para la eficiencia económica. La elección de la democracia es autónoma, debida a la búsqueda del reconocimiento y no a la búsqueda de la satisfacción del deseo.

Pero el desarrollo económico crea ciertas condiciones que hacen más probable la elección autónoma. Esto sucede por dos razones. En primer lugar, el desarrollo económico muestra al esclavo el concepto de señorío, al descubrir que puede dominar la naturaleza mediante la tecnología y dominarse a sí mismo mediante la disciplina del trabajo y la educación. A medida que las sociedades se educan mejor, los esclavos tienen ocasión de adquirir una mayor conciencia del hecho de que son esclavos y quisieran ser señores, y de absorber la idea de otros esclavos que han reflexionado sobre

su condición servil. La educación les enseña que son seres humanos con dignidad y que deberían luchar para que se les reconociera esta dignidad. No es accidental el hecho de que la educación moderna enseñe las ideas de libertad e igualdad; son ideologías de esclavo surgidas como reacción a la situación en que se encuentra el esclavo. El cristianismo y el comunismo fueron, ambos, ideologías de esclavos (el segundo, Hegel no lo previó), que captaron parte de la verdad. Pero con el paso del tiempo quedaron al descubierto las irracionalesidades y contradicciones de ambas ideologías. Las sociedades comunistas, en particular, a despecho de sus principios de libertad e igualdad, resultaron variantes de sociedades de esclavitud, en las cuales no se reconocía la dignidad de la gran masa de la población. El hundimiento de la ideología marxista a finales de los años ochenta reflejaba, en cierto sentido, que se había conseguido un mayor grado de racionalidad por parte de quienes vivían en tales sociedades y el hecho de que se daban cuenta de que el reconocimiento racional universal sólo podía alcanzarse en un orden social liberal.

La segunda manera cómo el desarrollo económico aliena la democracia liberal es por su tremendo efecto nivelador, debido a su necesidad de una educación universal. Las viejas barreras de clase se rompen en favor de una condición general de igualdad de oportunidades. Se elevan nuevas clases basadas en la posición económica o en la educación y hay una inherente mayor movilidad en la sociedad que fomenta la extensión de las ideas igualitarias. La economía, así, crea una igualdad *de facto* antes de que se establezca *de jure*.

Si los seres humanos fueran solamente deseo y razón, se sentirían perfectamente satisfechos con vivir en una Corea del Sur bajo la dictadura militar, o en la administración tecnocrática ilustrada de la España franquista, o en un Taiwan gobernado por el Guomindang, a toda marcha hacia un rápido crecimiento económico. Pero los ciudadanos de esos países son algo más que razón y deseo; tienen orgullo «thymótico» y la convicción de su propia dignidad, y quieren que se les reconozca en primer lugar por el gobierno del país en que viven.

El deseo de reconocimiento, pues, es el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal. Hemos visto cómo la industrialización avanzada produce sociedades ur-

banas, móviles, cada vez mejor instruidas y libres de las formas tradicionales de autoridad, propias de la tribu, el sacerdote o el gremio. Vimos que hay un alto grado de correlación empírica entre sociedades así y la democracia liberal, sin poder explicar por completo la razón de esta correlación: La debilidad de nuestro marco interpretativo radicaba en el hecho de que buscábamos una explicación económica a la elección de la democracia liberal, es decir, una explicación que, de un modo u otro, surgía de la parte deseante del alma. Hubiéramos debido mirar, en cambio, a la parte «thymótica», al deseo del alma de reconocimiento. Pues los cambios sociales que acompañan a la industrialización avanzada, y en particular la educación, liberan, al parecer, una demanda de reconocimiento que no existía entre personas más pobres y menos instruidas. A medida que la gente se vuelve más rica, más educada y más cosmopolita, no pide simplemente más riqueza, sino también el reconocimiento de su posición. Es este impulso completamente no económico, no material, lo que puede explicar que los habitantes de España, Corea del Sur o Taiwan y los de la República Popular China hayan expresado su deseo no sólo de una economía de mercado, sino también de un gobierno libre por y para el pueblo.

Alexandre Kojève, interpretando a Hegel, sostenía que el Estado homogéneo y universal sería la última etapa de la historia humana porque resultaba *completamente satisfactorio* para el hombre. Esto se basaba, en un análisis final, en su convicción de la primacía del *thymos*, o deseo de reconocimiento, como el más profundo y arraigado anhelo humano. Al señalar la importancia tanto metafísica como psicológica del reconocimiento, Hegel y Kojève vieron la personalidad humana acaso más profundamente que otros filósofos, como Locke y Marx, para los cuales el deseo y la razón eran supremos. Aunque Kojève afirmaba que no disponía de ninguna medida transhistórica con la cual calibrar lo adecuado de las instituciones humanas, el deseo de reconocimiento constituía, de hecho, esta medida. El *thymos* era, finalmente, para Kojève, una parte permanente de la naturaleza humana. La lucha por el reconocimiento, surgida del *thymos*, puede haber requerido una marcha histórica de diez mil años o más, pero no por esto era una parte menos constitutiva del alma para Kojève que para Platón.

La afirmación de Kojève de que nos hallamos al final de

la historia se mantiene o se cae según se mantenga o caiga la aserción de que el reconocimiento proporcionado por el Estado democrático liberal moderno satisface adecuadamente el deseo humano de reconocimiento. Kojève creía que la democracia liberal moderna sintetizaba la moral del señor y la moral del esclavo, superando su distinción al mismo tiempo que conserva algo de ambas formas de existencia. ¿Es esto realmente así? En particular, ¿se ha sublimado con éxito la *megalothymia* y se ha canalizado por las instituciones políticas modernas de modo que ya no plantee ningún problema para la política contemporánea? ¿Se contentará el hombre, por tanto, y para siempre, con que se le reconozca igual a los otros hombres, o bien, con el tiempo, exigirá más? Y si la política moderna ha sublimado o canalizado la *megalothymia*, ¿hemos de estar de acuerdo con Nietzsche en que no hay en esto ningún motivo de alegría, sino que es un desastre sin paralelo?

Son éstas consideraciones a muy largo plazo, a las que volveremos en la parte quinta de este libro.

Entretanto examinaremos más de cerca la actual transición en la conciencia, en su avance hacia la democracia liberal. El deseo de reconocimiento puede adoptar una serie de formas irracionales antes de transformarse en un reconocimiento universal e igual, como las que indicamos con las amplias expresiones de religión y nacionalismo. La transición nunca es suave, y se echa de ver que en la mayoría de las sociedades del mundo real el reconocimiento racional coexiste con formas irracionales. Más todavía: el surgimiento y duración de una sociedad que encarne el reconocimiento racional parece *requerir* la supervivencia de ciertas formas de reconocimiento irracional, paradoja a la que Kojève no prestó la merecida atención.

En el prefacio de su *Filosofía del derecho*, Hegel explica que la filosofía «es su propio tiempo captado en el pensamiento», y que como filósofo no se puede ir más allá del propio tiempo y predecir el futuro, del mismo modo que ningún hombre podía saltar por encima de la gigantesca estatua que en el pasado se elevaba en la isla de Rodas. A pesar de esta advertencia, echaremos un vistazo al futuro, para tratar de comprender tanto las perspectivas como los límites de la presente revolución liberal mundial y el efecto que tendrá en las relaciones internacionales.

PARTE IV

Saltando por encima de Rodas

(Hic Rhodus, hic saltus)

20. EL MÁS FRÍO DE TODOS LOS MONSTRUOS FRÍOS

En alguna parte hay todavía pueblos y rebaños, pero no donde vivimos, hermanos míos; aquí hay Estados. ¿Estados? ¿Qué es esto? Bueno, pues ahora abrid bien los oídos, porque os hablaré de la muerte de los pueblos.

Estado es el nombre del más frío de todos los monstruos fríos. Fríamente dice mentiras, además, y esta mentira se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el Pueblo.» ¡Esto es una mentira! Fueron los creadores quienes crearon los pueblos y colgaron encima de ellos amor y fe; y así sirvieron la vida.

Son los aniquiladores quienes paran trampas para los muchos y las llaman «Estado»; y encima de ellos cuelgan una espada y cien apetitos...

Os doy este signo: cada pueblo habla su lengua del bien y del mal, que el vecino no comprende. Ha inventado su propio lenguaje de costumbres y derechos. Pero el Estado dice mentiras en todas las lenguas del bien y del mal; y en cualquier cosa que diga, miente, y cuanto posee, lo ha robado...

NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra*¹

Al llegar al final de la historia no quedan ya competidores ideológicos serios para la democracia liberal. En el pasado hubo quienes rechazaban la democracia liberal porque la consideraban inferior a la monarquía, la aristocracia, la teocracia, el fascismo, el totalitarismo comunista o cualquier ideología en la que creyeran. Pero ahora, fuera del mundo islámico, parece haber un consenso general que acepta la pretensión de la democracia liberal de ser la forma más racional de gobierno, o sea, el Estado que satisface más plenamente ya el deseo racional, ya el reconocimiento racional. Si esto es así, ¿por qué no son democráticos todos los países fuera del mundo islámico? ¿Por qué es tan difícil la transición a la democracia en muchas naciones cuyos pueblos y

1. *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking, 1954, pp. 160-161.

dirigentes han aceptado en abstracto los principios democráticos? ¿Por qué tenemos la sospecha de que ciertos regímenes que se proclaman democráticos probablemente no seguirán siéndolo, mientras que otros son inconcebibles en otra forma que la de democracia estable? ¿Y por qué probablemente, con el tiempo, retrocederá la actual tendencia hacia el liberalismo, aunque prometa la victoria a largo plazo?

Se supone que la fundación de una democracia liberal es un acto político supremamente racional, en el cual la comunidad en su conjunto delibera sobre la naturaleza de la constitución y establece las leyes básicas que gobernarán su vida pública. Pero a uno le choca a menudo la debilidad tanto de la razón como de la política para alcanzar sus fines, y la facilidad con que los seres humanos «pierden el control» de sus propias vidas, y esto no sólo a nivel personal sino también político. Por ejemplo, muchos países latinoamericanos se establecieron como democracias liberales poco después de conseguir la independencia respecto a España o Portugal, en el siglo XIX, con unas constituciones que tomaban como modelo la de Estados Unidos o la de la Francia republicana. Y, sin embargo, ni uno de ellos ha conseguido mantener hasta el presente una tradición democrática sin rupturas. La oposición a la democracia liberal en América latina nunca ha sido poderosa, en el terreno teórico, excepto durante breves desafíos por parte del fascismo o el comunismo, y pese a esto los demócratas liberales han tenido que andar muy cuesta arriba para conseguir el poder y mantenerse en él. Hay cierto número de naciones, como Rusia, que han conocido una serie de formas de gobierno autoritario, pero hasta recientemente nunca la verdadera democracia. Otras naciones, como Alemania, han tenido enormes dificultades para establecer una democracia estable, a pesar de sus firmes raíces en la tradición europea occidental, mientras que Francia, la cuna de la libertad y la igualdad, ha visto ir y venir cinco repúblicas democráticas desde 1789. Estos casos ofrecen un fuerte contraste con la experiencia de la mayoría de las democracias de origen anglosajón, para las cuales ha resultado relativamente fácil mantener la estabilidad de sus instituciones.

La razón de que la democracia liberal no sea universal y no haya permanecido estable una vez alcanzado el poder radica, en última instancia, en la incompleta correspondencia entre pueblos y Estados. Los Estados son creaciones políti-

cas con propósitos definidos, mientras que los pueblos son comunidades morales preexistentes. Es decir, los pueblos son comunidades con creencias comunes acerca del bien y del mal, la naturaleza de lo sagrado y lo profano, creencias que pueden haber surgido de una fundación deliberada en un pasado distante, pero que ahora existen en forma mayormente de tradición. Como dice Nietzsche, cada pueblo «habla su lengua del bien y del mal», y «ha inventado su propio lenguaje de costumbres y derechos», que se reflejan no sólo en la constitución y las leyes, sino en la familia, la religión, la estructura de clases, los hábitos cotidianos y los modos de vida que se respetan. El territorio de los Estados es la política, la esfera de la elección consciente de la forma adecuada de gobierno. El territorio del pueblo es subpolítico; es el dominio de la cultura y la sociedad, cuyas reglas son raras veces explícitas o que no se reconocen conscientemente ni siquiera por quienes participan en ellas. Cuando Tocqueville habla del sistema constitucional americano de controles y equilibrios, o de la división de funciones entre el gobierno federal y los gobiernos de los Estados, habla del Estado; pero cuando describe el espiritualismo, a veces fanático, de los americanos, su pasión por la igualdad o el hecho de que se interesan más por la ciencia práctica que por la teórica, describe un pueblo.

Los Estados se imponen a los pueblos. En algunos casos, los Estados forman los pueblos, como se consideraba que las leyes de Licurgo y de Rómulo formaron el *ethos* de los pueblos de Esparta y Roma, respectivamente, y como los principios de libertad e igualdad han moldeado la conciencia democrática entre los diversos pueblos inmigrantes que forman los Estados Unidos de América. Pero en muchos casos los Estados se hallan en incómoda tensión con los pueblos, y en ciertos casos puede decirse que están en guerra con los pueblos, como cuando los comunistas rusos y chinos trataron de convertir por la fuerza a sus poblaciones a los ideales marxistas. El éxito y la estabilidad de la democracia liberal, por tanto, nunca depende simplemente de la aplicación mecánica de una serie de principios universales y de leyes, sino que requiere cierto grado de conformidad entre pueblos y Estados.

Si, siguiendo a Nietzsche, definimos el pueblo como una comunidad moral que comparte las ideas del bien y del mal, es evidente que los pueblos y las culturas que crean, se ori-

ginan en la parte «thymótica» del alma. Es decir, que la *cultura* surge de la capacidad de evaluar, de decir, por ejemplo, que la persona que respeta a sus mayores es valiosa y que no lo es la que come carne de animales impuros, como el cerdo. El *thymos* o el deseo de reconocimiento es, pues, la sede de lo que los sociólogos llaman «valores». Fue la lucha por el reconocimiento, como se ha visto, lo que produjo la relación de señorío y servidumbre en sus diversas manifestaciones, y los códigos morales que se derivaron de ella, la deferencia de un súbdito a su monarca, del campesino a su señor, la altiva superioridad de los aristócratas, y demás.

El deseo de reconocimiento es también la sede psicológica de dos pasiones muy poderosas, la religiosa y la nacionalista. Al decir esto no quiero afirmar que la religión y el nacionalismo puedan reducirse al deseo de reconocimiento, sino que las raíces de estas pasiones en el *thymos* es lo que les da su gran fuerza. El creyente religioso asigna dignidad a lo que sea que su religión considere sagrado, un conjunto de leyes morales, un modo de vivir, un objeto de culto. Se indigna cuando se viola la dignidad de lo que estima sagrado.² El nacionalista cree en la dignidad de su grupo nacional o étnico, y por tanto en su propia dignidad en tanto que miembro de ese grupo. Desea que otros reconozcan esta dignidad concreta y, como el creyente religioso, se indigna si se ofende esta dignidad. Fue una pasión «thymótica», el deseo de reconocimiento por parte del señor aristocrático, lo que inició el proceso histórico, y fueron las pasiones «thymóticas» del fanatismo religioso y del nacionalismo las que lo han impulsado a lo largo de los siglos a través de guerras y conflictos. Los orígenes «thymóticos» de la religión y el nacionalismo explican por qué los conflictos sobre «valores» son potencialmente mucho más sangrientos que los conflictos sobre posesiones materiales o riquezas.³ A diferencia del dinero, que puede simplemente repartirse, la dignidad es in-

2. Naturalmente, como señala Kojève, hay cierto elemento de deseo en la creencia cristiana en la vida eterna. Al desear la gracia, un cristiano puede no tener un motivo más elevado que su instinto de conservación natural. La vida eterna es la satisfacción última del hombre empujado por su miedo a la muerte violenta.

3. Es cierto, como se notó anteriormente, que buena parte del conflicto que se manifiesta ostensiblemente a propósito de objetos materiales, como una provincia o un tesoro nacional, esconde de hecho una lucha por el reconocimiento por parte del vencedor.

herentemente algo acerca de lo que no cabe compromiso: o reconoces mi dignidad o la dignidad de lo que considero sagrado, o no la reconoces. Sólo el *thymos*, ansioso de «justicia», es capaz de fanatismo verdadero, obsesión y odio.

La democracia liberal en su variante anglosajona representa la aparición de una especie de frío cálculo a costa de las perspectivas morales y culturales anteriores a ella. El deseo racional ha de triunfar del deseo irracional de reconocimiento, en especial de la *megalothymia* de los orgullosos señores que quieren el reconocimiento de su superioridad. El Estado liberal que se deriva de la tradición de Hobbes y Locke se libra a una prolongada lucha con su pueblo, al tratar de homogeneizar sus varias culturas tradicionales y enseñarle en su lugar a calcular su interés propio a largo plazo. En vez de una comunidad moral orgánica, con su lenguaje «del bien y del mal», hay que aprender una nueva serie de valores democráticos: a ser «participante», «racional», «secular», «móvil», «empático» y «tolerante».* Estos nuevos valores democráticos no eran, inicialmente, tales valores en el sentido de definir la virtud humana suprema o el bien. Se concibieron con una función simplemente instrumental, como hábitos que debían adquirirse si se quería vivir con tranquilidad en una sociedad liberal pacífica y próspera. Fue por esta razón que Nietzsche llamó al Estado «el más frío de los monstruos fríos», que destruía los pueblos y sus culturas «colgando mil apetitos» frente a ellos.

Para que la democracia funcione, sin embargo, los ciudadanos de los Estados democráticos han de olvidar las raíces instrumentales de sus valores y sentir cierto orgullo «thymótico» por su sistema político y su modo de vida. O sea, han de amar la democracia no porque sea necesariamente

4. Estas expresiones vienen todas de las ciencias sociales modernas, tratando de definir los «valores» que hacen posibles las democracias liberales modernas. Por ejemplo, según Daniel Lerner, «Una de las principales hipótesis de este estudio es que la gran capacidad de empatía constituye el estilo personal predominante sólo en la sociedad moderna, que es distintivamente industrial, urbana, instruida y *participativa*» (Lerner, 1958, p. 50). La expresión «cultura cívica», que Edward Shils fue el primero en emplear, se definió como «una tercera cultura, ni tradicional ni moderna, pero que participa de ambas; una cultura pluralista basada en la comunicación y la persuasión, una cultura de consenso y de diversidad, que permita el cambio, pero que lo modere». Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture*, Boston, Little, Brown, 1963, p. 8.

mejor que sus alternativas, sino porque es *suya*. Además, han de dejar de ver el valor de la «tolerancia» como simple medio para alcanzar un fin y considerarlo como la virtud definidora de una democracia liberal.⁵ El desarrollo de este tipo de orgullo por la democracia, o la asimilación de los valores democráticos en el sentido del propio yo del ciudadano es lo que se quiere indicar cuando se habla de la creación de una «cultura democrática» o una «cultura cívica». Esta cultura es crucial para la estabilidad y buena salud a largo plazo de las democracias, puesto que ninguna sociedad del mundo real puede sobrevivir mucho tiempo basándose solamente en el cálculo racional y en el deseo.

La cultura —en la forma de resistencia a la transformación de ciertos valores tradicionales a los valores de la democracia— puede, así, constituir un obstáculo a la democratización. ¿Cuáles son los factores culturales que inhiben el establecimiento de democracias liberales estables? ⁶ Pertenecen a diversas categorías.

El primero tiene que ver con el grado y el carácter de la conciencia nacional, étnica y racial de un país. No hay nada inherentemente incompatible entre nacionalismo y liberalismo; el nacionalismo y el liberalismo estuvieron, de hecho, estrechamente aliados en las luchas por la unidad nacional de Alemania e Italia en el siglo XIX. El nacionalismo y el liberalismo estaban también asociados en el impulso de renacimiento nacional de Polonia en los años ochenta, y están íntimamente conectados en la independencia de los Estados bálticos respecto de la URSS. El deseo de independencia nacional y de soberanía puede verse como una posible manifestación del deseo de autodeterminación y de libertad, a condición de que la nacionalidad, la raza o la etnicidad no se conviertan en la base exclusiva de la ciudadanía y de los

5. La posición central de la virtud de tolerancia en la América moderna, la describió hábilmente Allan Bloom en *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1988, especialmente en el primer capítulo. El vicio correspondiente, la intolerancia, se considera mucho más inaceptable hoy en día que la mayor parte de los vicios tradicionales, como la ambición, la lujuria, la codicia, etc.

6. Véase la explicación general de lo que se requiere para la democracia y que abre cada uno de los volúmenes de la serie *Democracy in Developing Countries*, de Diamond-Linz-Lipsset, Boulder, Colo., Lynne Renner, 1988a, y en particular en el volumen 4 sobre América latina (1988b), pp. 2-52. Véase también lo expuesto en cuanto a las condiciones previas para la democracia, en Huntington (1984), pp. 198-209.

derechos legales. Una Lituania independiente puede ser un Estado plenamente liberal sólo si garantiza los derechos de todos sus ciudadanos, incluyendo los de cualquier minoría soviética que decida permanecer en el nuevo país.

En cambio, no es fácil que surja la democracia en un país en el cual el nacionalismo o el etnicismo de sus grupos constitutivos esté tan desarrollado que no compartan un sentido de nación o no acepten los derechos unos de otros. Un fuerte sentido de unidad nacional es, por tanto, necesario antes de que emerja una democracia estable, igual que la precedió en países como Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, Italia y Alemania. La ausencia de este sentido de unidad en la Unión Soviética fue una de las razones de que la democracia no pudiera surgir allí antes de que el país se rompiera en unidades nacionales menores.⁷ Sólo el diez por ciento de la población de Perú es blanca, descendiente de los conquistadores españoles; el resto es india, separada geográfica, económica y espiritualmente de la otra parte del país; esta separación constituirá un grave obstáculo a largo plazo al establecimiento de la democracia estable en Perú. Lo mismo puede decirse de Sudáfrica, donde no sólo hay una fisura fundamental entre negros y blancos, sino que los propios negros están divididos en grupos étnicos con una larga historia de antagonismo mutuo.

El segundo obstáculo cultural a la democracia tiene que ver con la religión. Como con el nacionalismo, no hay un conflicto inherente entre religión y democracia liberal, a menos que se llegue a un punto en que la religión deje de ser tolerante o igualitaria. Ya se indicó que Hegel creía que el cristianismo abrió el camino a la Revolución francesa al establecer el principio de la igualdad de todos los hombres sobre la base de su capacidad de elección moral. Una gran mayoría de las democracias de hoy tienen una herencia religiosa cristiana, y Samuel Huntington ha señalado que la mayoría de las nuevas democracias posteriores a 1970 tienen por sede países católicos.⁸ En cierto modo, pues, la reli-

7. La unidad nacional es la única verdadera condición previa para la democracia, según Dankwart Rustow, en «Transitions to Democracy», *Comparative Politics*, 2 (abril de 1970), pp. 337-363.

8. Samuel Huntington sugiere que el gran número de países católicos que forman parte de la actual «tercera oleada» de democratización, hace de ésta, en cierta forma, un fenómeno católico relacionado con el

gión no es un obstáculo, sino un estímulo a la democratización.

Pero la religión *per se* no ha creado sociedades libres. El cristianismo, en cierto sentido, tuvo que abolirse a sí mismo, por la secularización de sus metas, antes de que pudiera surgir el liberalismo. En Occidente, el agente generalmente aceptado de esta secularización fue el protestantismo. Al hacer de la religión una cuestión privada entre el cristiano y su Dios, el protestantismo eliminó la necesidad de una clase aparte de sacerdotes y la intervención religiosa en la política. Otras religiones se han prestado a un proceso similar de secularización; el budismo y el sintoísmo, por ejemplo, se han confinado al culto privado centrado en la familia. La herencia del hinduismo y el confucianismo es mixta: aunque son doctrinas relativamente permisivas, que han resultado compatibles con una amplia serie de actividades laicas, la sustancia de su enseñanza es jerárquica y no igualitaria. El judaísmo ortodoxo y el fundamentalismo islámico, en cambio, son religiones totalistas que tratan de reglamentar todos los aspectos de la vida humana, públicos y privados, incluyendo el político. Estas religiones pueden ser compatibles con la democracia —el islam, en particular, establece tanto como el cristianismo el principio de la igualdad universal humana—, pero cuesta mucho reconciliarlas con el liberalismo y el reconocimiento de los derechos universales, en especial el de libertad de conciencia o religión. No es sorprendente que la única democracia liberal en el mundo musulmán actual sea Turquía, que fue el único país que, a

cambio de concienciación católica, en los años sesenta, hacia una dirección más democrática e igualitaria. Si hay algo claramente válido en estos argumentos, cabe preguntarse por qué esta concienciación católica cambió en aquel momento. No hay nada inherente, por cierto, en la doctrina católica que la predisponga hacia la política democrática, o que refute el argumento tradicional de que la estructura autoritaria y jerárquica de la Iglesia católica predisponga a ésta a favorecer la política autoritaria. Las causas previas del cambio en la concienciación católica serían, al parecer, primero, la legitimidad general de las ideas democráticas que contaminaron el pensamiento católico (en lugar de surgir de éste); segundo, la elevación del nivel de desarrollo socioeconómico que se produjo en la mayor parte de los países católicos, en los años sesenta; y tercero, la «secularización» a largo plazo de la Iglesia católica, siguiendo con cuatro siglos de retraso el camino de Martín Lutero. Véase Samuel Huntington, «Religion and the Third Wave», en *The National Interest*, 24 (verano de 1991), pp. 29-42.

comienzos del siglo XX, rechazó explícitamente su herencia islámica en favor de una sociedad secular.⁹

El tercer obstáculo al surgimiento de una democracia estable tiene que ver con la existencia de una estructura social altamente desigual y todos los hábitos mentales derivados de ella. Según Tocqueville, la fuerza y la estabilidad de la democracia americana se debían al hecho de que la sociedad americana era enteramente igualitaria y democrática mucho antes de que se escribieran la Declaración de Independencia y la Constitución; los americanos «nacían iguales». Es decir, las tradiciones culturales dominantes llevadas a América eran las de la Inglaterra y la Holanda liberales y no, pongamos por caso, las de una España o un Portugal absolutistas del siglo XVII. Brasil y Perú, en cambio, heredaron una estructura altamente estratificada en la cual las distintas clases eran mutuamente hostiles y ocupadas sólo por sus propios intereses.

En otras palabras, los señores y los esclavos persistieron, en formas más desnudas y arraigadas en unos países que en otros. En muchas partes de América latina, así como en el Sur de Estados Unidos antes de la guerra civil, existía la esclavitud declarada o alguna forma de agricultura de gran hacienda que ataba los campesinos a una clase de terratenientes en una servidumbre virtual. Esto condujo a la situación que Hegel describía como característica de los períodos anteriores de señorío y servidumbre: señores violentos y ociosos y una clase de atemorizados y dependientes esclavos con escasa idea de su libertad. En contraste, la ausencia de una agricultura de hacienda en Costa Rica, parte aislada y negligida del imperio español, y la igualdad en la pobreza que esto tuvo por resultado, explican el relativo éxito de la democracia en ese país.¹⁰

Un factor cultural, finalmente, que afecta las perspectivas de la democracia estable tiene que ver con la capacidad de la sociedad de crear autónomamente una sana sociedad civil, una esfera dentro de la cual la gente puede ejercer el

9. Turquía ha tenido problemas en mantener la democracia después de la secularización del Estado. En 1984, de los treinta y seis países con mayoría musulmana, la Freedom House estimó que veintiuno «no eran libres», quince eran «parcialmente libres» y ninguno era «libre». Huntington (1984), p. 208.

10. Véase lo que se dice de Costa Rica en Huntington (1985), pp. 48-54.

«arte de asociarse» de Tocqueville, sin tener que depender del Estado. Tocqueville argüa que la democracia funciona mejor no cuando va de arriba abajo, sino de abajo arriba, con el Estado central surgiendo de una miríada de gobiernos locales y de asociaciones privadas que son escuelas de libertad y de autodomínio. La democracia es, en fin de cuentas, una cuestión de autogobierno, y si la gente es capaz de gobernarse a sí misma en sus ciudades, asociaciones profesionales, empresas o universidades, es más probable que logre hacerlo a nivel nacional.

Esta capacidad, a su vez, se ha relacionado a menudo con el carácter de la sociedad premoderna en la cual emerge la democracia. Se ha argüido que las sociedades premodernas gobernadas por Estados fuertes y centralizados, que destruyen sistemáticamente todas las fuentes intermedias de poder, como la aristocracia feudal o los señores de la guerra regionales, una vez se modernizan producen con mayor probabilidad sistemas autoritarios que no las sociedades feudales en las cuales el poder está repartido entre el rey y los poderosos jefes feudales.¹¹ Así, Rusia y China, vastos imperios burocráticos centralizados en tiempos prerrevolucionarios, dieron paso a Estados comunistas totalitarios, mientras que Inglaterra y Japón, que eran predominantemente feudales, tuvieron democracias estables.¹² Esta explicación da cuenta de las dificultades de los países de la Europa occidental, como Francia y España, para establecer democracias estables. En ambos casos el feudalismo fue destruido por una monarquía centralizada y modernizadora, en los siglos XVI y XVII, que dejó a esos países una herencia del fuerte poder del Estado y una débil y desanimada sociedad civil dependiente de la autoridad estatal. Estas monarquías centralizadas indujeron un hábito mental que hizo perder a la gente su capacidad de organizarse en privado y espontáneamente,

11. Es un argumento que sostuvo admirablemente Barrington Moore en *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press, 1966.

12. Esta tesis presenta numerosos problemas que limitan la fuerza de sus explicaciones. Por ejemplo, hay monarquías centralizadoras, como la de Suecia, que se desarrollaron más tarde en democracias liberales muy estables. El feudalismo representa, para algunos autores, tanto un obstáculo al desarrollo democrático posterior como su contrario, de lo cual la experiencia de América del Norte y América del Sur constituyen la principal diferencia. Véase Huntington (1984), p. 203.

de trabajar juntos a nivel local y de aceptar la responsabilidad de su propia vida. La tradición centralizadora de Francia, donde no podía construirse un puente o abrirse un camino en el más apartado rincón sin el permiso de París, continuó sin solución de continuidad, desde Luis XIII, pasando por Napoleón, a la actual V República, en la cual se encarna en el *Conseil d'État*.¹³ España dejó a muchos Estados latinoamericanos una herencia similar.

La fuerza de una cultura «democrática» depende en gran medida de la secuencia con que aparecieron los diversos elementos de la democracia liberal. Las democracias liberales contemporáneas más fuertes —por ejemplo, de Gran Bretaña y Estados Unidos—, son aquellas en las cuales el liberalismo precedió a la democracia o la libertad a la igualdad. Es decir, en que los derechos liberales de libertad de expresión, libertad de asociación y participación política en el gobierno se practicaron por una pequeña élite —en su mayoría masculina, blanca y propietaria de tierras—, antes de extenderse a otras partes de la población.¹⁴ Los hábitos democráticos de debate y compromiso, en que los derechos de quienes pierden están cuidadosamente protegidos, se aprendieron más fácilmente primero por un grupo pequeño, una élite, con antecedentes sociales e inclinaciones similares en sus componentes que por una sociedad numerosa y heterogénea, llena, pongamos por caso, de antiguos odios tribales o étnicos. Este tipo de secuencia permitió que la práctica liberal llegara a asociarse íntimamente con las tradiciones nacionales más antiguas. La identificación de la democracia liberal con el patriotismo refuerza su atractivo «thymótico» para los grupos que van adquiriendo derechos y los liga a las institu-

13. A lo largo de los años, los franceses han intentado repetidamente romper con la costumbre del centralismo; han tratado incluso de devolver ciertas responsabilidades, como la educación, a los organismos locales elegidos. Eso ha ocurrido en el pasado reciente, tanto bajo gobiernos conservadores como socialistas. El último éxito de esos esfuerzos de descentralización está todavía por comprobar.

14. Robert A. Dahl presenta un razonamiento similar acerca de las etapas, empezando por la identidad nacional, pasando después por efectivas instituciones democráticas y luego por una ampliada participación, en *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971, p. 36. Véase también Eric Nordlinger, «Political Development: Time Sequences and Rates of Change», *World Politics*, 20 (1968), pp. 494-530; y Leonard Binder, et al., *Crisis and Sequences in Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

ciones democráticas más firmemente que si hubiesen participado en ellas desde el comienzo.

Todos esos factores —sentido de la identidad nacional, religión, igualdad social, la propensión a la sociedad civil y la experiencia histórica de las instituciones liberales— constituyen juntos la cultura de un pueblo. El hecho de que a este respecto los pueblos puedan ser tan diferentes explica que las constituciones democráticas liberales funcionen sin problemas para unos pueblos y no para otros, o que un pueblo rechace la democracia en una época y la adopte sin vacilar en otra. Cualquier hombre de Estado que trate de ampliar la esfera de libertad y de consolidar su avance debe tener sensibilidad para este tipo de presiones subpolíticas sobre la capacidad de los Estados de llegar con éxito al fin de la historia.

Hay, sin embargo, varias falacias acerca de la cultura y la democracia que deben evitarse. La primera es la noción de que los factores culturales constituye la condición *suficiente* para el establecimiento de la democracia. Así, un conocido soviétólogo se convenció de que en la URSS existía durante los años de Brejnev una forma real de pluralismo, simplemente porque la Unión Soviética había alcanzado cierto nivel de urbanización, educación, ingreso per cápita, secularización y demás. Pero debemos recordar que la Alemania nazi satisfacía virtualmente todas las precondiciones culturales que habitualmente se señalan como necesarias para una democracia estable: estaba integrada nacionalmente y desarrollada económicamente, con una mayoría protestante, tenía una sana sociedad civil y no era más desigual socialmente que otras sociedades de la Europa occidental; y sin embargo, el enorme estallido de indignación y autoafirmación «thymóticas» que constituía el nacionalsocialismo pudo aplastar por completo el deseo de reconocimiento racional y recíproco.

La democracia no puede entrar nunca por la puerta trasera; llega un momento en que debe surgir de una decisión deliberada de establecer la democracia. El reino de la política es autónomo del de la cultura y tiene su propia dignidad especial como punto de intersección del *thymos* y la razón. La democracia liberal estable no puede aparecer sin la existencia de políticos prudentes y eficaces, que comprendan el arte de la política y sepan convertir las inclinaciones subyacentes de la gente en instituciones políticas duraderas. Los

estudios sobre las transiciones a la democracia subrayan la importancia de ciertos factores enteramente políticos, como son la capacidad de los nuevos dirigentes democráticos de neutralizar las fuerzas armadas al mismo tiempo que pasan cuentas por los abusos del pasado, su capacidad de mantener con el pasado una continuidad simbólica (banderas, himnos y demás), la naturaleza del sistema de partidos que se establece, o la decisión de si la democracia será presidencial o parlamentaria.¹⁵ Por su parte, los estudios sobre la caída de las democracias han mostrado constantemente que esta caída no era inevitable como resultado del entorno cultural o económico, sino que frecuentemente se derivaba de decisiones erróneas concretas adoptadas por políticos concretos.¹⁶ Nadie obligó a los Estados latinoamericanos a seguir una política proteccionista y de sustitución de importaciones cuando se enfrentaron a la crisis económica mundial de los años treinta, política que echó a perder por muchos años las perspectivas de democracia estable.¹⁷

La segunda equivocación, y probablemente la más común, consiste en considerar los factores culturales como condiciones *necesarias* para el establecimiento de la democracia. Max Weber expone largamente los orígenes de la de-

15. La caída de la democracia chilena en los años setenta, por ejemplo, hubiese podido evitarse si Chile se hubiera dotado de un sistema parlamentario en lugar de uno presidencialista. Con aquél, se hubiese facilitado la dimisión de un gobierno, y permitido la formación de otra coalición, sin destruir toda la estructura institucional del país. A propósito de democracia parlamentaria contra democracia presidencialista, véase Juan Linz, «The Perils of Presidentialism» en *Journal of Democracy*, 1:1 (invierno de 1990), pp. 51-69.

16. Ése es el tema de Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

17. Sobre esta cuestión de orden general, véase de nuevo Diamond et al. (1988b), pp. 19-27. Hasta el final de la segunda guerra mundial, el estudio académico de la política comparada se centraba en el derecho constitucional y las doctrinas legales. Bajo la influencia de la sociología europea, la «teoría de la modernización» de la posguerra pasó por alto el derecho y la política y se dedicó casi en exclusiva a los factores económicos, culturales y sociales subyacentes, al explicar los orígenes y el éxito de la democracia. Desde hace unos veinte años, hay una especie de vuelta a la perspectiva anterior, asociada al saber de Juan Linz, de la Universidad de Yale. Sin negar la importancia de los factores económicos y culturales, Linz y sus colaboradores han puesto debidamente de relieve la autonomía y la dignidad de la política, y han restablecido un mucho mejor equilibrio entre ella y el terreno de lo subpolítico.

mocracia moderna, a la que ve como surgida de ciertas condiciones sociales concretas que existían en la ciudad occidental.¹⁸ Como de costumbre en Weber, esta exposición es históricamente rica y perspicaz. Pero presenta la democracia como algo que sólo pudo surgir en el medio cultural y social concreto de un pequeño rincón de la civilización occidental. Ni siquiera toma en cuenta que la democracia despegó porque es el sistema político más racional posible y «encaja» en una personalidad humana amplia, común a muchas culturas.

Hay numerosos ejemplos de países que no cumplen con muchas de las llamadas «precondiciones» culturales para la democracia, y que, sin embargo, se las han arreglado para alcanzar un nivel sorprendente de estabilidad democrática. El principal ejemplo es la India, que no es un país rico ni altamente industrializado (aunque ciertos sectores de su economía están tecnológicamente muy avanzados), ni nacionalmente integrado, ni protestante, y que, con todo, ha podido mantener una democracia que funciona desde su independencia en 1947. En otros momentos del pasado se ha descalificado culturalmente para la democracia estable a pueblos enteros; se decía que los alemanes y los japoneses estaban condicionados por sus tradiciones autoritarias, y se consideró que el catolicismo era un obstáculo insuperable a la democracia en España, Portugal y los países latinoamericanos, lo mismo que lo era la religión ortodoxa en Grecia y Rusia. Se pensó que los pueblos de la Europa del Este eran incapaces de democratizarse o no estaban interesados por las tradiciones democráticas liberales de Europa occidental. A medida que continuaba la *perestroika* de Gorbachov sin llegar a ninguna reforma tajante, muchos, dentro y fuera de la Unión Soviética, afirmaron que el pueblo ruso era culturalmente incapaz de mantener la democracia; no tenía tradiciones democráticas ni sociedad civil, por haber estado so-

18. Según la opinión de Weber, la libertad occidental existe porque la ciudad occidental se basaba en la organización de autodefensa de unos guerreros independientes, y porque las religiones occidentales (judaísmo y luego cristianismo) libraron de magia y superstición las relaciones de clase. Varias innovaciones específicamente medievales, como el sistema de corporaciones, han de tenerse en cuenta para explicar la aparición de las relaciones sociales libres y relativamente igualitarias de la ciudad medieval. Véase Weber, *General Economic History*, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1981, pp. 315-337.

metido durante siglos a la tiranía. Pero en todos esos lugares surgieron instituciones democráticas. En la URSS, el Parlamento ruso, con Borís Eltsin, funcionó como si fuera un cuerpo legislativo de larga historia, mientras que una sociedad civil cada vez más amplia empezó a florecer vigorosa y espontáneamente en 1900-1991. El grado en que las ideas democráticas han arraigado en la población en general se demostró con la resistencia al golpe que se intentó en agosto de 1991.¹⁹

Se escucha con frecuencia la afirmación de que no puede democratizarse un país que no posee una tradición democrática preexistente. Si esta tradición fuera necesaria, *ningún* país hubiera podido convertirse en democrático, pues no hay pueblo ni cultura (incluyendo a la Europa occidental) que no empezara partiendo de tradiciones fuertemente autoritarias.

Examinando más a fondo la cuestión, se echa de ver que la línea divisoria entre cultura y política, entre pueblos y Estados no es tan clara como parece. Los Estados pueden tener un papel muy importante en *formar* pueblos, es decir, en establecer su lenguaje «del bien y del mal» y en crear *de novo* nuevos hábitos, costumbres y culturas. Los americanos no solamente «nacieron iguales», sino que se «hicieron iguales» antes de la fundación de Estados Unidos, y ello gracias a la práctica del autogobierno a nivel local y regional antes de que las colonias lograran su independencia de Gran Bretaña. Y la clara naturaleza democrática de la fundación del Estado fue responsable de la formación democrática de los americanos de generaciones posteriores, un tipo humano (tan brillantemente descrito por Tocqueville) que no había

19. Si no es evidente, ni mucho menos, que unas instituciones democráticas duraderas se establecerán en la URSS, como resultado de la serie inicial de reformas de Gorbachov, no existen obstáculos culturales absolutos a que arraiguen en la próxima generación. Si consideramos factores tales como los niveles de educación, de urbanización, de desarrollo económico, etc., los soviéticos tienen realmente muchas ventajas sobre países del Tercer Mundo, como la India y Costa Rica, que se han democratizado con éxito. Mas creer que un pueblo dado no se pueda democratizar a causa de profundas razones culturales, es ya en sí un importante obstáculo a la democratización. Una cierta rusofobia existente entre la misma élite rusa, un profundo pesimismo en cuanto a la capacidad de los ciudadanos soviéticos de tomar el control de su propia vida, y un fatalismo acerca de que una fuerte autoridad del Estado es inevitable, son profecías que se cumplen porque se expresaron.

existido antes en toda la historia. Las culturas no son fenómenos estáticos como las leyes de la naturaleza, sino creaciones humanas que pasan por un continuo proceso de evolución. Pueden modificarlas el desarrollo económico, las guerras y otros traumas nacionales, la inmigración y la decisión consciente. De ahí que los «prerrequisitos culturales» de la democracia, aunque definitivamente importantes, han de tratarse con cierto escepticismo.

Por otro lado, la importancia que se da a los pueblos y sus culturas no pone bastante de relieve los límites del racionalismo liberal, o, para decirlo de otro modo, la dependencia de las instituciones liberales racionales respecto al *thymos* irracional. El Estado liberal racional no puede conseguirse por una única decisión, ni puede sobrevivir sin cierto grado de amor irracional al país o sin una inclinación hacia los valores de la tolerancia. Si la salud de la democracia liberal moderna descansa en la salud de la sociedad civil, y ésta depende de la capacidad espontánea de la gente para asociarse, entonces está claro que el liberalismo, si ha de tener éxito, debe ir más allá de sus propios principios. Las asociaciones civiles o comunidades señaladas por Tocqueville, a menudo no se fundaban en principios liberales, sino que se basaban en la religión, la etnia o alguna otra base irracional. La modernización política requiere, pues, para lograrse, la conservación de algo premoderno dentro de su marco de derechos y arreglos constitucionales, la supervivencia de los pueblos y la incompleta victoria de los Estados.

21. EL ORIGEN «THYMÓTICO» DEL TRABAJO

Hegel... creía que el trabajo era la *esencia*, la verdadera esencia del hombre.

KARL MARX¹

Dada la estrecha correlación entre la industrialización avanzada y la democracia, parece que la capacidad de los países de crecer económicamente durante períodos prolongados ha de ser muy importante para la capacidad de los países de crear y mantener sociedades libres. Y, sin embargo, si bien las economías modernas con más éxito son capitalistas, no todas las economías capitalistas tienen éxito o, cuando menos, tanto éxito unas como otras. Del mismo modo que hay tajantes distinciones entre la capacidad de países formalmente democráticos de mantener la democracia, hay tajantes diferencias en la capacidad de crecer de las economías formalmente capitalistas.

Adam Smith consideraba que la principal fuente de las diferencias de riqueza entre las naciones era la sensatez o insensatez de la política de los gobiernos, y que la conducta económica humana, una vez libre de las presiones de una mala política, era más o menos universal. Muchas de las diferencias de actuación entre las economías capitalistas pueden atribuirse, de hecho, a las diferencias en la política de los gobiernos. Como se señaló antes,² muchas economías ostensiblemente capitalistas de América latina son en realidad monstruosidades mercantilistas en las cuales largos años de intervención estatal han reducido la eficiencia y asfixiado el espíritu de empresa. Al contrario, gran parte del éxito económico del Oeste asiático puede atribuirse a la adopción en esa región de políticas económicas sensatas, como el mantenimiento de mercados internacionales competitivos. La importancia de la política gubernamental se hace evidente

1. Citado en Kojève (1947), p. 9.

2. Véase más arriba la parte II, «La victoria del vídeo».

cuando España, Corea del Sur o México abren su economía y prosperan o cuando Argentina nacionaliza sus industrias y se arruina.

Con todo, se tiene la impresión de que las diferencias de política son sólo parte de la cuestión y de que la cultura afecta la conducta económica de manera crítica, igual que afecta la capacidad de la gente de mantener la democracia estable. En nada resulta esto tan evidente como en las actitudes respecto al trabajo. El trabajo, según Hegel, es la *esencia* del hombre; el esclavo que trabaja es quien crea la historia humana al transformar el mundo natural en un mundo habitable para el hombre. Aparte de unos cuantos señores ociosos, todos los seres humanos trabajan, pero hay enormes diferencias en la manera y el grado con que trabajan. Estas diferencias se han estudiado tradicionalmente bajo la rúbrica de «ética del trabajo».

En el mundo contemporáneo no se considera aceptable hablar de «carácter nacional», pues se dice que estas generalizaciones acerca de los hábitos éticos de un pueblo no se pueden medir «científicamente» y, por tanto, son susceptibles de crear estereotipos y sus consiguientes ofensas cuando se basan, como ocurre usualmente, en hechos anecdóticos. Las generalizaciones sobre el carácter nacional van también en contra de la tendencia relativista e igualitaria de nuestro tiempo, pues casi siempre contienen implícitos juicios de valor sobre la valía relativa de las culturas de que se trate. A nadie le gusta oír decir que su cultura fomenta la pereza y la corrupción, y en realidad esos juicios pueden ser considerablemente ofensivos.

No obstante, cualquiera que haya viajado o vivido en el extranjero no puede dejar de constatar que las actitudes respecto al trabajo están influenciadas por las culturas nacionales. Hasta cierto punto, estas diferencias pueden medirse empíricamente, por ejemplo, en el relativo rendimiento económico de distintos grupos en sociedades multiétnicas, como Malasia, la India o Estados Unidos. El rendimiento económico superior de ciertos grupos, como los judíos en Europa, o los griegos y armenios en el Oriente Medio, o los chinos en el Sudeste asiático, es bastante familiar para que no necesite el apoyo de una complicada documentación. En Estados Unidos, Thomas Sowell ha señalado las tajantes diferencias de ingresos e instrucción entre los descendientes de negros que emigraron voluntariamente de las Antillas y los de que-

nes fueron llevados directamente desde África como esclavos.³ Estas diferencias sugieren que el rendimiento económico no está relacionado exclusivamente con las condiciones del entorno, como la presencia o ausencia de oportunidades económicas, sino también con diferencias en la cultura de los grupos étnicos en cuestión.

Más allá de las mediciones brutas del rendimiento económico, como el ingreso per cápita, hay sutiles contrastes en el enfoque del trabajo en las distintas culturas. Un pequeño ejemplo: R. V. Jones, uno de los fundadores del servicio de inteligencia británico en la segunda guerra mundial, cuenta cómo los ingleses pudieron capturar un radar alemán intacto y llevarlo a Inglaterra durante la contienda. Los británicos habían inventado el radar y se hallaban muy por delante de los alemanes en tecnología, pero el radar alemán era más perfecto porque la antena estaba construida con tolerancias superiores a las que pudieran producirse en Gran Bretaña.⁴ La superioridad alemana sobre sus vecinos en mantener una tradición de alta calidad artesanal, todavía evidente en sus industrias del automóvil y de herramientas, es uno de esos fenómenos que desafía cualquier explicación en términos de política macroeconómica y cuya causa última hay que buscarla en el dominio de la cultura.

La teoría económica liberal tradicional, empezando con Adam Smith, sostiene que el trabajo es una actividad sustancialmente desagradable,⁵ realizada por la utilidad de las cosas que se crean con él.⁶ Esta utilidad puede gozarse pri-

3. Véase Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*, Nueva York, Quill, 1983; y del mismo, «Three Black Histories», *Wilson Quarterly* (invierno de 1979), pp. 96-106.

4. R.V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1935-1945*, Nueva York, Coward, McCann and Geogham, 1978, pp. 199, 229-230.

5. La noción de que el trabajo es esencialmente desagradable tiene profundas raíces en la tradición judeocristiana. En la Biblia hebrea, el trabajo se hace a imagen de Dios, que trabajó para crear el mundo, pero es también una maldición lanzada contra el hombre por haber caído en desgracia. No se dice que el contenido de la «vida eterna» sea el trabajo sino «el eterno reposo». Véase Jaroslav Pelikan, «Commandment or Malediction: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition», en Pelikan, *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic and Eastern*, de Pelikan et al., Washington, D.C., Library of Congress, 1985, pp. 9-19.

6. Es una opinión que compartiría también Locke, para quien el trabajo no es más que un medio de producir cosas útiles para el consumo.

mondialmente en el ocio; el objetivo del trabajo humano, en cierto sentido, no es trabajar, sino gozar de ocio. El hombre trabaja hasta el punto en que la desutilidad marginal del trabajo —es decir, lo desagradable de tener que quedarse tarde en la oficina o de trabajar el sábado— excede la utilidad de los beneficios materiales producidos por el trabajo. Los hombres difieren por la productividad de su trabajo y por la evaluación subjetiva de la desutilidad del trabajo, pero el grado hasta el cual trabajarán es esencialmente el resultado de un cálculo en el cual sopesan lo desagradable del trabajo con lo agradable de sus resultados. Un trabajo duro se estimula con beneficios materiales más altos para el trabajador individual, pues es más probable que esté dispuesto a quedarse más tiempo en la oficina si quien lo emplea le ofrece doble paga por el tiempo extra. El deseo y la razón, según la teoría económica liberal tradicional, son, pues, adecuados para explicar las diferencias en la inclinación al trabajo.

La expresión «ética del trabajo», en cambio, implica que las diferencias en la manera y el grado con que se trabaja están determinados por la cultura y la costumbre, y se relacionan, pues, de cierta manera, con el *thymos*. De hecho, es muy difícil explicar adecuadamente la conducta de una persona o un pueblo con una fuerte ética del trabajo en los términos estrictamente utilitarios de la economía liberal tradicional. Tomemos una personalidad del «tipo A» contemporáneo: el abogado o el ejecutivo de empresa de alto rendimiento o el «asalariado» japonés empleado por una empresa multinacional japonesa competitiva. Son personas que pueden muy bien trabajar setenta u ochenta horas semanales, con pocas y breves vacaciones al ir ascendiendo en su carrera. Aunque reciban altos salarios en comparación con otros que trabajan menos duro, la intensidad con que trabajan no está estrictamente relacionada con su compensación. De hecho, su conducta es irracional en términos estrictamente utilitarios.⁷ Trabajan tanto que nunca tienen ocasión

7. Un economista moderno trataría de explicar la conducta de tal individuo usando una definición puramente formal de «utilidad», que abarcaría cualquier fin que persigan los seres humanos. Es decir, que de un moderno «workaholic» (un obseso del trabajo) se diría que saca una «utilidad psíquica» de su trabajo, igual que del empresario protestante ascético de Weber se diría que saca una «utilidad psíquica» de su esperanza de eterna salvación. Que los deseos de dinero, ocio, reconocimiento o eterna salvación puedan agruparse bajo una rúbrica formal de

de utilizar su dinero, no pueden gozar de su ocio porque no disponen de él, y además echan a perder su salud y la perspectiva de una jubilación confortable, porque es probable que mueran antes de llegar a jubilarse. Se podría pensar que trabajan para sus familias o para las generaciones futuras, y esto sin duda constituye parte de su motivación, pero la mayoría de los «alcohólicos del trabajo» (o *workaholics*) casi no ven a sus hijos y están tan absortos en su carrera que a menudo se resiente de ello su vida familiar. La razón de que trabajen tan duro como lo hacen está sólo parcialmente relacionada con su compensación monetaria, pues es evidente que sienten satisfacción por el trabajo o por la posición y reconocimiento que les proporciona. Su sentido de autoestima está relacionado con lo duro y hábilmente que trabajan, con lo rápidamente que ascienden en los cargos de la empresa y con el respeto que les muestran otras personas. Incluso disfrutan más de sus bienes materiales por la reputación que les da que por el empleo real de los mismos, puesto que disponen de tan poco tiempo para disfrutarlos. El trabajo, en otras palabras, se realiza para satisfacer su *thymos* más bien que su deseo.

De hecho, muchos estudios empíricos de la ética del trabajo la ven como de origen no utilitario. El más famoso es indudablemente el de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905). Weber no fue el primero en observar una relación entre el protestantismo, especialmente de la variedad calvinista o puritana, y el desarrollo económico capitalista. Esta observación era tan común cuando Weber escribió su libro, que consideró que correspondía aportar las pruebas que la desmintieran a quienes no estaban de acuerdo con ella.* Desde su publicación, se ha debatido cons-

utilidad indica de hecho la falta de utilidad de tal definición formal, en economía, para explicar algo realmente interesante acerca de la conducta humana. Se puede salvar la teoría, pero semejante definición global de utilidad le quita toda fuerza explicativa real.

Sería más razonable abandonar la definición económica convencional de «utilidad», y restringir su uso a una acepción más limitada pero de sentido común: utilidad es todo lo que satisface los deseos humanos o alivia las penas, ante todo por la adquisición de bienes o de otras posesiones materiales. Así que un individuo ascético, que mortifica sus carnes por una satisfacción puramente «thymótica», no puede considerarse como alguien que «maximiza la utilidad».

8. Entre los autores que el mismo Weber menciona, porque han señalado la relación entre protestantismo y capitalismo, figuran el belga

tantemente su tesis. Muchos han disentido de la relación causal específica postulada por Weber entre religión y conducta económica, pero pocos niegan por completo la existencia de una fuerte relación entre las dos.⁹ La relación entre protestantismo y crecimiento económico continúa siendo evidente hoy en América latina, donde las conversiones en gran escala al protestantismo (habitualmente a sectas evangélicas norteamericanas), suelen verse seguidas por aumentos, a veces espectaculares, en el ingreso personal y por disminuciones en la conducta delictiva, el uso de drogas, etc.¹⁰

Émile de Laveleye, que escribió un manual de economía en los años ochenta del siglo XIX, y el crítico británico Matthew Arnold. Otros autores incluyen el ruso Nikolái Melgunov, John Keats y H. T. Buckle. En cuanto a precedentes para la tesis de Weber, véase Reinhold Bendix, «The Protestant Ethic-Revisited», en *Comparative Studies in Society and History*, 9 (abril de 1967), pp. 266-273.

9. Muchos de los críticos de Weber señalaron la aparición de un capitalismo anterior a la Reforma, por ejemplo en las comunidades judías o las católicas italianas. Otros señalaron que el puritanismo del cual habla Weber era un puritanismo debilitado, que no surgió sino después de propagarse el capitalismo, y pudo, pues, servir de vehículo a éste, pero que no lo originó. Finalmente, se postuló que el rendimiento comparado de las comunidades protestantes y católicas se explica mejor por los obstáculos al racionalismo económico que puso la Contrarreforma que por una aportación positiva del protestantismo.

Entre los escritos críticos sobre la tesis de Weber, citamos *Religion and the Rise of Capitalism*, de R. H. Tawney, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1962; «Calvinism and Capitalism», de Kemper Fullerton, *Harvard Theological Review*, 21 (1929), pp. 163-191; *The Social Teaching of the Christian Churches*, de Ernst Troeltsch, Nueva York, Macmillan, 1950; *The Quintessence of Capitalism*, de Werner Sombart, Nueva York, Dutton, 1915; y *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, de H. H. Robertson, Cambridge, Cambridge University Press, 1933. Véase también lo que se dice de Weber en Strauss (1953), nota 22, pp. 60-61. Strauss pone de relieve que la Reforma fue precedida por una revolución en el pensamiento filosófico racional, que justificó también la ilimitada acumulación de riquezas materiales, compartiendo así la responsabilidad de difundir la legitimidad del capitalismo.

10. Véase Emilio Willems, «Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile», en *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, de S. N. Eisenstadt, comp., Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 184-208; citemos también el libro de Lawrence E. Harrison sobre el impacto de la cultura sobre el progreso, que publicará Basic Books en 1992; y *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, de David Martin, Oxford, Basil Blackwell, 1990. La «teoría de la liberación» actual es una valiosa heredera de la Contrarreforma, en tanto que ha servido para quitar legitimidad a la acumulación capitalista racional e ilimitada.

Lo que Weber trataba de explicarse era la causa de que muchos empresarios capitalistas que dedicaban su vida a la acumulación sin fin de riqueza parecieran tener poco interés en consumir esta riqueza. Su frugalidad, autodisciplina, honradez, limpieza y aversión a los simples placeres constituían un «ascetismo mundano» que Weber veía como una transmutación de la doctrina calvinista de la predestinación. El trabajo no era una actividad desagradable realizada por su utilidad o para el consumo, sino que era más bien una «vocación» que el creyente esperaba que reflejara su posición ya como salvado, ya como condenado. El trabajo se realizaba por un objetivo totalmente no material e «irracional», o sea, para demostrar que se había sido «elegido». La intensidad y disciplina con que el creyente trabajaba no se podía explicar por ningún cálculo racional mundano de placeres y penas. Weber creía que el impulso espiritual original que subyacía en el capitalismo se atrofió con el paso de los años y que el trabajo en busca de la riqueza material se insertó de nuevo en el capitalismo. No obstante, «la idea de deber en la vocación» vivía en el mundo contemporáneo «como un fantasma de creencias religiosas muertas», y la ética del trabajo de la Europa contemporánea no podía explicarse plenamente sin referirse a sus orígenes espirituales.

En otras culturas se han identificado analogías de la «ética protestante» para explicar sus éxitos económicos.¹¹ Robert Bellah, por ejemplo, ha mostrado como la ética del trabajo japonesa contemporánea puede atribuirse a ciertas fuentes religiosas niponas, que eran el equivalente funcional del calvinismo. La secta budista del Jodo Shinshu o «País Puro», por ejemplo, insistía en la frugalidad, el ahorro, la honradez, el trabajo duro y una actitud ascética hacia el consumo, al mismo tiempo que daba legitimidad a la obtención de beneficios, a diferencia de la más antigua tradición confuciana, que no insistía sobre nada de esto.¹² El movimiento Shinga-

11. El mismo Weber escribió libros sobre las religiones de China y la India para explicar por qué el espíritu del capitalismo no surgió en esas culturas. Esto es algo ligeramente distinto de la cuestión que plantea la pregunta de por qué esas culturas animaron o inhibieron el capitalismo importado de fuera. Sobre este último punto, véase David Gellner, «Max Weber, Capitalism and the Religion of India», *Sociology*, 16:4 (noviembre de 1982), pp. 526-543.

12. Robert Bellah, *Tokugawa Religion*, Boston, Beacon Press, 1957, pp. 117-126.

ku de Ishida Baigan, aunque menos influyente que el Jodo Shinshu, también predicaba una forma de «misticismo mundano», insistiendo en el ahorro y la diligencia, al mismo tiempo que quitaba importancia al consumo.¹³ Estos movimientos religiosos encajaban en la ética Bushido de la clase de los *samurai*, ideología del guerrero aristocrático basada en arriesgar la vida, pero que no alentaba al señorío ocioso, sino el ascetismo, el ahorro y, por encima de todo, el saber. El «espíritu del capitalismo», pues, con su ascética ética del trabajo y su racionalidad, no hubo de importarse al Japón junto con la tecnología naval y la constitución prusiana, ya que estaba allí desde el comienzo, en las tradiciones religiosas y culturales japonesas.

En contraste con estos casos en que las creencias religiosas alentaron o hicieron posible el desarrollo económico, son legión aquellos en que la religión y la cultura constituyeron obstáculos. El hinduismo, por ejemplo, es una de las pocas grandes religiones que no se basa en una doctrina de la igualdad humana universal. Al contrario, la doctrina hindú divide a los seres humanos en una compleja serie de castas que definen sus derechos, privilegios y modos de vida. Por una paradoja, el hinduismo no ha sido un obstáculo serio a la práctica de la política liberal en la India, aunque una creciente intolerancia religiosa sugiere que esto puede estar ocurriendo; en cambio, ha constituido una barrera al crecimiento económico. Esto se atribuye comúnmente al hecho de que el hinduismo santifica la pobreza y la inmovilidad social de las castas bajas, a las que promete la posibilidad de renacer a más alto nivel en otras vidas, con lo cual las reconcilia con la casta en la que han nacido en esta vida. Esta santificación tradicional de la pobreza fue alentada por el padre de la India moderna, Gandhi, que le dio una forma algo moderna al predicar que las virtudes de la sencilla vida del campesino son espiritualmente satisfactorias. El hinduismo puede haber aliviado la carga cotidiana de la vida para quienes sufren una aplastante pobreza, y la «espiritualidad» de la religión es terriblemente atractiva para ciertos jóvenes de clase media de Occidente, pero induce en sus creyentes una especie de apatía e inercia «mundanas» que son, en muchos aspectos, lo contrario del capitalismo. Existen

13. *Ibid.*, pp. 133-161.

muchos hombres de empresa indios con éxito, pero éstos (como los chinos emigrados) parecen ser más emprendedores fuera de los límites de la cultura india. Señalando que muchos de los grandes científicos indios trabajaron en el extranjero, el novelista V. S. Naipaul hizo notar que: «La pobreza india es más deshumanizadora que cualquier máquina. Más que en cualquier civilización de la máquina, los hombres, en la India, son unidades encerradas en una estrecha obediencia por su idea del *dharma*. El científico, al regresar a la India, se despoja de la individualidad que adquirió durante su estancia en el extranjero, recobra la seguridad de su identidad de casta y el mundo se le vuelve a simplificar. Hay minuciosas reglas tan consoladoras como vendas; la percepción y el juicio individuales, que hicieron surgir su creatividad, se abandonan como cargas... lo que hace de la casta una plaga no es sólo la intocabilidad y la consiguiente divinización de la sociedad en la India; la plaga, en una India que trata de crecer, es también la general obediencia que impone, como satisfacciones disponibles, la disminución del espíritu de aventura, el alejamiento de la individualidad humana y de la posibilidad de sobresalir.»¹⁴

Gunnar Myrdal, en su gran estudio de la pobreza de Asia meridional, llegó a la conclusión de que la religión india constituye «una tremenda fuerza de inercia social», y que en ninguna parte actuaba como un agente positivo de cambio, como lo hicieron el calvinismo o el Jodo Shinshu.¹⁵

Pensando en ejemplos como la santificación hindú de la pobreza, muchos sociólogos han dado por descontado que la religión era uno de los aspectos de la «cultura tradicional» que declinaría bajo el impacto de la industrialización. La creencia religiosa es fundamentalmente irracional y, por tanto, a largo plazo tendría que ceder ante el deseo racional de adquirir que constituye el capitalismo moderno. Pero si Weber y Bellah aciertan, no habría tensión fundamental en-

14. India: *A Wounded Civilization*, Nueva York, Vintage Books, 1978, pp. 187-188.

15. Aparte del torpor espiritual inducido por el hinduismo, Myrdal pone de relieve que la prohibición hindú de matar vacas era por sí misma un obstáculo mayor al crecimiento económico, en un país donde el número de vacas improductivas igualaba la mitad de la población, ya de por sí muy considerable. Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, Nueva York, Twentieth Century Fund, 1968, vol.1, pp. 89-91, 95-96, 103.

tre ciertas formas de creencia religiosa y capitalismo; en realidad, el capitalismo, tanto en su variante europea como en la japonesa, se vio facilitado por las doctrinas religiosas que alentaban el trabajo como una «vocación», es decir, por sí mismo y no por satisfacer el deseo de consumir. El liberalismo económico —la doctrina que incita a los seres humanos a enriquecerse *ad infinitum* por medio de la aplicación de la razón al problema de satisfacer el deseo privado de propiedad— puede bastar para explicar el funcionamiento de muchas sociedades capitalistas, pero no explica por completo las más competitivas y dinámicas. Las sociedades capitalistas con más éxito han alcanzado la cima porque poseen una ética de trabajo fundamentalmente *irracional* y «premoderna», que induce a las personas a vivir ascéticamente y a exponerse a morir prematuramente porque el trabajo mismo se considera redentor. Esto sugiere que incluso al llegar al fin de la historia, todavía es necesaria alguna forma de *thymos* irracional con el fin de mantener en marcha nuestro mundo económico racional y liberal, cuando menos si queremos estar en la primera fila de las potencias económicas mundiales.

Puede objetarse que cualquiera que fuera el origen de la ética del trabajo en Europa o en Japón, está ahora completamente divorciada de sus fuentes espirituales debido a la general secularización de las sociedades modernas. La gente ya no cree que trabaja «por vocación», sino que lo hace, como dictan las leyes del capitalismo, por la satisfacción racional de su propio interés.

El divorcio de la ética del trabajo capitalista de sus raíces espirituales, y el crecimiento de una cultura que insiste en la legitimidad y deseabilidad del consumo inmediato, ha conducido a muchos observadores a predecir un rápido declinar de la ética del trabajo y, por tanto, del propio capitalismo.¹⁶ Al llegarse a una «sociedad de la afluencia» se pierde lo que pudiera quedar del acicate de la necesidad natural y esto conduce a la gente a buscar las satisfacciones del ocio más que las del trabajo. Las predicciones sobre el ocaso de la ética del trabajo parecen recibir confirmación en numero-

16. Daniel Bell desarrolla este punto en *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976, p. 21. Véase también Michael Rose, *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*, Nueva York, Schocken Books, 1985, pp. 53-68.

esos estudios de los años setenta, que indican que en los ejecutivos americanos hay una percepción general de que entre sus obreros se deterioran las normas de profesionalidad, autodisciplina y empuje.¹⁷ Pocos de los ejecutivos de hoy podrían considerarse como los ejemplos de ahorro ascético descritos por Weber. La ética del trabajo, se cree, se erosionará no por un ataque frontal, sino por el fomento de otros valores inconsistentes con el ascetismo mundano, como la «autorrealización» o el deseo de tener no sólo trabajo, sino un «trabajo con sentido». Ciertamente que la ética del trabajo es todavía fuerte en Japón, pero el mismo proceso de degeneración gradual de los valores del trabajo será también allí, presumiblemente, un problema, pues los ejecutivos y administradores japoneses actuales están tan secularizados y divorciados de las raíces de su cultura espiritual como sus homólogos americanos o europeos.

Está por ver si se cumplirán en Estados Unidos estas predicciones sobre la decadencia de la ética del trabajo. De momento, la tendencia hacia el debilitamiento de la ética del trabajo señalada en los años setenta parece haberse invertido, por lo menos entre los profesionales y ejecutivos americanos.¹⁸ Las razones de esto son más económicas que culturales. Para muchos sectores de la población, el nivel real de vida y la seguridad del empleo declinaron durante los años ochenta y hubo que trabajar más duro simplemente para poder seguir trabajando. Incluso a quienes, en este período, gozaban de niveles siempre más altos de prosperidad material, el atractivo del interés propio racional los siguió estimulando a trabajar con diligencia y muchas horas al día. Los que temían las consecuencias del consumismo para la ética del

17. Véase Rose (1985), p. 66, y también David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*, Nueva York, Amacom, 1980, pp. 12-15, 73.

18. Casi el 24 % de la población activa norteamericana que hacía la jornada completa trabajó 49 horas o más a la semana, en 1989, comparado con sólo el 18 % diez años atrás, según datos de la Oficina de Estadísticas Laborales. Según una encuesta de Louis Harris, el promedio de horas de ocio de los adultos norteamericanos se redujo de 26,2 horas en 1973 a 16,6 en 1987. Son estadísticas que cita Peter T. Kilborn en «Tales from the Digital Treadmill», *New York Times* (3 de junio de 1990), cuarta sección, pp. 1, 3. Véase también Leslie Berkman, «40-Hour Week is Part Time for Those on the Fast Track», *Los Angeles Times* (22 de marzo de 1990), parte T, p. 8. Agradezco a Doyle McManus estas referencias.

trabajo tendían, como Marx, a olvidar la naturaleza infinitamente elástica del deseo humano y de la inseguridad, que continúan empujando a la gente a trabajar hasta donde lo permite su capacidad física. La importancia del interés racional para estimular la ética del trabajo es evidente si se compara la productividad de los obreros de las dos Alemani-
as, la del Este y la del Oeste, que compartían una cultura común pero diferían en los incentivos materiales que se les ofrecían. La persistencia de una fuerte ética del trabajo en el Oeste capitalista puede ser menos un testamento a la permanencia de los «fantasmas de las creencias religiosas» a los que se refería Weber, que una prueba del poder del deseo ligado a la razón.

Sin embargo, quedan importantes diferencias en la propensión al trabajo *entre* países que comparten un compromiso común con el liberalismo económico y en los cuales puede darse por descontado un interés propio racional. Esto parece reflejar el hecho de que en algunos países el *thymos* ha encontrado en el mundo moderno nuevos objetos, además de la religión, a los cuales adherirse.

Por ejemplo, la cultura japonesa (como otras del Asia oriental) está mucho más orientada hacia grupos que hacia individuos. Estos grupos comienzan con el más pequeño e inmediato, la familia, y se extienden a través de diversas relaciones de patrono-cliente establecidas durante la crianza y educación, hasta la empresa en la que se trabaja y el grupo más amplio que tiene significado en la cultura japonesa: la nación. La identidad del individuo está en alto grado fundida en la del grupo; no trabaja tanto para su beneficio personal a corto plazo cuanto para el bienestar del grupo o grupos mayores de los cuales es miembro. Su posición está determinada menos por su actuación como individuo que por la de su grupo. Su adhesión al grupo, por tanto, tiene un carácter altamente «thymótico», pues trabaja por el reconocimiento que le concede el grupo y por el reconocimiento de su grupo por otros grupos, y no sólo por el beneficio material a corto plazo constituido por su salario. Cuando el grupo cuyo reconocimiento busca es la nación, el resultado es el nacionalismo económico. Y, de hecho, Japón tiende a ser más nacionalista económico que Estados Unidos. Este nacionalismo no se expresa en el proteccionismo abierto, sino en formas menos visibles, como en las redes de abastecedores domésticos tradicionales mantenidas por los manufactu-

reros japoneses y por la voluntad de pagar precios más altos con tal de comprar productos japoneses.

Es esta identidad de grupo lo que da eficacia a prácticas usadas por ciertas grandes empresas niponas, como el empleo permanente de por vida. De acuerdo con los preceptos del liberalismo económico occidental, el empleo vitalicio perjudica la eficiencia económica al hacer que los empleados se sientan demasiado seguros, como ocurre con los profesores universitarios que dejan de publicar en cuanto reciben *tenure* (permanencia en el cargo). La experiencia del mundo comunista, en el cual todos recibían un empleo vitalicio permanente, confirmaba también este punto de vista. El talento mejor debería sentirse atraído por los trabajos más retadores y verse recompensado con los salarios más altos; por tanto, las empresas han de poder deshacerse de las ramas muertas. La lealtad patrono-cliente, en términos de la economía liberal clásica, constituye una rigidez del mercado que limita la eficiencia económica. Pero en el contexto de la conciencia de grupo fomentada por la cultura japonesa, la lealtad paternalista de una empresa hacia su obrero se recompensa por un nivel más alto de esfuerzo por parte del obrero, que trabaja no sólo para sí mismo, sino también para la gloria y la reputación de la organización mayor. Esta organización mayor no sólo representa un salario bisemanal, sino que es también una fuente de reconocimiento y un paraguas protector para la familia y los amigos. La conciencia nacional altamente desarrollada de los japoneses proporciona una nueva fuente de identidad y motivación, más allá de la familia y la empresa. Así, incluso en una época en que casi ha desaparecido la espiritualidad religiosa, la ética del trabajo se sostiene gracias al orgullo por el trabajo, basado en el reconocimiento por una serie de superpuestas comunidades mayores.

Este desarrollo de la conciencia de grupo es típica de otras partes de Asia, pero lo es mucho menos de Europa, y está casi completamente ausente de Estados Unidos, donde la idea de una lealtad vitalicia a una empresa resulta a menudo incomprensible. Fuera de Asia, sin embargo, hay ciertas formas de conciencia de grupo que han servido para sostener la ética del trabajo. El nacionalismo económico, bajo la forma del deseo común de las empresas y los obreros de esforzarse juntos en extender los mercados de exportación, está bien desarrollado en algunos países europeos, como

Suecia y Alemania. Los sindicatos o gremios de oficio han sido otra fuente tradicional de identidad de grupo; un mecánico muy cualificado trabaja no sólo para marcar su tarjeta, sino porque se enorgullece de su trabajo. Lo mismo puede decirse de las profesiones liberales, cuyo nivel relativamente alto de cualificación contribuye a la satisfacción del *thymos*.

El colapso económico del comunismo nos enseña que ciertas formas de conciencia de grupo son inferiores al interés propio individual en cuanto estímulo de una fuerte ética del trabajo. El obrero de Alemania del Este o el soviético, acosado por el funcionario del partido para que trabaje por construir el socialismo, o inducido a trabajar el sábado para demostrar su solidaridad con los vietnamitas o los cubanos, vea el trabajo como una carga que debía eludirse todo lo posible. Los países en vías de democratización de la Europa del Este se enfrentan hoy, sin excepción, al problema de reconstruir una ética del trabajo sobre la base del interés individual, tras decenios de habituarse a la beneficencia estatal.

Pero la experiencia de algunas economías con éxito europeas y asiáticas sugiere que en países que comparten un sistema económico capitalista con sus redes de incentivos personales, el interés propio individual que está en el meollo de la teoría occidental de liberalismo económico puede ser una fuente inferior de motivación comparada con ciertas formas de interés de grupo. Hace mucho que se ha reconocido en Occidente que una persona trabaja más duro para su familia que para ella sola, y que en tiempos de guerra o crisis se la puede llamar a trabajar en provecho de la nación. Por otro lado, el liberalismo económico muy atomizado de Estados Unidos o Gran Bretaña, basado exclusivamente en el deseo racional, se convierte en económicamente contra-productivo al llegar a cierto punto. Esto puede ocurrir cuando los obreros no se enorgullecen de su trabajo por el trabajo mismo, sino que lo consideran sólo como una mercancía que puede venderse, o cuando los obreros y los ejecutivos se miran como antagonistas en un juego más que como colaboradores potenciales en competencia con obreros y ejecutivos de otros países.¹⁹

Del mismo modo que la cultura afecta la capacidad de los países para establecer y mantener el liberalismo político,

19. Acerca de la diferencia entre los trabajadores británicos y japoneses, véase Rose (1985), pp. 84-85.

también afecta la de hacer que funcione el liberalismo económico. Igual que en el caso de la democracia política, el éxito del capitalismo depende en cierta medida de la supervivencia en nuestra época de tradiciones culturales premodernas. Igual que el liberalismo político, el liberalismo económico no es totalmente autosuficiente, sino que depende de cierto grado del *thymos* irracional.

La amplia aceptación del liberalismo, político y económico, por un gran número de naciones no eliminará las diferencias entre ellas basadas en la cultura, que indudablemente se harán más pronunciadas si terminan las divisiones o diferencias ideológicas. Las disputas sobre comercio con Japón pesan más, ya ahora, en el espíritu de muchos americanos, que la cuestión de la libertad en el mundo, a pesar del hecho de que Japón y Estados Unidos comparten, en términos formales, un sistema político y económico común. El persistente y al parecer inevitable superávit comercial de Japón con Estados Unidos es, hoy en día, producto más de factores culturales, como la alta tasa de ahorro y la naturaleza cerrada de la relación entre empresa y abastecedores, que no de proteccionismo legal. Los conflictos ideológicos de la guerra fría podían solucionarse cuando uno u otro bando cedía en alguna cuestión política concreta, como el muro de Berlín, o abandonaba su ideología. Pero las diferencias culturales persistentes entre Estados capitalistas ostensiblemente democráticos liberales resultarán más difíciles de erradicar.

Las diferencias culturales de actitud hacia el trabajo, entre Japón y Estados Unidos, parecen minúsculas comparadas con las diferencias culturales que separan Japón y Estados Unidos, por un lado, y por el otro, los países del Tercer Mundo que han tenido menos éxito en hacer que funcionara en ellos el capitalismo. El liberalismo económico proporciona el camino óptimo hacia la prosperidad a cualquier pueblo dispuesto a seguirlo. Para muchos países, el problema consiste simplemente en adoptar la adecuada política orientada hacia el mercado. Pero la política es sólo la precondición necesaria a las altas tasas de crecimiento. Las formas «irracionales» de *thymos* —religión, nacionalismo, capacidad de las profesiones y oficios de mantener el orgullo por el trabajo y la calidad del mismo—, continúan influyendo de incontables maneras en la conducta económica que contribuye a la riqueza o pobreza de las naciones. Y la per-

sistencia de estas diferencias puede significar que la vida internacional se vea más y más no como una competencia entre ideologías rivales —puesto que la mayoría de los Estados económicamente eficaces estarán organizados de modo similar—, sino entre diferentes culturas.

22. IMPERIOS DE RESENTIMIENTO, IMPERIOS DE DEFERENCIA

El impacto de la cultura en el desarrollo económico, ya como estímulo, ya como limitación, indica la existencia de obstáculos potenciales a la marcha de la historia universal descrita en la segunda parte de este libro. La economía moderna —el proceso de industrialización determinado por la ciencia natural moderna— impulsa la homogeneización de la humanidad y destruye con ello la amplia variedad de culturas tradicionales. Pero puede que no venza en cada batalla, al encontrarse con que ciertas culturas y ciertas manifestaciones del *thymos* resultan difíciles de digerir. Y si el proceso de modernización económica se detiene, el proceso de democratización tendrá, entonces, un futuro incierto. Por muchos que sean los pueblos que, en el plano intelectual, crean que desean la prosperidad capitalista y la democracia liberal, no todos podrán obtenerlas.

Así, a despecho de la aparente ausencia en el presente de sistemas alternativos a la democracia liberal, podrían aparecer en el futuro algunas alternativas autoritarias, acaso nunca vistas antes en la historia. Si se presentaran, serían obra de dos distintos grupos de gente: el de quienes, por razones culturales, experimentan un fracaso económico persistente, y el de quienes tienen un éxito desmesurado en el juego capitalista.

El primer fenómeno —la aparición de doctrinas iliberales a causa del fracaso económico—, ha sucedido ya en el pasado. El actual renacimiento del fundamentalismo islámico, que afecta virtualmente a todos los países del mundo en que vive una población musulmana importante, puede verse como una respuesta al fracaso de las sociedades musulmanas en mantener su dignidad frente al Occidente no musulmán. Bajo la presión de la competencia de una Europa

militarmente dominante, cierto número de países islámicos, emprendieron en el siglo XIX y comienzos del XX una carrera de modernización con el fin de asimilar las prácticas occidentales consideradas necesarias para seguir siendo competitivos. Como las reformas del Japón Meiji, esos programas de modernización implicaban tentativas a fondo de introducir en todas partes los principios de la racionalidad occidental, desde la economía, la burocracia y el ejército hasta la educación y la política social. El esfuerzo más sistemático, en este sentido, fue el de Turquía, donde a las reformas otomanas del siglo XIX siguieron en el siglo XX las del fundador del actual Estado turco, Kemal Atatürk, que trataba de crear una sociedad secular basada en el nacionalismo turco. La última importación intelectual occidental de envergadura aceptada por el mundo islámico fue el nacionalismo secular, representado por los grandes movimientos nacionalistas panárabes del Egipto de Nasser y los partidos baasistas de Siria, Líbano e Iraq.

Sin embargo, a diferencia del Japón Meiji, que empleó la tecnología occidental para derrotar a Rusia en 1905 y para desafiar a Estados Unidos en 1941, la mayor parte del mundo islámico nunca asimiló de manera convincente esas importaciones occidentales, ni produjo el tipo de éxito político o económico que habían esperado los modernizadores del siglo pasado o comienzos del actual. Hasta la llegada de la riqueza petrolera, en los años sesenta y setenta, ninguna sociedad islámica estuvo en condiciones de desafiar militar o económicamente a Occidente. Muchas de esas sociedades, en realidad, siguieron bajo dependencia colonial hasta después de la segunda guerra mundial, y el proyecto de unidad panárabe se hundió después de la humillante derrota de Egipto por Israel en 1967. El renacimiento fundamentalista islámico, con la revolución de Irán en 1978-1979, no fue resultado de los «valores tradicionales» que sobrevivían en la época moderna. Estos valores, corruptos y laxos, habían sido vencidos en los últimos cien años. El renacimiento islámico fue más una reafirmación nostálgica de un viejo conjunto de valores muy puros, de los que se afirmaba que existieron en el pasado distante, y que no eran ni los desacreditados «valores tradicionales» del pasado reciente, ni los valores occidentales tan infructuosamente trasplantados a Oriente Medio. En este sentido, el fundamentalismo islámico tiene una semejanza más que superficial con el fascismo europeo.

Como éste, no es sorprendente que haya tenido mayor eco en los países aparentemente más modernos, pues en ellos las culturas tradicionales estaban más amenazadas por la importación de los valores occidentales. La fuerza del renacimiento islámico sólo puede comprenderse si se comprende cuán profundamente la dignidad de la sociedad islámica ha sido herida por su doble fracaso en mantener la coherencia de su sociedad tradicional y en asimilar con éxito las técnicas y valores occidentales.

Incluso en Estados Unidos es posible ver el comienzo de ideologías liberales, como resultado de diferentes actitudes culturales respecto a la actividad económica. En la época de auge del movimiento de los derechos civiles, la mayoría de los negros americanos aspiraban a una completa integración en la sociedad blanca, lo que implicaba una aceptación plena de los valores culturales dominantes en la sociedad americana. Se consideraba que el problema para los negros americanos no se refería a los valores mismos, sino a la disposición de la sociedad blanca a reconocer la dignidad de los negros que aceptaban esos valores. A despecho de la abolición, en los años sesenta, de las barreras legales a la igualdad, y a la ejecución de una serie de programas de «acción afirmativa» que daban preferencia a los negros, un sector de la población negra americana no sólo no avanzó económicamente, sino que en realidad perdió terreno.

Un resultado político de este persistente fracaso económico es la afirmación, que hoy se escucha con frecuencia, de que las medidas tradicionales del éxito económico, como trabajo, educación y empleo, no representan valores universales, sino valores «blancos». En vez de buscar la integración en una sociedad que no tenga en cuenta el color de la piel, algunos dirigentes negros insisten en la necesidad de enorgullecerse de una cultura afroamericana distinta, con su propia historia, sus tradiciones, héroes y valores, igual pero separada de la cultura de la sociedad blanca. En algunos casos, esto oculta un «afrocentrismo» que afirma la superioridad de la cultura indígena africana respecto a ideas europeas como las de socialismo y capitalismo. El deseo de reconocimiento de la dignidad de esta cultura separada por parte del sistema educativo, por las empresas y por el propio Estado ha sustituido para muchos negros al deseo de reconocimiento de su dignidad humana no diferenciada, por ejemplo la dignidad cristiana del hombre como agente mo-

ral a la que se refería Martin Luther King. El resultado de esta manera de pensar ha sido la creciente autosegregación de los negros —evidente hoy en los campus de la mayoría de las universidades americanas— y la insistencia en una política de dignidad de grupo más que en las realizaciones individuales o en la actividad económica como el principal camino para la ascensión social.

Pero si nuevas ideologías liberales pueden surgir entre quienes se encuentran desfavorecidos culturalmente en la competición económica, la otra fuente potencial de ideas totalitarias puede hallarse entre quienes han tenido un éxito económico fuera de lo ordinario. El desafío más significativo al universalismo liberal de las revoluciones americana y francesa no se encuentra, hoy, en el mundo comunista, cuyos fracasos económicos evidentes cualquiera puede ver, sino en las sociedades asiáticas en que se combina el liberalismo económico con una especie de autoritarismo paternalista. Después de la segunda guerra mundial, Japón y otras sociedades asiáticas miraban hacia Estados Unidos y Europa como modelos de sociedades plenamente modernizadas, y creían que debían imitarlo todo de ellas, desde la tecnología a las técnicas de administración de empresas y los sistemas políticos occidentales, con el fin de mantenerse competitivos. Pero el tremendo éxito económico de Asia ha llevado a la creciente convicción de que este éxito no se debe simplemente a la imitación de las prácticas occidentales, sino también al hecho de que las sociedades asiáticas *conservaron* ciertos rasgos tradicionales de sus propias culturas —como una fuerte ética del trabajo— y los integraron en el ambiente económico moderno.

La autoridad política tiene en gran parte de Asia unos orígenes especiales, si se la compara con Europa o América del Norte, y la democracia liberal se interpreta allí de modo diferente que en los países donde nació históricamente.¹ Los grupos que son tan importantes en las sociedades confucianas para sostener la ética del trabajo lo son también como base de la autoridad política. Las personas no deben su po-

1. Para un análisis más extenso de este tema, véase Roderick McFarquhar, «The Post-Confucian Challenge», *Economist* (9 de febrero de 1980), pp. 67-72; Lucian Pye, «The New Asian Capitalism: A Political Portrait», en *In Search of an East Asian Development Model*, de Peter Berger y Huang Michael Hsiao, comps., New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1988, pp. 81-98; y Pye (1985), pp. 25-27, 33-34 y 325-326.

sición primordialmente a su valía o capacidad, sino a ser miembros de una serie de grupos estrechamente entrelazados. Por ejemplo, si bien la Constitución y el sistema jurídico japoneses reconocen los derechos individuales, como en Estados Unidos, la sociedad japonesa tiende a reconocer sobre todo a grupos. El individuo, en este tipo de sociedades, tiene dignidad en la medida en que es miembro de un grupo establecido y sigue sus normas. Pero en cuanto trata de afirmar su dignidad personal y sus derechos individuales frente al grupo, se encuentra sujeto a un ostracismo social y una pérdida de posición que pueden ser tan devastadores como la tiranía declarada del despotismo tradicional. Esto produce una tremenda presión hacia la conformidad, que los niños de estas culturas internalizan desde sus más tiernos años. Los individuos, en las sociedades asiáticas, están sujetos, en otras palabras, a lo que Tocqueville llamaba la «tiranía de la mayoría», o mejor dicho, de las mayorías, en todos los grupos sociales, grandes y pequeños, con que han de tratar en el curso de su vida.

Puede ilustrarse esta tiranía con un par de ejemplos de la sociedad japonesa, que tienen paralelos en las demás culturas del Asia oriental. El grupo social primario al que los japoneses deben deferencia es la familia, y la benévola autoridad del padre sobre los hijos fue el modelo original de las relaciones de autoridad en toda la sociedad, incluyendo las de gobernante con gobernado.² (La autoridad paterna fue un modelo de la autoridad política también en Europa, pero el liberalismo moderno significó una ruptura clara con esta tradición.)³ En Estados Unidos se espera que los niños respeten la autoridad de los padres, pero, al ir creciendo, empiezan a afirmar su propia identidad *contra* la de sus padres. Un acto de rebelión adolescente, por el cual se rechazan abiertamente los valores y deseos de los padres, es una par-

2. En Japón, las relaciones sociales fundamentales no se establecen entre contemporáneos; se establecen verticalmente entre *senpai* y *kohai*, superiores e inferiores. Eso se verifica en la familia, en la universidad o en las empresas donde el apego de uno va a un patrono de más edad. Véase Chic Nakane, *Japanese Society*, Berkeley, University of California Press, 1970, pp. 26 y ss.

3. Por ejemplo, el primer tratado de Locke sobre gobierno comienza por un ataque contra Robert Filmer, que intentaba justificar la autoridad política patriarcal siguiendo el modelo de la familia. Sobre este tema, véase Tarcov (1984), pp. 9-22.

te necesaria del proceso de formación de la personalidad de un ser humano adulto,⁴ pues sólo con este acto de rebelión el niño desarrolla los recursos psicológicos de autosuficiencia y de independencia, así como el sentido «thymótico» de autoestima individual basada en la capacidad del adolescente de abandonar el paraguas protector del hogar, recursos que le sostendrán luego como adulto. Sólo cuando esta rebelión ha sido superada, puede el adolescente volver a una relación normal de respeto mutuo con sus padres, pero ahora no como dependiente, sino como igual. En el Japón, en cambio, la incidencia de la rebelión juvenil es mucho menor; se espera que la deferencia infantil hacia los mayores continúe durante toda la vida de adulto. El propio *thymos* se relaciona no con un yo individual de cuyas cualidades personales se enorgullece, sino con la familia y otros grupos a cuya reputación se da precedencia respecto a la de cualquiera de sus miembros.⁵ La indignación no aparece como resultado de un fallo individual, sino por el deshonor acarreado al propio grupo.⁶ Así, en Japón, los padres continúan influyendo en las decisiones importantes de los hijos, como la elección de cónyuge, cosa que no permitiría ningún joven americano que se respete.

La segunda manifestación de la conciencia de grupo en Japón es la puesta en sordina, por decirlo así, de la «política» democrática, en el sentido convencional de la palabra en Occidente. La democracia occidental funciona por la contraposición de distintas opiniones «thymóticas» sobre el bien y el mal, que se expresa en los editoriales de los periódicos.

4. Eso no es fortuito; Locke defiende los derechos de los hijos contra ciertas formas de autoridad paternal, en el *Second Treatise*.

5. Pye (1985, p. 72), señala que la familia japonesa difiere de la china en que recalca el honor personal tanto como la lealtad familiar, permitiéndole así ser más abierta al exterior y más adaptable.

6. La familia como tal no parece constituir una ventaja para la racionalidad económica. En el Pakistán y en partes de Oriente Medio, los vínculos familiares son al menos tan fuertes como en Asia Oriental y, pese a ello, esos vínculos representan un obstáculo a la racionalización económica, porque alientan el nepotismo y los ascensos basados en el sistema tribal. En Asia Oriental, la familia no se compone sólo de los miembros vivos de la familia amplia, sino de una larga lista de antepasados que cuentan con que se respeten determinadas normas de conducta por cada individuo. Las familias unidas tienden, pues, a promover un sentido de disciplina interna y de rectitud, en lugar de imponer el nepotismo.

dicos y, finalmente, en las elecciones en distintos niveles, y en la alternancia en el poder de los diferentes partidos políticos que representan diferentes intereses o puntos de vista «thymóticos». Este debate se considera no sólo natural, sino también necesario para el funcionamiento normal de la democracia. En Japón, en cambio, la sociedad en su conjunto tiende a verse a sí misma como un grupo único, con una única fuente estable de autoridad. La insistencia en la armonía del grupo empuja la confrontación abierta hacia los márgenes de la política; no hay alternancia de los partidos en el poder basada en debates acerca de las cuestiones, sino que hay un dominio que dura desde hace decenios del Partido Liberal Democrático (PLD). Claro que hay una confrontación abierta entre el PLD y la oposición socialista y comunista, pero estos dos últimos partidos se han marginado por su extremismo. La política sería, en general, tiene lugar fuera de la vista del público, en las burocracias centrales o en los pasillos del PLD.⁷ Dentro de éste, la política consiste en las constantes maniobras de las facciones basadas en las relaciones personalistas de patrono-cliente, vacías de lo que en Occidente consideraríamos contenido político.

En Japón, la insistencia en el consenso de grupo se encuentra en parte contrarrestado por el respeto hacia individuos que van contracorriente, como el novelista Yukio Mishima. Pero en muchas sociedades asiáticas habría escaso respeto hacia el individualismo idealista de un Solzhenitsin o un Sajárov, que se alza solo frente a la injusticia de la sociedad en que vive. En la película de Frank Capra *Caballero sin espada*, Jimmy Stewart representa a un ingenuo de pueblo al que los jefes políticos escogen para que vaya al Senado cuando fallece el senador elegido. Al llegar a Washington, Stewart se rebela contra la corrupción que ve y, con asombro de los que creían manipularlo, se alza solo en el Senado para oponerse a un corrupto proyecto de ley. Stewart es, aquí, un arquetipo de héroe americano, mientras que en muchas sociedades asiáticas, este rechazo del consenso prevaleciente por un individuo solitario se consideraría una locura.

7. Los escándalos —en particular el de Recruit en 1989— que provocaron la caída de dos primeros ministros del Partido Liberal Democrático en un solo año, así como la pérdida de la mayoría por este partido en la cámara alta de la Dieta, muestran que la responsabilidad al estilo occidental juega un papel en el sistema político japonés.

La democracia japonesa aparece algo autoritaria a los ojos de americanos y europeos. Los hombres más poderosos del país son burócratas de alto nivel o jefes de facciones del PLD, que llegaron a su cargo no por elección popular, sino como resultado de sus antecedentes educativos o de la protección política personal. Esos hombres toman decisiones importantes que afectan al bienestar de la comunidad con escasa consideración de los electores o de otras formas de presión popular. El sistema sigue siendo formalmente democrático porque es *formalmente* democrático, es decir, cumple con los requisitos de la democracia liberal, como elecciones periódicas con diversidad de partidos y garantías de los derechos fundamentales. Los conceptos occidentales de derechos individuales universales han sido aceptados y hechos suyos por grandes sectores de la sociedad japonesa, pero, por otro lado, hay aspectos que permitirían decir que Japón está gobernado por una dictadura benévola, no porque un partido se haya impuesto a toda la sociedad, a la manera del Partido Comunista soviético, sino porque el pueblo de Japón *escogió* que lo gobernaran de esta manera. El actual sistema de gobierno japonés refleja un amplio consenso social arraigado en la cultura japonesa orientada hacia el grupo, una cultura que se sentiría profundamente incómoda con más confrontaciones «abiertas» o con la alternancia de los partidos en el poder.

Dado el general consenso en muchas sociedades asiáticas sobre lo deseable de la armonía de grupo, no es sorprendente que existan en la región numerosos casos de autoritarismo más declarado. Se puede argüir —y se ha hecho especialmente por el primer ministro de Singapur Lee Kuan Yew—, que una forma de autoritarismo paternalista está más de acuerdo que la democracia liberal con las tradiciones confucianas asiáticas, y, cosa más importante, que es más compatible con tasas consistentes de crecimiento económico. La democracia es un lastre para el crecimiento, argumenta Lee, porque interfiere con la planificación económica racional y fomenta una especie de complacencia igualitaria en la cual una miríada de intereses privados se afirman a costa de la comunidad como tal. Singapur se ha hecho notar en años recientes por sus tentativas de ahogar la crítica de la prensa y por violaciones de los derechos humanos de los opositores políticos al régimen. Además, el gobierno de Singapur interviene en la vida privada de sus ciu-

dadanos hasta un punto que sería totalmente inaceptable en Occidente, por ejemplo fijando cuán largo pueden los muchachos llevar el cabello, declarando ilegales los salones de vídeo e imponiendo fuertes multas por delitos como arrojar papeles en la calle u olvidarse de tirar de la cadena de un wáter público. El autoritarismo de Singapur es suave, comparado con otros de nuestro siglo, pero se distingue de dos maneras. Primero, porque ha ido acompañado por un extraordinario éxito económico, y segundo, porque se le ha justificado, sin excusas, no como una solución transitoria, sino como un sistema superior a la democracia liberal.

Las sociedades asiáticas pierden mucho con su orientación hacia el grupo. Imponen a sus miembros un alto grado de conformismo e impiden las formas más suaves de expresión individual. Las imposiciones de esas sociedades se hacen más evidentes en la condición de la mujer, cuyas oportunidades de una vida fuera del hogar se ven limitadas por la familia tradicional patriarcal. Los consumidores tienen pocos derechos y han de aceptar una política económica acerca de la cual no se les deja decir casi nada. El reconocimiento basado en grupos es, en última instancia, irracional, y puede convertirse, en su forma extrema, en fuente de chovinismo y guerra, como sucedió en los años treinta. Aparte de la guerra, el reconocimiento de grupo puede ser muy disfuncional. Por ejemplo, todos los países desarrollados experimentan ahora una inmigración de personas procedentes de países más pobres y menos estables, atraídas por las posibilidades de empleo y por la seguridad. Japón, no menos que Estados Unidos, necesita obreros de bajos salarios para ciertas ocupaciones, pero es mucho menos capaz de asimilar inmigrantes debido a la naturaleza fundamentalmente intolerante de sus grupos constitutivos. El liberalismo atomístico de Estados Unidos, en cambio, es la única base concebible para la asimilación de amplias poblaciones inmigrantes.

Pero resulta muy lenta la desintegración, predicha desde hace mucho, de los valores asiáticos tradicionales por influencia del consumismo moderno. Esto se debe acaso a que las sociedades asiáticas poseen ciertos rasgos que sus miembros no desearían fácilmente, en especial cuando observan las alternativas no asiáticas. Si bien los obreros americanos no han de cantar el himno de su empresa mientras hacen ejercicios físicos, una de las quejas más comunes acerca de la vida americana contemporánea es precisamente su fal-

ta de *comunidad*. La desintegración de la vida de comunidad en Estados Unidos comienza con la familia, que se ha visto fracturada y atomizada durante las dos últimas generaciones, como saben todos los americanos. Pero se hace evidente también en la ausencia de cualquier forma de lazo local para la mayoría de los americanos y en la desaparición de la sociabilidad fuera de la familia inmediata. Y es precisamente el sentido de la comunidad lo que las sociedades asiáticas ofrecen, y a muchos de los formados en esa cultura, el conformismo social y las limitaciones del individualismo se les antojan un precio muy leve.

A la luz de estas consideraciones, parece que Asia, y en particular Japón, se encuentra en un punto crítico con respecto a la historia del mundo. Es posible imaginar a Asia marchando en una de dos direcciones diferentes, mientras continúa su crecimiento económico durante las dos próximas generaciones. De un lado, los sectores de la población cada vez más cosmopolitas y educados pueden continuar absorbiendo las ideas occidentales de reconocimiento universal y recíproco, lo cual llevará a una extensión de la democracia liberal formal. Los grupos, entonces, perderán importancia como fuentes de identificación «thymótica», los asiáticos se interesarán más por la dignidad personal, los derechos de la mujer y el consumo privado, y adoptarán los principios de los derechos universales del hombre. Éste es el proceso que ha empujado a Corea del Sur y Taiwán, durante una generación, hacia la democracia formal. Japón ha avanzado ya mucho por este camino, en el período de posguerra, y la decadencia de las instituciones patriarcales lo hacen un país mucho más «moderno» que, pongamos por caso, Singapur.

De otro lado, si los asiáticos se convencen de que su éxito se debe más a sus propias culturas que a la imitación de las ajenas, si el crecimiento económico de América y Europa titubea en comparación con el del Asia oriental, si las sociedades occidentales continúan experimentando la desintegración gradual de instituciones sociales fundamentales, como la familia, y si tratan a Asia con desconfianza y hostilidad, entonces puede ganar terreno una alternativa iliberal y no democrática en que se combinen el racionalismo económico tecnocrático y el autoritarismo paternalista. Hasta ahora, muchas sociedades asiáticas han aceptado, por lo menos de boquilla, los principios occidentales de la democracia

liberal, adoptando la forma aunque rechazando el contenido, para acomodarlos a las tradiciones culturales asiáticas. Pero podría ocurrir una ruptura declarada con la democracia, en la cual se rechazara la forma misma por considerarla una imposición occidental tan sin importancia para el funcionamiento de las sociedades asiáticas como lo son las técnicas administrativas occidentales para las economías asiáticas. Los inicios de un rechazo sistemático de la democracia liberal en Asia pueden oírse en las afirmaciones teóricas de Lee Kuan Yew y leerse en los escritos de ciertos japoneses, como Shintaro Ishihara. Japón, caso de surgir esta alternativa, desempeñaría un papel crucial, puesto que en gran parte de Asia este país ha sustituido ya a Estados Unidos como modelo de la modernización.⁸

Un nuevo autoritarismo asiático probablemente no sería el duro totalitarismo del Estado policía que nos es familiar. La tiranía sería de deferencia, de voluntaria obediencia de la gente a la autoridad y de sometimiento a un rígido conjunto de normas. Es dudoso que un sistema político así fuera exportable a otras culturas que no compartieran la herencia confuciana, del mismo modo que el fundamentalismo islámico no ha sido exportable a otras partes del mundo.⁹ El imperio de la deferencia que representaría podría producir una prosperidad sin precedentes, pero significaría también una infancia prolongada de la mayoría de los ciudadanos y, en consecuencia, un *thymos* incompletamente satisfecho.

En el mundo contemporáneo vemos un curioso doble fenómeno: la victoria del Estado homogéneo y universal y, al mismo tiempo, la persistencia de los pueblos. De un lado hay la siempre creciente homogeneización de la humanidad, determinada por la economía y la tecnología modernas y por la extensión de la idea del reconocimiento racional como

8. Por ejemplo, los coreanos del sur han procurado imitar al Partido Liberal Democrático japonés y no a los partidos Demócrata o Republicano norteamericanos, al establecer su propio partido gubernamental.

9. En los últimos años, ciertas prácticas japonesas de gestión, que hacen hincapié en la lealtad y la cohesión de grupo, se han exportado a Estados Unidos y Gran Bretaña con cierto éxito, junto a inversiones directas de los japoneses en instalaciones y equipamientos. Que otras instituciones sociales asiáticas, con mayor contenido moral, tal como la familia o el sentido de nación, se puedan exportar es dudoso, dado su arraigo en las experiencias culturales propias de cada uno de los países de donde provienen.

única base legítima de gobierno. De otro lado hay en todas partes una resistencia a esta homogeneización y una reafirmación, mayormente en niveles subpolíticos, de identidades culturales que en fin de cuentas refuerzan las barreras existentes entre pueblos y naciones. El triunfo del más frío de los monstruos fríos ha sido incompleto. Mientras han ido disminuyendo en número, durante los últimos cien años, las formas aceptables de organización política y económica, continúa siendo muy variada la posible interpretación de las formas supervivientes, capitalismo y democracia liberal. Esto sugiere que mientras se desvanecen las diferencias ideológicas entre los Estados, quedarán todavía otras importantes diferencias, aunque desplazadas al plano de la economía y la cultura. Estas diferencias sugieren, además, que el sistema de Estados existente no se sumirá en cualquier momento en un Estado *literalmente* universal y homogéneo.¹⁰ La nación continuará siendo el eje de identificación, incluso si más y más naciones llegan a compartir formas de organización económica y política comunes.

Es preciso, pues, considerar cómo serán las relaciones entre esos Estados y en qué se diferenciarán del orden internacional con el que estamos familiarizados.

10. No se sabe si Kojève creía que el fin de la historia requiera la creación de un Estado literalmente universal y homogéneo. Por una parte, decía que la historia se había acabado en 1806, cuando, obviamente, el sistema de Estados quedaba todavía intacto; por la otra, cuesta concebir la idea de que un Estado sea totalmente racional antes de la eliminación de todas las diferencias nacionales moralmente importantes. Según se desprende de los trabajos que Kojève estaba realizando por la Comunidad Europea, consideraba el paulatino debilitamiento de las fronteras nacionales existentes como una tarea de importancia histórica.

23. LA IRREALIDAD DEL «REALISMO»

Pues los dioses en que creemos y los hombres que conocemos, por necesidad de su naturaleza, cuando tienen poder, siempre gobiernan. Y por esto, en nuestro caso, ni promulgamos esta ley ni cuando fue promulgada fuimos los primeros en emplearla, pero la hallamos en existencia y esperamos dejarla en existencia para todos los tiempos, y la empleamos, sabiendo bien que vosotros y otros, si tuvierais el mismo poder que tenemos, hariais lo mismo.

Discurso de los atenienses a los melienses,
en TUCIDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*¹

La existencia de una historia direccional u orientada debería tener importantes consecuencias en las relaciones internacionales. Si el advenimiento del Estado universal y homogéneo significa el establecimiento del reconocimiento racional de los individuos que viven en una sociedad dada y la abolición de la relación entre ellos de señorío y servidumbre, entonces la extensión de este tipo de Estado en el sistema internacional de Estados debería entrañar también el fin de las relaciones de señorío y servidumbre *entre* naciones, es decir, el fin del imperialismo y, con él, la disminución de la probabilidad de guerra debida al imperialismo.

Pero del mismo modo que los acontecimientos del siglo XX han engendrado un profundo pesimismo respecto a la posibilidad de una historia universal y de un cambio progresivo en los países, también han fomentado el pesimismo respecto a las relaciones entre países. Este último tipo de pesimismo es, en cierto modo, mucho más general que el relativo a la política interior. Pues si bien las principales corrientes teóricas en economía y sociología han venido debatiendo durante el último siglo el problema de la historia y del cambio histórico, los teóricos de las relaciones internacionales hablan como si no existiera la historia, como si, por ejemplo, la guerra y el imperialismo fueran aspectos perma-

1. III, 105.2. A contrastar con I, 37, 40-41.

nentes del horizonte humano, cuyas causas fundamentales no fuesen diferentes hoy que en tiempos de Tucídides. Mientras los otros aspectos del entorno social humano —religión, familia, organización económica, conceptos de legitimidad política—, están sujetos a la evolución histórica, las relaciones internacionales se conciben como idénticas siempre a sí mismas: «la guerra es eterna».²

Esta visión pesimista de las relaciones internacionales ha recibido una formulación sistemática conocida con diversos títulos: «realismo», *realpolitik*, o «política de fuerza o poder». El realismo, independientemente de si se le llama conscientemente con este nombre, es el marco dominante para comprender las relaciones internacionales y moldea el pensamiento de virtualmente todos los profesionales de la política exterior, en Estados Unidos y en gran parte del resto del mundo. Con el fin de comprender la influencia en la política internacional de la extensión de la democracia, debemos analizar las debilidades de esta escuela realista de interpretación, hoy dominante.

El verdadero progenitor del realismo fue Maquiavelo, que creía que el hombre debía orientarse no por cómo los filósofos han imaginado que debe vivirse, sino por cómo realmente se vive, y que enseñó que los mejores Estados, si quieren sobrevivir, han de emular la política de los peores. Como doctrina para aplicarse a los problemas de la política contemporánea, sin embargo, el realismo no llegó al escenario hasta después de la segunda guerra mundial. Desde entonces ha adoptado distintas formas. La original fue la de los escri-

2. Así, el libro de Kenneth Waltz, *Theory of International Politics*, Nueva York, Random House, 1979, pp. 65-66, contiene el pasaje siguiente: «Pese a que los cambios abundan, las continuidades son una proposición tan impresionante como aquéllos, si no más, y pueden ilustrarse de diversas maneras. Al leer el libro apócrifo de los primeros macabeos, y teniendo en mente los acontecimientos anteriores y posteriores a la primera guerra mundial, se adquiere el sentido de la continuidad que caracteriza la política internacional. Que sea en el siglo II a. C. o en el siglo XX d. C., árabes y judíos lucharon entre sí y por los residuos del imperio del norte, mientras los Estados que quedaban fuera de la zona observaban con prudencia o intervenían activamente. A título de ilustración más amplia, se puede citar el famoso caso de Hobbes percatándose de la contemporaneidad de Tucídides. Lo que es menos conocido, pero igualmente sorprendente, es el caso de Louis Halle que descubre la relevancia de Tucídides en nuestra época de armas nucleares y de superpotencias.»

tores de inmediatamente antes e inmediatamente después de la guerra, como el teólogo Reinhold Niebuhr, el diplomático George Kennan y el profesor Hans Morgenthau, cuyos libros de texto sobre relaciones internacionales ejercieron una poderosa influencia en la manera de pensar de los americanos sobre la política exterior durante la guerra fría.³ Desde entonces ha habido varias versiones académicas de esta teoría, como el «neorrealismo» y el «realismo estructural», pero el propugnador más influyente del realismo, en la generación pasada, ha sido Henry Kissinger. Como secretario de Estado, Kissinger consideró que su tarea a largo plazo consistía en educar a la opinión pública americana, alejándola de su tradicional liberalismo wilsoniano y acercándola a una comprensión más «realista» de la política exterior. El realismo caracteriza el pensamiento de los muchos estudiantes y protegidos de Kissinger, que continuaron moldeando la política exterior americana mucho después de que su maestro hubiese abandonado su cargo oficial.

Todas las teorías realistas parten de la convicción de que la inseguridad es un rasgo universal y permanente del orden internacional, debido al perpetuo carácter anárquico del mismo.⁴ En ausencia de un soberano internacional, cada Estado está potencialmente amenazado por otro Estado, y no tiene otro remedio para su inseguridad que el de tomar las armas en defensa propia.⁵ Este sentimiento de amenaza es en cierto modo inevitable, pues cada Estado interpretará erróneamente las acciones «defensivas» de otros Estados considerándolas amenazadoras para él, y adoptará medidas defensivas que a su vez serán erróneamente interpretadas

3. La más sucinta formulación que da Reinhold Niebuhr de su opinión sobre las relaciones internacionales se encuentra quizá en *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Nueva York, Scribner's, 1932. El libro de texto de Morgenthau se titula *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Nueva York: Knopf, 1985, que tuvo seis ediciones, la última compilada por Kenneth Thompson, después de la muerte del autor.

4. Al principio, Waltz distingue entre causas a nivel de Estados y causas a nivel del sistema de Estados, en *Man, the State, and War*, Nueva York, Columbia University Press, 1959.

5. Los realistas muestran su afinidad con los internacionalistas liberales al poner de relieve que la falta de una soberanía común y de una ley internacional da origen a las guerras. De hecho, como veremos, la falta de una soberanía común no parece que sea el factor crítico en impedir las guerras.

como ofensivas. La amenaza se convierte así en una profecía que crea las condiciones para que se cumpla. La consecuencia de esta situación es que todos los Estados tratan de maximizar su poder en relación con los demás Estados. La competición y la guerra son los inevitables derivados del sistema internacional, no debido a la naturaleza misma de los Estados, sino al carácter anárquico del sistema en su conjunto.

Este esfuerzo por tener poder no se ve afectado por las características interiores de los Estados, por si son teocráticos, aristocráticos esclavistas, policíacos fascistas, dictaduras comunistas o democracias liberales. Morgenthau explicaba que «es la naturaleza misma de la política obligar al actor, en el escenario político, a emplear ideologías con el fin de disfrazar el objetivo inmediato de sus acciones», que siempre es el poder.⁶ Por ejemplo, Rusia se extendió bajo el gobierno zarista lo mismo que bajo el gobierno bolchevique; lo constante era la expansión y no la forma concreta de gobierno.⁷ Puede preverse que un futuro gobierno de Rusia, despojado por completo de marxismo-leninismo, seguirá siendo igualmente expansionista, porque este expansionismo es una expresión de la voluntad de poder del pueblo ruso.⁸ Japón puede ser, ahora, una democracia liberal y no una dictadura militar como en los años treinta, pero sigue siendo por encima de todo Japón, que ahora domina a Asia no con balas sino con yens.⁹

6. Para una variante de este razonamiento, véase la definición de la justicia que da Trasímaco: «la ventaja del más fuerte», en Platón, *La República*, libro I, 338c-347a.

7. En contraste con realistas de la inmediata posguerra, George Kennan no creía que la expansión fuera necesariamente inherente a Rusia; la veía más bien como el producto del nacionalismo de la Rusia soviética, combinado con un marxismo militarizado. Basaba su estrategia original de contención en la ruptura final del comunismo soviético, impresa sobre sí mismo desde dentro.

8. Por una versión de este argumento, véase Samuel Huntington, «No Exit: The Errors of Endism», en *The National Interest*, 17 (otoño de 1989), pp. 3-11.

9. Kenneth Waltz criticó los realistas como Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron y Stanley Hoffmann por permitir que se mezclara la impureza de la política nacional en sus teorías sobre conflictos; por ejemplo, al hacer distinciones entre Estados «revolucionarios» y de «status quo». Por el contrario, Waltz intentaba explicar la política internacional con la única base de la estructura del sistema, sin considerar en absoluto el carácter nacional de los países interesados. En una sorprenden-

Si el impulso de poder es esencialmente el mismo para todos los Estados, el factor real que determina la probabilidad de guerra no es la conducta agresiva de ciertos Estados, sino el hecho de que el poder esté equilibrado o no lo esté dentro del sistema de Estados. Si está equilibrado, no es probable que la agresión resulte provechosa; si no lo está, los Estados se sentirán tentados de aprovecharse de la debilidad de sus vecinos. En su forma más pura, el realismo sostiene que la *distribución* del poder es el factor determinante más importante de la guerra y la paz. El poder puede distribuirse de una forma «bipolar», cuando dos Estados del sistema predominan sobre todos los demás. Esto era así con Atenas y Esparta en tiempos de la guerra del Peloponeso, con Roma y Cartago un par de siglos más tarde, o con la Unión Soviética y Estados Unidos en la guerra fría. La alternativa es un sistema «multipolar», en el cual el poder se distribuye entre un número mayor de naciones, como ocurrió en Europa en los siglos XVIII y XIX. Ha habido mucha discusión entre los realistas acerca de si resulta mejor la bipolaridad o la multipolaridad para una estabilidad internacional a largo plazo. Muchos han concluido que los sistemas bipolares ofrecen más probabilidades de ser estables, aunque las razones para ello tienen probablemente más que ver con factores históricos contingentes, como la incapacidad de las naciones-Estado modernas de ser enteramente flexibles en sus sistemas de alianza.¹⁰ La distribución bipolar del poder, después de la se-

te vuelta al revés del uso lingüístico acostumbrado, llama «reduccionistas» las teorías que toman en cuenta la política nacional, en contraste con su propia teoría que reduce toda la complejidad de la política mundial al «sistema», del cual se conoce esencialmente un hecho: que es o bipolar o multipolar. Véase Waltz (1979), pp. 18-78.

10. Sobre esta cuestión, véase Waltz (1979), pp. 70-71, 161-193. En teoría, un sistema multipolar, como el clásico concierto de naciones europeo, tendría que tener alguna ventaja sobre uno bipolar, porque si uno desafía el sistema, aquél puede recomponerse a través de un rápido cambio de aliados; es más, ya que el poder está generalmente más distribuido, los cambios en el equilibrio que se producen en los márgenes provocan menos diferencias. Eso resulta mejor en un mundo dinámico, sin embargo, que puede ajustar los equilibrios de poder al añadir o sustraer provincias. No obstante, en un mundo donde el nacionalismo y la ideología limitan la libertad de un Estado y lo obligan a concertar alianzas, la multipolaridad se vuelve desventaja. No está del todo claro que la primera guerra mundial resultara tanto de la multipolaridad como tal, cuanto de una multipolaridad *deteriorada*, que iba parecien-

gunda guerra mundial, se considera, por tanto, una de las razones de que Europa gozara de paz, después de 1945, durante medio siglo, lapso sin precedente en la historia.

En su forma más extrema, el realismo trata las naciones-Estado como bolas de billar, cuyo contenido interno, oculto por un caparazón opaco, no tiene importancia para predecir su conducta. La ciencia de la política internacional no requiere conocer estas entrañas; basta con comprender las leyes mecánicas de la física que gobiernan su interacción para saber cómo, arrojando una bola contra un borde almohadillado, rebotará en un ángulo complementario, o cómo la energía de una bola se imparte de modo diferencial a las dos bolas contra las que choca simultáneamente. La política internacional, pues, no se refiere a la interacción de sociedades humanas complejas y en desarrollo histórico, ni las guerras son choques de valores. Según el enfoque de «la bola de billar», un ligero conocimiento de si un sistema es bipolar o multipolar basta para determinar la probabilidad de guerra o paz.

El realismo adopta la forma, a la vez, de una descripción de la política internacional y de una prescripción de cómo los Estados deben dirigir su política exterior. El valor prescriptivo del realismo procede obviamente de lo acertado de su descripción. Ninguna persona decente, se presume, puede querer actuar según los cínicos principios del realismo a menos que, como dice Maquiavelo, se vea forzada a hacerlo por la conducta de «las muchas que no son buenas». El realismo prescriptivo establece varias reglas para guiar la política, reglas que nos son familiares.

La primera es que la solución final al problema de la inseguridad internacional se halla en el mantenimiento de un equilibrio de fuerzas con los enemigos potenciales. Ya que la guerra es el árbitro final en las disputas entre Estados, éstos han de disponer de suficiente fuerza para defenderse. No pueden confiar solamente en los acuerdos internacionales o en las organizaciones internacionales, como Naciones Unidas, que no disponen de fuerza para imponer o sancionar.

dose progresivamente a una bipolaridad. Alemania y Austria-Hungría, por una combinación de motivos nacionalistas e ideológicos, se hallaron encerradas en una alianza más o menos permanente, obligando al resto de Europa a formar una alianza igualmente inflexible contra ellas. La amenaza que representaba el nacionalismo serbio contra la integridad de Austria empujó un sistema bipolar, en equilibrio inestable, hacia la guerra.

Reinhold Niebuhr, citando el fracaso de la Sociedad de las Naciones para castigar la invasión japonesa de Manchuria, argüía que «el prestigio de la comunidad internacional no es bastante grande... para conseguir un espíritu de comunidad suficientemente unificado, con el cual imponer la disciplina a las naciones recalcitrantes».¹¹ La verdadera moneda del reino, en política internacional, es el poder militar. Otras formas de poder, como los recursos naturales o la capacidad industrial, son importantes, pero lo son como medios de crear la capacidad militar para la autodefensa.

El segundo precepto del realismo es que hay que elegir a los amigos y enemigos teniendo en cuenta primordialmente su poder y no su ideología o el carácter de su régimen interno. Hay en la política mundial innumerables ejemplos de esto, como la alianza USA-URSS para derrotar a Hitler, o la alianza del gobierno americano de Bush con Siria contra Iraq. Después de la derrota de Napoleón, la coalición antifrancesa, dirigida por el ministro austríaco príncipe de Metternich, se negó a disolverse o a exigir a Francia concesiones punitivas, alegando que podría ser necesaria como contrapeso contra futuras amenazas a la paz europea procedentes de puntos nuevos e inesperados. Y, en efecto, más tarde no fue de Francia, sino de Rusia y Alemania de donde procedieron las tentativas de alterar el *status quo* europeo. Este desapasionado equilibrio de fuerzas, libre de consideraciones de ideología o de desquite, fue el tema del primer libro de Kissinger y queda como un ejemplo clásico del realismo en la práctica.¹²

Una tercera regla, relacionada con las anteriores, es que al evaluar las amenazas exteriores, los hombres de Estado deben mirar más de cerca la capacidad militar que las intenciones. El realismo presume que la intención está siempre, de alguna manera, presente; incluso si hoy un país parece amistoso y nada beligerante, su ánimo puede cambiar mañana. La capacidad militar —el número de tanques, aviones y cañones— no es tan voluble, sino que por sí misma constituye un indicador de intenciones.

El precepto final de la teoría realista es, más bien, una serie de preceptos relacionados con la necesidad de excluir

11. Niebuhr (1932), p. 110.

12. Henry Kissinger, *A World Restored: Castlereagh and the Problems of Peace, 1812-1822*, Boston, Houghton Mifflin, 1973, especialmente pp. 312-332.

la moral de la política exterior. Morgenthau atacaba la tendencia muy extendida entre las naciones de «identificar las aspiraciones morales de una nación determinada con las leyes morales que gobiernan el universo», y argumentaba que esto lleva al orgullo y a extenderse en exceso, «mientras que el concepto de intereses definidos en términos de poder... nos protege a la vez de los excesos morales y de la estupidez política». ¹³ Kissinger argumentaba, en un sentido similar, que hay dos clases de sistemas de Estados, los «legítimos» y los «revolucionarios». En los primeros, todos los Estados miembros aceptan unos de otros su legitimidad fundamental y no tratan de minarla ni de discutir su derecho a existir. Los sistemas de Estados revolucionarios, por otro lado, están constantemente rodeados de grandes conflictos, debido a la negativa de algunos de sus miembros a aceptar el *status quo*. ¹⁴ Un ejemplo obvio de Estado revolucionario era la Unión Soviética, que desde su fundación estaba dedicada a la lucha por la revolución mundial y la victoria global del socialismo. Pero las democracias liberales, como Estados Unidos, han actuado a veces como Estados revolucionarios cuando han tratado de fomentar su forma de gobierno en lugares improbables, desde Vietnam a Panamá. Los sistemas de Estados revolucionarios están inherentemente más inclinados al conflicto que los sistemas de Estados legítimos; pues sus miembros no se contentan con la coexistencia y consideran todo conflicto como una lucha maniquea sobre primeros principios. Y como la paz, en especial en la edad nuclear, es el objetivo más importante, los sistemas de Estados legítimos deben preferirse, con mucho, a los sistemas de Estados revolucionarios.

De esto se deriva una enérgica oposición a inyectar el moralismo en la política exterior: Según Niebuhr, «el moralista puede ser un guía tan peligroso como el realista político. Habitualmente no se da cuenta de los elementos de injusticia y de coacción que están presentes en cualquier paz social contemporánea... Una glorificación carente de sentido crítico de la colaboración y el mutualismo tienen por resultado, pues, la aceptación de injusticias tradicionales y la preferencia de los tipos más sutiles de coacción a los más abiertos y declarados.» ¹⁵

13. Morgenthau (1985), p. 13.

14. *Ibíd.*, pp. 1-3.

15. Niebuhr (1932), p. 233.

Esto conduce a una situación en cierto modo paradójica: los realistas, que buscan constantemente cómo mantener el equilibrio de fuerzas basado en el poder militar, son también los que más probablemente buscarán arreglos con el enemigo. Esto se deriva de modo natural de la posición realista, pues si la competición entre Estados es en este sentido permanente y universal, entonces los cambios en la ideología o en los equipos dirigentes de los Estados hostiles no alterarán fundamentalmente el dilema de la seguridad internacional. Las tentativas de hallar solución a los problemas de seguridad por medios revolucionarios —por ejemplo, atacando la legitimidad fundamental de los gobiernos rivales por la crítica de sus violaciones de los derechos humanos—, son, a la vez, erróneas y peligrosas.

No es, pues, por accidente que los primeros realistas, como Metternich, fuesen diplomáticos y no guerreros, y que el realista Kissinger, mientras desdénaba a las Naciones Unidas, fuese el arquitecto de la *détente* entre los Estados Unidos y la URSS de comienzos de los años setenta, es decir, una *détente* entre una democracia liberal y una Unión Soviética sin ninguna reforma. Como Kissinger trató de explicar entonces, el poder comunista soviético era un rasgo permanente de la realidad internacional, que no podía desaparecer porque se deseara ni podía reformarse fundamentalmente, y los americanos debían acostumbrarse a la idea de llegar a arreglos en vez de enfrentarse con él. Estados Unidos y la Unión Soviética tenían en común el interés de evitar una guerra nuclear, y Kissinger se opuso de modo rotundo a que se inyectaran cuestiones de derechos humanos, como la emigración de los judíos soviéticos, en los esfuerzos para fomentar este interés común.

El realismo tuvo un papel importante y benéfico en moldear el modo cómo los americanos miraron la política exterior después de la segunda guerra mundial. Evitó, así, que Estados Unidos buscaran su seguridad en una forma verdaderamente ingenua de internacionalismo liberal y confiaran primordialmente, para su seguridad, en las Naciones Unidas. El realismo era el marco adecuado para comprender la política internacional en ese período, porque el mundo funcionaba de acuerdo con premisas realistas. Y funcionaba así no porque los principios realistas reflejaran verdades eternas, sino porque el mundo estaba tajantemente dividido entre Estados de ideologías radicalmente distintas y mutuamente

hostiles. La política mundial, en la primera mitad de nuestro siglo, estuvo dominada primero por los agresivos nacionalismos europeos —y sobre todo por el de Alemania—, y luego por el choque de fascismo, comunismo y democracia liberal. El fascismo aceptaba explícitamente la afirmación de Morgenthau de que toda vida política es una continua lucha por el poder, mientras que el liberalismo y el comunismo compartían un universalismo en sus concepciones de justicia que extendió por todos los rincones del mundo el conflicto entre ellos. La implacable hostilidad de estas ideologías garantizaba que un marco de internacionalismo liberal, concebido para regular la interacción de un sistema de Estados *liberales*, quedara ignorado o se empleara deshonestamente para defender agresivos objetivos nacionales. Japón, Italia y Alemania burlaron las decisiones de la Sociedad de Naciones, en el período entre las dos guerras mundiales, del mismo modo que el veto de la Unión Soviética en el Consejo de Seguridad de la ONU bastó para emascarar esta organización a partir de 1946.¹⁶ En un mundo así, el derecho internacional era un engaño, y la fuerza militar constituía de hecho la única solución al problema de la seguridad. El realismo parecía, pues, un marco adecuado para comprender cómo funcionaba el mundo, y proporcionó el apoyo intelectual necesario para la fundación, después de la guerra, de la OTAN y de otras alianzas militares con Europa occidental y Japón.

El realismo es una visión apropiada de la política internacional para un siglo pesimista, y se desarrolló de modo natural partiendo de la biografía de muchas de las principales personalidades que lo aplicaron. Henry Kissinger, por ejemplo, pasó por la experiencia personal de ver la vida civilizada convertida en una brutal lucha por el poder cuando huyó, siendo un muchacho, de la Alemania nazi. Su tesina sobre Kant, escrita cuando estudiaba en Harvard, atacaba la concepción kantiana del progreso histórico y aceptaba una perspectiva que a veces se acercaba a una especie de nihilismo, o sea, que no había ni Dios ni una especie de mecanismo, como la historia universal de Hegel, que diera sentido al fluir de los acontecimientos. La historia era, más bien, una serie caótica e in-

16. La única excepción es, por supuesto, la reacción al ataque de Corea del Norte, que se produjo sólo porque la Unión Soviética boicoteaba en aquel momento a las Naciones Unidas.

cesante de luchas entre naciones, en la cual el liberalismo no ocupaba una posición especialmente privilegiada.¹⁷

Las aportaciones del realismo a la política exterior americana no han de cegarnos, pero, ante las graves debilidades de este marco para analizar las relaciones internacionales, tanto como descripción de la realidad cuanto como prescripción para la política práctica. Pues el realismo se ha convertido en algo así como un fetiche entre los «sofisticados» de la política exterior, que a menudo aceptan sin analizarlas las premisas del realismo, y no se dan cuenta de que ya no encajan en el mundo actual. La persistencia del marco teórico más allá del tiempo en que fue útil ha conducido a algunas extrañas propuestas acerca de cómo pensar y actuar en el mundo de después de la guerra fría. Por ejemplo, se ha sugerido que Occidente hubiera debido mantener vivo el Pacto de Varsovia, pues la división bipolar de Europa hizo posible que la paz reinara en ese continente desde 1945.¹⁸ Se arguyó, también, que el final de la división de Europa conduciría a un período de mayor inestabilidad y peligro que durante la guerra fría, cosa que podría remediarse mediante la proliferación regulada de armas nucleares en Alemania.¹⁹

Ambas propuestas hacen pensar en un doctor que después de tratar a un paciente de cáncer mediante un largo y doloroso proceso de quimioterapia, cuando éste finalmente lleva a la remisión del tumor, trata desesperadamente de persuadir al enfermo para que continúe con el tratamiento químico porque ha tenido éxito. Al querer tratar una enfermedad que ya no existe, los realistas se encuentran proponiendo curas costosas y peligrosas a pacientes curados. Para ver por qué el paciente ya está esencialmente sano, hemos de examinar de nuevo las presunciones de los realistas sobre las causas subyacentes de la enfermedad, es decir, de la guerra entre naciones.

17. Acerca de la tesis de Kissinger, véase Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

18. John Gaddis, «One Germany-In Both Alliances», *New York Times* (21 de marzo de 1990), p. A27.

19. John J. Mearsheimer, «Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War», *International Security*, 15:1 (verano de 1990), pp. 5-56.

El realismo es una teoría que sostiene que la inseguridad, la agresión y la guerra son posibilidades permanentes en el sistema internacional de Estados, y que esta condición es una condición humana, o sea, que no puede alterarse por la aparición de formas y tipos concretos de sociedades, porque tiene, en fin de cuentas, sus raíces en una inalterable naturaleza humana. En apoyo de esta afirmación, los realistas señalan la constancia de las guerras a lo largo de toda la historia humana, desde los primeros combates sangrientos de que habla la Biblia hasta las guerras mundiales del presente siglo.

Todo esto suena intuitivamente plausible, pero el realismo descansa en dos fundamentos endebles: su impermisible reduccionismo acerca de los motivos y la conducta de las sociedades humanas, y su incapacidad de ocuparse de la cuestión de la historia.

En su forma más pura, el realismo trata de apartar todas las consideraciones sobre política interior y de deducir la posibilidad de guerra sólo a partir de la estructura del sistema internacional de Estados. Según un realista, «el conflicto es común entre los Estados porque el sistema internacional crea poderosos incentivos a la agresión... Los Estados tratan de sobrevivir en la anarquía maximizando su fuerza en relación con los demás Estados...».¹ Pero esta forma pura de realismo reintroduce disimuladamente ciertas presunciones altamente reduccionistas sobre la naturaleza de las sociedades humanas que forman el sistema, atribuyéndolas erróneamente al «sistema» más bien que a las unidades que lo componen. Así, por ejemplo, no hay razón alguna para suponer que cualquier Estado en un orden internacional anár-

1. Mearsheimer (1990), p. 12.

quico ha de sentirse amenazado por otro Estado, a menos que se tengan motivos para pensar que las sociedades humanas son inherentemente agresivas. El orden internacional descrito por los realistas se parece mucho al estado de naturaleza de Hobbes, en que hay un estado de guerra de todos contra todos. Pero el estado de guerra de Hobbes no surge del simple deseo de conservación, sino del hecho de que este deseo coexiste con la vanidad o el deseo de reconocimiento. Si no hubiera algunos hombres que desearan imponer a otros sus puntos de vista, en especial los imbuidos por el fanatismo religioso, entonces el propio Hobbes argüiría que el estado primordial de guerra no aparecería nunca. La conservación sola no es suficiente para explicar la guerra de todos contra todos.

Precisamente lo que Rousseau postula es un estado de naturaleza pacífico. Niega que la vanidad o el *amour-propre* sea natural en el hombre, y sostiene que el hombre natural, temeroso y solitario, es esencialmente pacífico, porque sus pocas necesidades egoístas se satisfacen fácilmente. El miedo y la inseguridad no conducen a la busca perpetua del poder, sino al aislamiento y la quietud; el estado de naturaleza está habitado por individuos bovinos, que se contentan con vivir y dejar vivir y con experimentar la sensación de su propia existencia sin dependencia de otros seres humanos. La anarquía original, por tanto, produce la paz. O, para decirlo con un lenguaje distinto, un mundo de esclavos que buscan la conservación de su propia existencia natural estaría libre de conflicto, pues sólo los señores se sienten impulsados al combate sangriento. Es perfectamente posible imaginar sistemas anárquicos que fueran pacíficos, en los cuales las cuestiones de bipolaridad y multipolaridad no tuvieran importancia ninguna, si se postulara que las sociedades humanas se condujeran como el hombre en estado de naturaleza de Rousseau o como el esclavo de Hegel, o sea, si su único interés consistiera en la conservación. La percepción realista de que los Estados se ven unos a otros como amenazas y en consecuencia se arman, no se deriva del sistema sino de la presunción oculta de que las sociedades humanas tienden a parecerse, en su conducta internacional, al señor de Hegel que busca el reconocimiento, o al primer hombre de Hobbes, movido por la vanagloria, más que al tímido solitario de Rousseau.

El que en los sistemas históricos de Estados haya sido

tan difícil conseguir la paz refleja el hecho de que algunos Estados desean algo *más* que la conservación de sí mismos. Como gigantescos individuos «thymóticos», buscan el reconocimiento de su valía o dignidad por razones dinásticas, religiosas, nacionalistas o ideológicas, y en esta busca obligan a otros Estados a luchar o someterse. La causa última de la guerra, pues, es el *thymos* más que la conservación. Así como la historia humana empezó con el combate sangriento por el prestigio, el conflicto internacional empezó con una lucha por el reconocimiento entre Estados, lo cual es la fuente original del imperialismo. El realista, pues, no puede deducir nada de los simples datos de la distribución de la fuerza y el poder dentro del sistema de Estados. La información sobre esto sólo adquiere significado si se aceptan ciertas presunciones sobre la naturaleza de las sociedades que constituyen el sistema, o sea que por lo menos algunas de ellas buscan el reconocimiento más que la mera conservación.

La generación anterior de realistas, la de los Morgenthau, Kennan, Niebuhr y Kissinger, permitía que cierta consideración del carácter interior de los Estados entrara en sus análisis, y por esto podía dar mejor cuenta de las razones del conflicto internacional que la última generación de universitarios realistas «estructurales». Reconocían, por lo menos, que el conflicto debía ser motivado por un deseo *humano* de dominación, más bien que por la interacción mecánica de un sistema de bolas de billar. No obstante, los realistas de cualquier estirpe tienden a dar explicaciones muy reduccionistas de la conducta del Estado cuando hablan de política interior.

Es difícil saber, por ejemplo, cómo el realista Morgenthau puede demostrar empíricamente que la lucha por el poder es, según dice, «universal en el espacio y en el tiempo»,

2. El intento de Waltz de no tomar en consideración la política interior en su teoría sobre las relaciones internacionales arranca del deseo de procurar que esta teoría fuese precisa y científica —según sus propios términos, de hacer la distinción entre los niveles de «unidad» y de «estructura» del análisis—. Al final, el gran edificio intelectual que construye al esforzarse por encontrar leyes permanentes y universales de la conducta humana en política internacional acaba por no ser más que una serie de observaciones triviales en cuanto a la conducta del Estado, observaciones que se podrían resumir en que «los equilibrios de poder cuentan».

puesto que hay innumerables casos en que tanto las sociedades como los individuos han sido motivados por algo distinto al deseo de maximizar su poder relativo. Los coroneles griegos que cedieron el poder a los civiles, en 1974, o la junta argentina que dimitió en 1983 arriesgándose a posibles procesos por los crímenes cometidos desde los cargos oficiales, no pueden presentarse razonablemente como «maximizadores de poder». Gran Bretaña, en el último cuarto del siglo XIX, consagró gran parte de su energía nacional a la adquisición de nuevas colonias, especialmente en África, mientras que después de la segunda guerra mundial hizo un esfuerzo casi igual para desprenderse de su imperio. Turquía, antes de la primera guerra mundial, soñaba con un imperio panturco o panturano, que se extendiera desde el Adriático hasta el Asia central rusa, pero luego, bajo el gobierno de Kemal Atatürk, renunció a estos objetivos imperialistas y se retiró dentro de las fronteras de una compacta nación-Estado en Anatolia. ¿Son los casos de países que tratan de reducir sus dimensiones también ejemplos de la lucha por el poder, igual que los de países que tratan de aumentar sus dimensiones recurriendo a la conquista y la fuerza militar?

Morgenthau contestaría que estos casos ilustran la lucha por el poder, porque hay distintas formas de poder y diferentes maneras de acumularlo. Algunos Estados tratan de conservar el poder que tienen mediante una política de *status quo*; otros, tratan de aumentarlo con una política imperialista; otros todavía, tratan de exhibir su poder con una política de prestigio. Una Gran Bretaña descolonizadora o una Turquía kemalista son también maximizadoras de poder, porque están obligadas a reducirse; al disminuir su dimensión garantizan a largo plazo su poder.³ No es necesario que un Estado trate de maximizar su poder mediante los procedimientos tradicionales de la expansión militar y territorial; puede hacerlo con el crecimiento económico o colocándose a la cabeza de la lucha por la libertad y la democracia.

Pero si se considera más a fondo el asunto, parece evidente que una definición de «poder» tan amplia que abarca

3. Véase la respuesta de los atenienses después del llamamiento de los corintios a los lacedemonios en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 76, donde disputan la equivalencia de Atenas y de Esparta, a pesar de que ésta defiende el *status quo*; y su discusión en el diálogo de los melios, III, 105 (véase el epígrafe al capítulo 23).

los objetivos tanto de los Estados que quieren reducir sus dimensiones como los de los Estados que emplean la violencia y la agresión para aumentar su dominio territorial, es una definición que ha perdido su valor descriptivo o analítico. No nos ayuda a comprender por qué las naciones van a la guerra. Pues es claro que algunas manifestaciones de la «lucha por el poder» definida tan ampliamente no sólo no son amenazadoras para otros, sino que pueden considerarse positivamente beneficiosas. Por ejemplo, si interpretamos la busca de mercados de exportación por Corea del Sur y Japón como manifestaciones de la lucha por el poder, será un tipo de lucha por el poder que puede continuar indefinidamente por ambos países en beneficio propio y en beneficio de la región en su conjunto, que tendrá así acceso a productos cada vez más baratos.

Es evidente que todos los Estados han de buscar poder para alcanzar sus fines nacionales, incluso si éstos no van más allá de la simple supervivencia. La busca de poder, en este sentido, es universal, pero su significado resulta trivial. Otra cosa es decir que todos los Estados tratan de maximizar su poder, especialmente su poder militar. En este sentido, ¿sirve de algo ver cómo maximizadores de poder a Canadá, España, Holanda o México? Cada uno de estos países trata, ciertamente, de aumentar su riqueza, pero desea la riqueza para el consumo interno y no simplemente para poner de relieve la posición de poder del Estado en cuestión respecto a sus vecinos. De hecho, estos países ayudarían al crecimiento económico de sus vecinos porque su prosperidad está íntimamente ligada al mismo.⁴

Los Estados, pues, no persiguen simplemente el poder; persiguen una gran diversidad de fines dictados por los conceptos de *legitimidad*.⁵ Estos conceptos constituyen por sí mismos poderosas restricciones, y los Estados que desdeñan las consideraciones de legitimidad lo hacen a su riesgo.

4. Los problemas surgen, evidentemente, cuando los vecinos crecen rápidamente y de modo desproporcionado, situación que, con frecuencia, provoca el resentimiento. Confrontados a tal situación, sin embargo, los Estados capitalistas modernos no orientan sus esfuerzos en socavar el éxito de sus vecinos, sino en duplicarlo.

5. Para una exposición de las relaciones entre el poder y la legitimidad, y una crítica de la noción simplista de la «política de poder», véase Max Weber (1946), «Politics as a vocation», pp. 78-79; y «The Prestige and Power of the "Great Powers"», pp. 159-160.

Cuando Gran Bretaña abandonó la India y otras partes de su imperio, después de la segunda guerra mundial, lo hizo en gran medida debido a su estado de victorioso agotamiento. Pero también porque muchos británicos habían acabado creyendo que el colonialismo era inconsistente con la Carta del Atlántico y la Declaración Universal de Derechos Humanos, a base de los cuales Gran Bretaña había sostenido la guerra contra Alemania. Si maximizar su posición de poder hubiese sido su principal objetivo, Gran Bretaña habría podido aferrarse a sus colonias, como hizo Francia después de la guerra, o recobrarlas cuando la nación se recuperó económicamente. Lo que hacía esto inconcebible era que Gran Bretaña aceptó el veredicto del mundo moderno según el cual el colonialismo era una forma ilegítima de dominación.

La íntima relación entre poder y conceptos de legitimidad en ninguna parte se ilustra mejor que en la Europa del Este. Los años 1989 y 1990 vieron uno de los cambios de equilibrio más importantes que jamás haya ocurrido en tiempos de paz, cuando el Pacto de Varsovia se desintegró y en el centro de Europa emergió una Alemania unificada. No hubo cambio en el equilibrio material de fuerzas; no se destruyó ni un tanque ni siquiera se desplazó uno solo debido a un acuerdo sobre control de armas. El cambio ocurrió a causa de un cambio en las normas de legitimidad: a medida que el poder comunista se desacreditaba en un país europeo tras otro, y cuando los soviéticos mostraron que les faltaba la necesaria confianza en sí mismos para restablecer por la fuerza su imperio, la cohesión del Pacto de Varsovia se fundió mucho más de prisa de lo que lo hubiese hecho en el calor de una guerra real. No importa cuántos tanques y aviones posea una nación, si sus soldados y aviadores no están dispuestos a meterse en ellos y dirigirlos contra quienes consideran enemigos de su país, o si no están dispuestos a disparar contra civiles para proteger el régimen al que ostensiblemente sirven y contra el cual los civiles protestan. La legitimidad constituye, en frase de Václav Havel, «el poder de los sin poder». Los realistas que sólo miran la capacidad y no las intenciones se desorientan cuando las intenciones se modifican tan radicalmente.

El hecho de que los conceptos de legitimidad hayan cambiado tan espectacularmente con el tiempo sugiere una segunda debilidad importante del realismo: que *no toma en*

cuenta la historia.⁶ El realismo considera las relaciones internacionales, en fuerte contraste con los otros aspectos de la vida política y social, como aisladas en un vacío sin tiempo, inmunes a los procesos evolutivos que tienen lugar en torno suyo. Pero las aparentes continuidades en la política mundial, de Tucídides a la guerra fría, disimulan, de hecho, diferencias importantes en la manera cómo las sociedades buscan y controlan el poder y en cómo se relacionan con él.

El imperialismo —la dominación por la fuerza de una sociedad por otra— surge directamente del deseo del señor aristocrático de que se le reconozca como superior, de su *megalothymia*. El mismo impulso «thymótico» que le hizo subyugar al esclavo, lo lleva a buscar el reconocimiento de todos conduciendo a su sociedad a un combate sangriento con otras sociedades. Este proceso no tiene punto final lógico hasta que el señor o bien consigue el imperio mundial o bien muere. El deseo de reconocimiento de los señores, y no la estructura del sistema de Estados, es la causa original de la guerra. El imperialismo y la guerra están, pues, relacionados con determinada clase social, la clase de los señores, o sea la aristocracia, que derivaba su posición social de su voluntad en tiempos idos de arriesgar la vida. En las sociedades aristocráticas (es decir, la mayoría de las sociedades humanas hasta hace apenas un par de siglos), el ansia de los príncipes por un reconocimiento universal pero *desigual* se consideró generalmente como legítima. Las guerras de conquista territorial para extender constantemente el dominio se veían como una aspiración humana normal, incluso cuando su fuerza destructiva era objeto de la crítica de ciertos moralistas y escritores.

Cabe que la lucha «thymótica» del señor por el reconocimiento adopte otras formas, como la religiosa. El deseo de señorío religioso —es decir, el reconocimiento por otros pueblos de los propios dioses e ídolos— podía acompañar al deseo de señorío personal, como en las conquistas de Cortés y Pizarro, o podía desplazar por completo los motivos secu-

6. Robert W. Cox levanta una objeción similar contra la perspectiva —sin preocupación histórica— de la teoría de Kenneth Waltz, pero a partir de una perspectiva marxista, en «Social Forces, States, and World Orders», en Robert D. Keohane, comp., *Neorealism and Its Critics*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 213-216. Véase también George Modelski, «Is World Politics Evolutionary Learning?», *International Organization*, 44:1 (invierno de 1990), pp. 1-24.

lares, como en las diversas guerras de religión de los siglos XVI y XVII. No es una lucha indiferenciada por el poder, como pretenden los realistas, lo que forma el terreno común entre el expansionismo religioso y el dinástico, sino la lucha por el reconocimiento.

Pero estas manifestaciones del *thymos* fueron desplazadas en gran medida, a comienzos del período moderno, por las formas cada vez más racionales de reconocimiento cuya expresión final era el Estado liberal moderno. La revolución burguesa de la que Hobbes y Locke fueron los profetas trataba de elevar moralmente el miedo del esclavo a la muerte por encima de la virtud aristocrática del señor, y con ello sublimar en una ilimitada acumulación de propiedad las manifestaciones irracionales del *thymos*, como la ambición de los príncipes y el fanatismo religioso. Donde antes hubo conflicto civil por cuestiones dinásticas o religiosas, había ahora nuevas zonas de paz formadas por la nación-Estado liberal de la Europa moderna. El liberalismo político puso fin en Inglaterra a las guerras religiosas entre protestantes y católicos que casi habían destruido ese país durante el siglo XVII; con su advenimiento, se cortaron las uñas a la religión, al convertirse el Estado en tolerante.

La paz civil producida por el liberalismo debía tener lógicamente su contrapartida en las relaciones entre Estados. El imperialismo y la guerra eran históricamente producto de las sociedades aristocráticas. Si la democracia liberal abolía las distinciones de clase entre señores y esclavos, al hacer de los esclavos sus propios señores, debería también en la práctica abolir el imperialismo. Esta tesis se expuso, en una forma algo distinta, por el economista Joseph Schumpeter, que argumentaba que las sociedades democráticas capitalistas eran notoriamente no guerreras y antiimperialistas porque proporcionaban otras salidas a las energías que antes inclinaban a la guerra: «El sistema de competencia absorbe todas las energías de la mayoría de la gente en todos los niveles económicos. La constante aplicación, tensión y concentración de la energía son condiciones para sobrevivir en este sistema, primordialmente en las profesiones, específicamente económicas, pero también en otras actividades organizadas según su modelo. Hay mucha menos energía sobrante para dedicarla a la guerra y la conquista que en cualquier sociedad precapitalista. El exceso de energía que haya se dirige en gran parte a la industria, y explica sus brillantes figuras —el tipo de capitán de industria—, y el resto se aplica al

arte, la ciencia y la lucha social... Por tanto, un mundo puramente capitalista no puede ofrecer un terreno fértil para los impulsos imperialistas... La gente estará con toda probabilidad en una disposición esencialmente no guerrera.»⁷

Schumpeter definía el imperialismo como «la disposición sin objeto de un Estado a la ilimitada expansión por la fuerza».⁸ Este esfuerzo ilimitado de conquista no era una característica universal de todas las sociedades humanas, y no podía tener por causa una busca abstracta de seguridad por parte de las sociedades esclavas. Al contrario, surgió en lugares y momentos concretos, como en Egipto después de la expulsión de los hicsos (la dinastía semítica que reinó en Egipto de los siglos XVIII al XVI a. C.) o después de la conversión de los árabes al islam, debido a la formación de un orden aristocrático cuya base moral se orientaba a la guerra.⁹

La genealogía de las sociedades liberales modernas en la conciencia del esclavo más que en la del señor, y la influencia en ella de la última gran ideología de los esclavos, el cristianismo, se manifiesta hoy en la extensión de la compasión y en la decreciente tolerancia hacia la violencia, la muerte y el sufrimiento. Esto sale a la luz, por ejemplo, en la gradual desaparición de la pena de muerte en los países desarrollados, o en la cada vez más baja tolerancia en ellos de las bajas en las guerras.¹⁰ Durante la guerra civil americana se fusilaba rutinariamente a los soldados desertores; durante la segunda guerra mundial, sólo un soldado americano fue ejecutado por este delito, y su viuda, más tarde, llevó al gobierno americano ante los tribunales en nombre del ejecutado. La marina real británica solía enrolar a la fuerza a los marineros de las clases bajas en lo que equivalía a una vida de servidumbre involuntaria; ahora ha de atraerlos con pagas que compitan con las de los empleados del sector civil y proporcionarles a bordo las comodidades del hogar. Los princi-

7. Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, Nueva York, Meridian Books, 1955, p. 69.

8. *Ibid.*, p. 5.

9. Schumpeter no utilizó el concepto de *thymos*; en su lugar da una interpretación más bien funcional o económica de los constantes esfuerzos de conquista, a los que presenta como un vestigio de los tiempos en que era una habilidad necesaria para sobrevivir.

10. Esto se verificó incluso en la Unión Soviética, donde las víctimas causadas por la guerra de Afganistán se revelaron mucho más visibles políticamente, aún bajo el régimen de Brejnev, de lo que los observadores tendían a creer desde fuera.

pes de los siglos XVII y XVIII no se lo pensaban dos veces antes de mandar a la muerte a decenas de miles de campesinos soldados al servicio de su gloria personal; hoy, los dirigentes de los países democráticos no llevan a la guerra a sus países a no ser que estén en juego causas nacionales graves, y han de reflexionar mucho antes de adoptar decisiones tan importantes, pues saben que los ciudadanos no les permitirían actuar temerariamente; cuando lo hacen, como en el caso de Norteamérica en Vietnam, se les castiga severamente.¹¹ Tocqueville, señalando el riesgo de la compasión, cuando escribía *La democracia en América* en los años treinta del siglo pasado, citaba una carta escrita en 1675 por madame de Sévigné a su hija, en la cual describía serenamente cómo contempló que torturaban en la rueda a un ratero que había robado papel, y luego cómo lo descuártizaban después de muerto (es decir, cómo cortaban en cuatro pedazos su cadáver) «con los miembros dirigidos hacia los cuatro ángulos de la ciudad».¹² Tocqueville, asombrado de que la dama escribiera sobre esto con la misma ligereza con que hablaba del tiempo, atribuye al aumento de la igualdad la suavización de las costumbres ocurrida desde entonces. La democracia derriba los muros que antes separaban a las clases sociales, muros que impedían que personas educadas y con sensibilidad, como madame de Sévigné, reconocieran siquiera en el ratero a un ser humano. Hoy, nuestra compasión abarca no sólo a las clases más bajas de seres humanos, sino incluso a los animales de especies más altas.¹³

11. El elevado nivel de violencia en las ciudades norteamericanas contemporáneas, o la representación de la violencia cada día más habitual en la cultura popular, no contradicen ninguna de estas tendencias. Para la sociedad de clase media corriente, en Norteamérica, Europa o Asia, la experiencia personal de la violencia o de la muerte es mucho menos frecuente ahora que hace dos o tres siglos, aunque no sea más que por los progresos de la sanidad, que ha rebajado la tasa de mortalidad infantil y alargado la esperanza de vida. La descripción gráfica de la violencia en películas refleja probablemente cuán inusitada es ésta en la vida de la gente que acude a verlas.

12. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 174-175.

13. John Mueller trata algunos de esos puntos en su libro *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, Nueva York, Basic Books, 1989. Mueller señala la desaparición de la esclavitud y de los duelos como ejemplo de viejas prácticas sociales abolidas en el mundo moderno, y sugiere que podría pasar lo mismo con una guerra de gran proporción entre países desarrollados. Mueller tiene razón cuando señala esos cambios, pero, como observa Carl Kaysen (1990), los presen-

Con la extensión de la igualdad social hubo también importantes cambios en la economía de la guerra. Antes de la revolución industrial, la riqueza nacional debía extraerse de los pequeños excedentes producidos penosamente por las masas de campesinos que vivían a nivel de subsistencia o apenas por encima de él, en las que eran casi universalmente sociedades agrícolas. Un príncipe ambicioso podía aumentar su riqueza sólo apoderándose de la tierra y los campesinos ajenos, o conquistando algunos recursos valiosos, como el oro y la plata del Nuevo Mundo. Después de la revolución industrial, sin embargo, la importancia de la tierra, la población y los recursos naturales como fuentes de riqueza, declinó muchísimo en comparación con la tecnología, la educación y la organización racional del trabajo. El enorme aumento de productividad que estos últimos factores permitieron era mucho más importante y seguro que cualquier ganancia económica obtenida por medio de la conquista territorial. Países como Japón, Singapur y Hong-Kong, con escasa tierra, población limitada y sin recursos naturales, se encontraron en una envidiable posición económica y sin la necesidad de recurrir al imperialismo para aumentar su riqueza. Como demuestra la tentativa de Iraq de apoderarse de Kuwait, el control sobre ciertos recursos naturales —el petróleo, en este caso— confiere, desde luego, grandes beneficios económicos potenciales. Las consecuencias de esta invasión, sin embargo, no es probable que hagan atractivo en el futuro este método de hacerse con recursos. Dado que el acceso a esos recursos puede obtenerse pacíficamente mediante un sistema global de libre comercio, la guerra tiene mucho menos sentido, económicamente, del que tenía hace doscientos o trescientos años.¹⁴

ta como fenómenos aislados que ocurren fuera del contexto general de la evolución social humana en el curso de unos cuantos siglos. La abolición de la esclavitud y de los duelos arranca de la abolición de la relación del señorío y de la servidumbre que trajo la Revolución francesa, y de la conversión del deseo de reconocimiento del señor en reconocimiento racional del Estado universal y homogéneo. El duelo en el mundo moderno es un artificio de la mentalidad del señor, que demuestra su disposición a arriesgar la vida en un combate sangriento. La decadencia secular de la esclavitud, del duelo y de la guerra tiene un mismo origen, o sea, el advenimiento del reconocimiento racional.

14. Carl Kaysen señala muchos de estos puntos generales en su ensayo analítico sobre John Mueller, «Is War Obsolete?», *International Security* 14, no. 4 (primavera de 1990), pp. 42-64.

Al mismo tiempo, el coste económico de la guerra, tan lamentado por Kant, ha crecido exponencialmente con los adelantos de la tecnología. Ya en tiempos de la primera guerra mundial, la tecnología convencional había hecho tan costosa la guerra que la participación en ella podía minar a sociedades enteras, incluso si estaban en el bando vencedor. Las armas nucleares, ni que decir tiene, han aumentado infinitamente el costo social potencial. El papel de las armas nucleares en la conservación de la paz durante la guerra fría ha sido ampliamente reconocido.¹⁵ Es muy difícil separar los efectos de las armas nucleares de factores como la bipolaridad, al explicar la ausencia de guerra en Europa a partir de 1945. Retrospectivamente, sin embargo, parece razonable suponer que una u otra de las crisis de la guerra fría —Berlín, Cuba u Oriente Medio— hubiera podido escalar hasta una guerra real si las dos superpotencias no hubiesen tenido conciencia de los inmensos costos potenciales del conflicto.¹⁶

El carácter fundamentalmente no guerrero de las sociedades liberales se hace evidente en las extraordinariamente pacíficas relaciones que mantienen unas con otras. Existe ya un importante cuerpo de literatura que señala el hecho de que ha habido muy pocos ejemplos de guerra entre democracias liberales, si es que ha habido alguno.¹⁷ El politólogo Michael Doyle, por ejemplo, sostiene que en los dos siglos que llevan existiendo las democracias liberales modernas, no ha habido ni un solo ejemplo de esto.¹⁸ Las democracias li-

15. Véase, por ejemplo, John Gaddis, «The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System», *International Security*, 10:4 (primavera de 1986), pp. 99-142.

16. Por supuesto, las armas nucleares fueron responsables de la más grave confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la guerra fría —la crisis de los misiles cubanos—, pero incluso en este caso, la perspectiva de una guerra nuclear impidió que la situación degenerara en un conflicto armado de verdad.

17. Véase, por ejemplo, Dean V. Babst, «A Force for Peace», *Industrial Research*, 14 (abril de 1972), pp. 55-58; Ze'ev Maoz y Nasrin Abdolali, «Regime Types and International Conflict, 1816-1976», *Journal of Conflict Resolution*, 33 (marzo de 1989), pp. 3-35; y R. J. Rummel, «Libertarianism and International Violence», *Journal of Conflict Resolution*, 27 (marzo de 1983), pp. 27-71.

18. Esta conclusión depende, hasta cierto punto, de la definición que da Doyle de una democracia liberal. La guerra estalló entre Estados Unidos y Gran Bretaña, en 1812, en un momento en que la constitución británica había adquirido ciertos aspectos liberales. Doyle evita el problema al fechar la transformación de Gran Bretaña en una democracia

berales pueden, desde luego, luchar con Estados que no son democracias liberales, como los Estados Unidos lucharon en las dos guerras mundiales, Corea, Vietnam y más recientemente en el Golfo Pérsico. El entusiasmo con que se libran estas guerras puede incluso superar el de las monarquías tradicionales o los despotismos. Pero, entre sí, las democracias liberales manifiestan poca desconfianza, o interés en dominar unas a otras. Comparten principios de igualdad y derechos universales, y por tanto carecen de base para disputarse la legitimidad. En esos Estados, la *megalothymia* ha encontrado otras salidas además de la guerra, o bien se ha atrofiado hasta el punto de que queda poco de ella para provocar una versión moderna del combate sangriento. Cabe deducir, pues, no tanto que la democracia liberal limita los instintos humanos naturales de agresión y violencia, como que ha transformado fundamentalmente los instintos mismos y eliminado los motivos para el imperialismo.

La influencia favorable a la paz de las ideas liberales en la política exterior puede verse en los cambios ocurridos en la Unión Soviética y la Europa del Este desde mediados de los años ochenta. De acuerdo con la teoría realista, la democratización de la URSS no debería alterar su posición estratégica; muchos observadores formados en el realismo predijeron que Gorbachov nunca permitiría el derribo del muro de Berlín o la pérdida del *glacis* soviético en la Europa del Este. Sin embargo, precisamente esos asombrosos cambios ocurrieron en la política exterior soviética entre 1985 y 1989, no como resultado de cambios materiales en la posición internacional soviética, sino de lo que Gorbachov llamó una «nueva manera de pensar». El «interés nacional» soviético no era algo dado, sino que se reinterpretó en términos radicalmente minimizadores por Gorbachov y su ministro de Asuntos Exteriores Eduárd Schevardnazde.¹⁹ La «nueva ma-

liberal a partir de la adopción de la Ley de Reforma de 1831. Esta fecha es algo arbitraria, ya que el derecho de voto quedó limitado hasta bien entrado el siglo XX, y, por supuesto, en 1831, los británicos no extendieron sus derechos liberales a las colonias. Eso no impide que las conclusiones de Doyle sean a la vez correctas y sorprendentes. Doyle (1983d), pp. 205-235; y Doyle (1983b), pp. 323-353. Véase también su «Liberalism and World Politics», *American Political Science Review*, 80:4 (diciembre de 1986), pp. 1151-1169.

19. Para dilucidar las fluctuantes definiciones soviéticas del «interés nacional», véase Stephen Sestanovich, «Inventing the Soviet Interest», en *The National Interest*, 20 (verano de 1990), pp. 3-16.

nera de pensar» comenzó con una reevaluación de la amenaza exterior a la Unión Soviética. La democratización en la URSS condujo a desdeñar las consignas anteriores de la política exterior soviética, como la del «cerco capitalista» y la de la OTAN, «organización agresiva y de desquite». Al contrario, el periódico teórico del Partido Comunista, *Kommunist*, explicó a principios de 1988 que «no hay fuerzas políticamente influyentes en Europa occidental o Estados Unidos» que preparen «una agresión militar contra el socialismo» y que la «democracia burguesa sirve de barrera clara al desencadenamiento de una guerra de ese tipo». ²⁰ Las percepciones de una amenaza exterior, pues, no están determinadas «objetivamente» por la posición de un Estado dado en el sistema de Estados, sino que se hallan fuertemente influidas por la ideología. Los cambios en la percepción de las amenazas abrieron el camino hacia reducciones masivas unilaterales de las fuerzas convencionales soviéticas. El derrumbe del comunismo en la Europa del Este, luego, llevó al anuncio de similares reducciones unilaterales en Checoslovaquia, Hungría, Polonia y otros Estados en vías de democratización. Todo esto pudo suceder porque las nuevas fuerzas democráticas de la Unión Soviética y de la Europa del Este comprendieron mejor que los realistas occidentales que las democracias constituyen una amenaza mínima unas para otras. ²¹

Algunos realistas han tratado de dar de lado la notable demostración empírica de la falta de guerras entre democracias liberales arguyendo que éstas no están situadas unas al lado de otras (y que, por tanto, no pueden luchar unas con otras), o que se han visto obligadas a colaborar debido a una fuerte conciencia de una amenaza para todas por parte de

20. V. Khurkin, S. Karaganov y A. Kortunov, «The Challenge of Security: Old and New», *Kommunist* (primero de enero de 1988), p. 45.

21. Waltz sugiere que son los cambios en el ambiente internacional los que provocaron las reformas internas en la Unión Soviética, y que se debe considerar la *perestroika* como confirmación de una teoría realista. Como se dijo anteriormente, es sin duda cierto que las presiones externas jugaron un importante papel en la promoción de la reforma en la Unión Soviética, y la teoría realista podría justificarse si diera un paso atrás a fin de dar dos pasos adelante más tarde. Pero esta observación omite completamente los cambios fundamentales en los objetivos nacionales y en las bases del poder que se produjeron, desde 1985, en la Unión Soviética. Véanse los comentarios de Waltz en el *United States Institute for Peace Journal*, 3:2 (junio de 1990), pp. 6-7.

las democracias no liberales. Es decir, que el estado de relaciones pacíficas desde 1945 entre tradicionales antagonistas como Gran Bretaña, Francia y Alemania, no se explica por su compromiso común con la democracia liberal, sino por su miedo común a la Unión Soviética, miedo que las empujó a las alianzas de la OTAN y a formar la Comunidad Europea.²²

Este tipo de conclusiones sólo es posible si se insiste en mirar a los países como a bolas de billar y se aparta la mirada de lo que ocurre dentro de ellos. Hay, de hecho, países cuyas relaciones pacíficas pueden explicarse primariamente como resultado de una amenaza común y que volverán a ser hostiles en cuanto desaparezca esta amenaza. Siria e Iraq, por ejemplo, se han puesto de un mismo bando durante períodos de conflicto con Israel, pero han luchado entre sí, con uñas y dientes, durante el resto del tiempo. Incluso en épocas de «paz», la mutua hostilidad de esos aliados salta a la vista de cualquiera. Pero no había tal hostilidad entre las democracias unidas contra la Unión Soviética durante la guerra fría. ¿Quien en la Francia o la Alemania contemporáneas está esperando la oportunidad de cruzar el Rin para apoderarse de territorio o para vengar viejas humillaciones? Con una frase de John Mueller, la guerra entre democracias contemporáneas, como Holanda o Dinamarca, no es ni siquiera «sustancialmente pensable».²³ Estados Unidos y Canadá han mantenido una frontera indefensa a todo lo ancho

22. Mearsheimer (1990), p. 47. En una notable proeza de reducción, Mearsheimer, contemplando la historia de los dos últimos siglos, comprime a tres únicos casos la paz entre las democracias liberales: Gran Bretaña y Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, y las democracias occidentales después de 1945. Empezando por el ejemplo de Estados Unidos y Canadá, hay, huelga decirlo, muchos más casos que éstos. Véase también Huntington (1989), pp. 6-7.

23. En Alemania existe una minoría que preconiza el retorno de territorios que fueron anteriormente alemanes y pertenecen ahora a Polonia, Checoslovaquia y la Unión Soviética. Este grupo se compone sobre todo de personas que fueron expulsadas de estas regiones después de la segunda guerra mundial, o de sus descendientes. Los Parlamentos de lo que eran las Alemaniás del Oeste y del Este, y el de la Alemania reunificada, han renunciado a reclamarlos. La reaparición o no de un grado bastante importante, políticamente hablando, de deseo de desquite, en una Alemania democrática, contra una Polonia democrática, constituirá una importante prueba en cuanto a la validez de la tesis según la cual las democracias liberales no luchan entre sí. Véase también Mueller (1990), p. 240.

del continente durante casi un siglo, a pesar del vacío de poder que representaba Canadá. Para ser consecuente, un realista debería propugnar la ocupación de Canadá por Estados Unidos, aprovechando la oportunidad del final de la guerra fría... a condición, desde luego, de que este realista fuera estadounidense. Pensar que el orden europeo surgido a causa de la guerra fría volverá a la conducta competitiva de las grandes potencias del siglo XIX es no darse cuenta del carácter enteramente burgués de la vida en la Europa actual. El anárquico sistema de Estados de la Europa liberal no fomenta la desconfianza y la inseguridad porque la mayoría de los Estados europeos se comprenden muy bien. Saben que sus vecinos son demasiado acomodaticios y consumistas para exponerse a la muerte, llenos como están de empresarios y ejecutivos pero carentes de príncipes o demagogos cuyas ambiciones bastan para encender guerras.

Y, con todo, la guerra convulsionó esta misma Europa en una época que pueden recordar personas todavía vivas. El imperialismo y la guerra no desaparecieron con el advenimiento de la sociedad burguesa; las guerras más destructoras de la historia han ocurrido, de hecho, *después* de la revolución burguesa. ¿Cómo explicar esto? La explicación de Schumpeter era que el imperialismo es una especie de atavismo, un residuo de una etapa anterior de la evolución social humana: «Es un elemento que brota en las condiciones de vida no del presente, sino del pasado, o, para ponerlo en términos de la interpretación económica de la historia, de las relaciones de producción del pasado y no de las presentes.»²⁴ Mientras Europa pasaba por una serie de revoluciones burguesas, sus clases dirigentes continuaron saliendo, hasta el final de la primera guerra mundial, de las filas de la aristocracia en la cual los conceptos de grandeza nacional y de gloria no habían sido desplazados por el comercio. El sentimiento guerrero de las sociedades aristocráticas podía pasar a sus descendientes democráticos, para reaparecer en la superficie en tiempos de crisis o de entusiasmo.

A esta explicación de Schumpeter, que ve la persistencia del imperialismo y la guerra como un residuo atávico de las sociedades aristocráticas, debemos agregar otra sacada directamente de la historia del *thymos*. Entre las antiguas for-

24. Schumpeter (1955), p. 65.

mas de reconocimiento, representadas por la ambición religiosa o dinástica; y la solución plenamente moderna que le da el Estado universal y homogéneo, el *thymos* puede adoptar la forma del nacionalismo. El nacionalismo ha tenido, de toda evidencia, mucho que ver con las guerras del siglo actual, y su resurgimiento en la Europa del Este y la Unión Soviética es lo que amenaza la paz de la Europa poscomunista. De esta cuestión vamos a tratar ahora.

25. LOS INTERESES NACIONALES

El nacionalismo es un fenómeno específicamente moderno, porque sustituye la relación de señorío y servidumbre por el reconocimiento mutuo e igual. Pero no es plenamente racional, porque ofrece el reconocimiento sólo a los miembros de un grupo étnico o nacional dado. Es una forma más democrática e igualitaria de legitimidad que, pongamos por caso, la monarquía hereditaria, en la cual pueblos enteros se veían como parte de un patrimonio heredado. No es, pues, sorprendente que los movimientos nacionalistas hayan estado estrechamente asociados con los democráticos, a partir de la Revolución francesa. Pero la dignidad que los nacionalistas quieren que se les reconozca no es la dignidad humana universal, sino la dignidad de su grupo. La exigencia de este tipo de reconocimiento lleva potencialmente a conflictos con otros grupos que buscan el reconocimiento de su propia dignidad. El nacionalismo es, por tanto, muy capaz de sustituir la ambición religiosa y dinástica como terreno para el imperialismo, y esto es exactamente lo que sucedió en el caso de Alemania.

La persistencia del imperialismo y la guerra después de las grandes revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX se debe, por tanto, no sólo a la supervivencia de un *ethos* guerrero atávico, sino también al hecho de que la *megalothymia* se sublimó de modo incompleto en la actividad económica. El sistema de Estados ha consistido, durante el último par de siglos, en una mezcla de sociedades liberales y no liberales. En éstas, han tenido frecuentemente juego libre las formas irracionales del *thymos*, como el nacionalismo. Todos los Estados se han visto afectados, en mayor o menor grado, por el nacionalismo. Las nacionalidades de Europa estaban estrechamente entrelazadas unas con otras, especialmente en la Europa del Este y del Sudeste, y su desenmarañamien-

to en naciones-Estado fue una gran fuente de conflicto, conflicto que en muchas zonas continúa. Las sociedades liberales iban a la guerra para defenderse de los ataques de los Estados no liberales, y atacaban y gobernaban a sociedades no europeas. Muchas sociedades ostensiblemente liberales se mancillaron por un nacionalismo intolerante, y no lograron universalizar sus concepciones de los derechos, al basar de hecho la ciudadanía en el origen racial o étnico. La «liberal» Inglaterra y la «liberal» Francia, en los últimos decenios del siglo pasado, adquirieron extensos imperios coloniales en África y Asia, gobernándolos por la fuerza y no por el consenso popular, porque ponían la dignidad de los indios, argelinos, vietnamitas y otros por debajo de la suya. Con palabras del historiador William Langer, el imperialismo «fue también una proyección del nacionalismo más allá de las fronteras de Europa, una proyección a escala mundial de la larga historia de luchas por el poder y por el equilibrio de fuerzas que se habían librado en el Continente durante siglos».¹

El auge de la nación-Estado después de la Revolución francesa tuvo consecuencias importantes, que cambiaron de modo fundamental la naturaleza de las relaciones internacionales.² Las guerras dinásticas, en las cuales un príncipe mandaba al combate a huestes de campesinos de distintas nacionalidades para la conquista de una ciudad o una provincia, resultó ya imposible. España ya no podía «poseer» los Países Bajos, o Austria el Piamonte, simplemente porque generaciones antes tuvo lugar una boda o una conquista. Bajo el peso del nacionalismo, los imperios multinacionales de los Habsburgos y el Otomano empezaron a hundirse. El poder militar moderno, como la política moderna, se hizo más democrático, puesto que se basaba en la leva en masa de poblaciones enteras. Y con la participación en la guerra de las poblaciones en masa, los objetivos de guerra tenían que satisfacer a la nación en su conjunto, y no sólo las ambiciones de gobernantes individuales. Las alianzas y las fronteras se volvieron mucho más rígidas, porque ya no era po-

1. William L. Langer, «A Critique of Imperialism», en *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion*, segunda edición, comp. por Harrison M. Wright, Lexington, Mass., D. C. Heath, 1976, p. 98.

2. Sobre este punto, véase Kaysen (1990), p. 52.

sible cambiar naciones y pueblos como pedazos de queso. Esto era así no sólo en las democracias formales, sino también en naciones-Estado como la Alemania de Bismarck, que debía responder a los dictados de la identidad nacional incluso en ausencia de la soberanía popular.³ Además, una vez las poblaciones en masa se encontraron motivadas para la guerra por el nacionalismo, podían elevarse a alturas de ira «thymótica» raramente vistas en los conflictos dinásticos, impidiendo a los dirigentes que negociaran moderada o flexiblemente con el enemigo. El principal ejemplo de esto fue el Tratado de paz de Versalles, después de la primera guerra mundial. En contraste con el Congreso de Viena, el acuerdo de Versalles no pudo restablecer en Europa un equilibrio de fuerzas que funcionara, debido a la necesidad de satisfacer, por un lado, el principio de la soberanía nacional, al trazar las nuevas fronteras en los antiguos territorios de los imperios alemán y austro-húngaro, y por el otro a la exigencia de la opinión pública francesa de castigo para Alemania.

Aunque admitiendo la enorme fuerza del nacionalismo en los dos últimos siglos, conviene poner este fenómeno en perspectiva. Es común que los periodistas, los políticos y hasta los académicos traten el nacionalismo como si reflejara un profundo y fundamental anhelo de la naturaleza humana, y como si las «naciones» en las cuales el nacionalismo se basa fueran entidades sociales eternas, tan viejas como el Estado o la familia. La sabiduría popular considera que, una vez despertado, el nacionalismo representa una fuerza elemental de la historia, a la que no pueden detener otras formas de adhesión, como la religión o la ideología, y que finalmente vencerá a los débiles comunismo o liberalismo.⁴ Recientemente, diríase que este punto de vista ha recibido apoyo empírico con el resurgimiento de los sentimientos nacionalistas en la Europa del Este y en la Unión Soviética.

3. Fue esta rigidez, y no un defecto inherente a la multipolaridad, lo que explica la ruptura del concierto de naciones europeas en el siglo XIX, y por último, el comienzo de la primera guerra mundial. Si, en el siglo XIX, los Estados hubiesen seguido estando organizados por los principios de legitimidad dinástica, hubiera sido mucho más fácil para el concierto de Europa ajustarse al creciente poder de Alemania, a través de una serie de cambios de alianzas. La propia Alemania nunca se hubiera unido, por supuesto, sin este principio nacional.

4. Ernest Gallner resalta muchos de estos puntos en *Nations and Nationalism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1983.

tica, tanto que algunos observadores predicen que la era de la posguerra fría será la del renacimiento del nacionalismo como en el siglo XIX.⁵ El comunismo soviético sostenía que la cuestión nacional era sólo una derivación de la más fundamental lucha de clases, y afirmaba haberla resuelto definitivamente al pasar a una sociedad sin clases. Con los nacionalistas echando de sus cargos a los comunistas en una república soviética tras otra y en todos los Estados comunistas de la Europa del Este, la evidente superficialidad de esta presunción ha minado para muchos la credibilidad de las presunciones de todas las ideologías universalistas de haber superado el nacionalismo.

Sin negar la fuerza del nacionalismo en gran parte del mundo de la posguerra fría, verlo como permanente y omnipotente es, a la vez, provinciano y erróneo. En primer lugar, esta perspectiva no toma en cuenta cuán reciente y contingente es el fenómeno nacionalista. El nacionalismo, en palabras de Ernest Gellner, «no tiene ninguna profunda raíz en el alma humana».⁶ El hombre ha tenido sentimientos patrióticos respecto a grupos humanos amplios siempre que esos grupos han existido, pero no fue sino hasta la revolución industrial que se definió a estos grupos como entidades lingüística y culturalmente homogéneas. En las sociedades preindustriales predominaban las diferencias de clase entre las gentes que compartían una misma nacionalidad, diferencias que se alzaban como barreras insuperables a la comunicación mutua. Un noble ruso tenía mucho más en común con un noble francés que con un campesino residente en su propia hacienda; no sólo su condición social era similar a la del francés, sino que incluso hablaba la misma lengua, y a menudo no podía siquiera comunicarse con sus propios labriegos.⁷ Las entidades políticas no tomaban en cuenta la nacionalidad; el emperador habsburgués Carlos V reinaba simultáneamente en Alemania, España y los Países Bajos, y los otomanos turcos gobernaban a turcos, árabes, bereberes y cristianos europeos.

Pero fue la lógica económica de la ciencia natural mo-

5. Véase, por ejemplo, John Gray, «The End of History —or of Liberalism?», *The National Review* (27 de octubre de 1989), pp. 33-35.

6. Gellner (1983), p. 34.

7. La francofilia de la aristocracia rusa puede ser un caso extremo, pero en prácticamente todos los países había marcadas diferencias dialectales en el lenguaje que hablaban la aristocracia y el campesinado.

derna, expuesta en la parte segunda del presente libro, lo que forzó a todas las sociedades en que ejercía influencia a volverse radicalmente más igualitarias, homogéneas e ilustradas. Los gobernantes y los gobernados tenían que hablar la misma lengua porque ambos estaban entrelazados en una economía nacional; los campesinos que abandonaban el campo tenían que alfabetizarse en esa lengua y recibir suficiente educación para poder trabajar en las fábricas modernas y, más adelante, en las oficinas. Otras divisiones sociales de clase, parentesco, tribu y secta se agostaron bajo la presión de las necesidades de una continua movilidad laboral, dejando a la gente con sólo una lengua y una cultura lingüística comunes como principal forma de relación social. El nacionalismo fue, pues, en gran medida, producto de la industrialización y de las ideologías democráticas e igualitarias que la acompañaron.*

Las naciones que se crearon como resultado del nacionalismo moderno se basaban en general en preexistentes divisiones lingüísticas «naturales». Pero eran también efecto de la acción deliberada de los nacionalistas que disponían de cierto grado de libertad para definir qué constituía una lengua y quién una nación.⁸ Por ejemplo, las naciones del Asia central soviética que «vuelven a despertar» no existían como entidades lingüísticas con conciencia de sí mismas antes de la revolución bolchevique; los nacionalistas uzbekos y kazacos se meten en las bibliotecas para «redescubrir» lenguas y culturas históricas que para muchos de ellos son adquisiciones enteramente nuevas. Ernest Gellner señala que hay más de ocho mil lenguas «naturales» en el planeta, de las cuales unas setecientas son principales, pero menos de doscientas son nacionales. Muchas de las más viejas naciones-Estado, que abarcan a dos o más de esos grupos, como España con

8. Hay que tener cuidado en no aplicar mecánicamente esta clase de explicación económica del nacionalismo. Si, en términos generales, se puede considerar el nacionalismo como un resultado de la industrialización, las ideologías nacionalistas, por su parte, pueden adquirir vida propia, independiente del nivel de desarrollo económico de un país. ¿De qué otra manera podrían explicarse los movimientos nacionalistas en países esencialmente preindustriales, como Camboya o Laos, después de la segunda guerra mundial?

9. Así, por ejemplo, hacia el final de su carrera, Atatürk dedicó buena parte del tiempo a «investigaciones» históricas y lingüísticas que, de hecho, inventaron una base para el tipo de moderna conciencia nacional turca que él deseaba.

su minoría vasca, se hallan ahora bajo presión para reconocer la entidad separada de esos nuevos grupos. Esto indica que las naciones no son fuentes permanentes ni «naturales» de adhesión de la gente a través de las edades. La asimilación o la redefinición nacional son posibles y, de hecho, son comunes.¹⁰

Es evidente que los nacionalismos tienen una historia. En ciertas etapas del desarrollo histórico, como en las sociedades agrarias, no existen en la conciencia de la gente. Se vuelven más intensos en la transición a la sociedad industrial o poco después de ella, y se exacerban cuando un pueblo, tras pasar por las primeras fases de la modernización económica, ve que se le niegan su identidad nacional y su libertad política. Por esto no es sorprendente que los dos países europeos occidentales que inventaron el ultranacionalismo fascista, Italia y Alemania, fueran también los últimos en industrializarse y en unificarse políticamente, o que los más poderosos nacionalismos, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, fueran los de las antiguas colonias europeas en el Tercer Mundo. Dados esos precedentes, tampoco sorprende que los nacionalismos más intensos de hoy se encuentren en la Unión Soviética o en la Europa del Este, a donde llegó relativamente tarde la industrialización y donde el comunismo ahogó por largo tiempo las identidades nacionales.

Pero para los grupos nacionales cuya identidad está más segura y es de larga duración, parece que declina la nación como identificación «thymótica». El desvanecimiento del período inicial, de intenso nacionalismo, está más avanzado en la región, Europa, más perjudicada por las pasiones nacionalistas. En este continente, las dos guerras mundiales fueron un poderoso estimulante para redefinir el nacionalismo de modo más tolerante. Habiendo experimentado la horrenda irracionalidad latente en la forma nacionalista de reconocimiento, las poblaciones de Europa han ido aceptando gradualmente, como una alternativa, el reconocimiento universal e igual. La consecuencia ha sido un esfuerzo deliberado por parte de los supervivientes de esas dos guerras para dismantelar las fronteras nacionalistas y para desviar las pasiones populares desde la autoafirmación nacionalista a la

10. Gellner (1983), pp. 44-45.

actividad económica. El resultado, claro, ha sido la Comunidad Europea, un proyecto que ha ido ganando ímpetu en años recientes bajo la presión de la competencia económica con América del Norte y Asia. La CE no ha abolido, evidentemente, las diferencias nacionales, y tiene dificultades en construir los atributos de la supranacionalidad, como esperaban sus fundadores. Pero el tipo de nacionalismo desplegado en el seno de la CE respecto a cuestiones como la política agrícola y la unión monetaria es ya una versión muy domesticada y está lejísimos de la dureza que arrastró a dos guerras mundiales.

Quiénes afirman que el nacionalismo es una fuerza demasiado elemental y poderosa para que pueda vencerla una combinación de liberalismo y de interés económico propio, deberían considerar el destino de la religión organizada, es decir, del vehículo de reconocimiento que precedió inmediatamente al nacionalismo. Hubo un tiempo en que la religión tenía un papel omnipresente en la política europea, con católicos y protestantes organizados en facciones políticas y despilfarrando la riqueza de Europa en guerras sectarias. Según vimos, el liberalismo inglés surgió como reacción directa al fanatismo religioso de la guerra civil inglesa. En contra de quienes entonces creían que la religión era un rasgo necesario y permanente del paisaje político, *el liberalismo venció a la religión en Europa*. Tras una confrontación de siglos con el liberalismo, la religión hubo de aprender a mostrarse tolerante. En el siglo XVI hubiese parecido extraño a la mayoría de los europeos no emplear el poder político para imponer la aceptación de las propias creencias sectarias. Hoy, la idea de que la práctica de una religión que no es la de uno pueda perjudicar la fe propia parece extravagante hasta a los más piadosos feligreses. La religión ha sido, así, relegada a la esfera de la vida privada, exiliada, al parecer más o menos permanentemente, de la vida política europea.¹¹

En la medida en que es posible cortar las uñas al nacionalismo y modernizarlo, como a la religión (excepto en ciertas cuestiones limitadas, como la del aborto), y en que los

11. Me doy perfecta cuenta de la existencia de poderosos partidos demócrata-cristianos en toda Europa, pero el hecho de que sean demócratas antes que cristianos, y la naturaleza secular de su interpretación del cristianismo, da simplemente la medida del triunfo del liberalismo sobre la religión. La religión intolerante, antidemocrática, desapareció de la política europea con la muerte de Franco.

nacionalismos individuales acepten una posición separada pero igual a la de los demás, se debilita la base nacionalista para el imperialismo y la guerra.¹² Muchos creen que el movimiento actual hacia la integración europea es una aberración momentánea provocada por la guerra fría, pero que la tendencia general de la historia moderna de Europa es hacia el nacionalismo. Aunque puede resultar que las dos guerras mundiales tuvieron un papel similar al de las guerras de religión y que afecten la conciencia no sólo de la generación inmediatamente posterior, sino la de todas las siguientes.

Si el nacionalismo ha de desvanecerse como fuerza política, hay que hacer que se muestre tolerante, como se hizo antes con la religión. Los grupos nacionales pueden conservar sus propias lenguas y su sentido de identidad, pero esta identidad ha de expresarse primariamente en el terreno de la cultura y no en el de la política. Los franceses pueden continuar saboreando sus vinos y los alemanes sus salchichas, pero esto ha de hacerse sólo en la esfera de la vida privada. Esta evolución ha ido teniendo lugar durante las dos últimas generaciones en las democracias liberales más avanzadas de Europa. Aunque el nacionalismo de las sociedades europeas contemporáneas es todavía bastante pronunciado, tiene un carácter muy distinto del que existía en el siglo pasado, cuando el concepto de «pueblo» y de identidad nacional era relativamente nuevo. Desde la caída de Hitler, ningún nacionalismo europeo occidental ha visto como la clave de su identidad la dominación de otras nacionalidades. Al contrario, los nacionalismos más modernos han seguido el camino de Kemal Atatürk: considerar como su misión la consolidación y purificación de la identidad nacional en un territorio propio tradicional. Podría decirse, así, que todos los nacionalismos maduros están pasando por un proceso de «turquización». Esos nacionalismos no parecen capaces de crear nuevos imperios, sólo pueden romper los imperios existentes. Los nacionalistas más radicales de hoy, como los del Partido Republicano en Schoenhuber en Alemania o los del Frente Nacional de Le Pen en Francia, se preocupan no de reinar sobre extranjeros, sino de expulsarlos y, como el proverbial burgués codicioso, de disfrutar de la buena vida solos y sin que nadie los moleste. Más sorprendente y reve-

12. Gellner (1983), p. 113, ve con buenos ojos esta futura dirección del nacionalismo.

lador es el hecho de que el nacionalismo ruso, considerado habitualmente como el más retrógrado de Europa, está pasando rápidamente por el proceso de «turquización», descartando el viejo expansionismo en favor de una nueva concepción de la «pequeña Rusia».¹³ La Europa moderna ha ido despojándose de la soberanía y gozando de la identidad nacional en la suave luz de la vida privada. Como la religión, el nacionalismo no corre peligro de desvanecerse, pero parece haber perdido gran parte de su capacidad de estimular a los europeos a arriesgar sus cómodas vidas en grandes gestos imperialistas.¹⁴

Esto no significa, desde luego, que Europa se vea libre en el futuro de conflictos nacionalistas. Ello será especialmente cierto de los nacionalismos recientemente liberados en la Europa del Este y la Unión Soviética, tras permanecer como dormidos e insatisfechos bajo el comunismo. En realidad, con el fin de la guerra fría podemos esperar una mayor dosis de conflictos nacionalistas en Europa. El nacionalismo, en este caso, es un concomitante necesario de la democratización, a medida que los grupos nacionales y étnicos, a los que se les negó la voz durante tanto tiempo, se expresan en favor de su soberanía y su existencia independiente. En Yugoslavia, por ejemplo, las cosas estaban dispuestas para la guerra civil desde las elecciones libres que se celebraron en Eslovenia, Croacia y Serbia en 1990, que en las dos primeras de estas repúblicas llevaron al poder a gobiernos no comunistas partidarios de la independencia. Además, cabe prever que la ruptura de Estados multiétnicos será violenta y

13. En el movimiento nacionalista ruso hay, es cierto, un ala chovinista e imperial, que está abundantemente representada en el alto mando de la ex Unión Soviética. Como era de suponer, los principales nacionalismos imperialistas de viejo estilo arraigan en las partes menos desarrolladas de Eurasia. El nacionalismo chovinista serbio de Slobodan Milosevic nos ofrece un ejemplo de ello.

14. Para Mearsheimer, el nacionalismo es prácticamente el único aspecto de la política interior que tiene influencia en las perspectivas de paz o de guerra. Identifica el «hipernacionalismo» como una fuente de conflicto, que a su vez es producto del ambiente exterior o, alternativamente, de una enseñanza inadecuada de la historia en las escuelas. Mearsheimer no parece reconocer que el nacionalismo e «hipernacionalismo» no surgen al azar, sino de un contexto específico, sea histórico, social o económico, y que, como todos los fenómenos históricos de este tipo, está sometido a unas leyes de evolución interna. Mearsheimer (1990), pp. 20-21, 25, 55-56.

sangrienta, dada la mezcla geográfica de los grupos étnicos. En la Unión Soviética, por ejemplo, unos sesenta millones de personas (la mitad de las cuales son rusas) viven fuera de sus repúblicas natales, y un octavo de la población de Croacia es serbia. En la URSS se han iniciado ya grandes traslados de población, que se acelerarán a medida que las distintas repúblicas afirmen su independencia. Muchos de los nacionalismos que surgen ahora, particularmente en regiones de relativamente bajo nivel de desarrollo socioeconómico, serán probablemente bastante primitivos, es decir, intolerantes, chovinistas y agresivos hacia el exterior.¹⁵

Además, a las naciones-Estado de larga existencia probablemente las atacarán desde abajo las reclamaciones de grupos lingüísticos menores que pedirán un reconocimiento separado. Los eslovacos quieren un reconocimiento de su identidad separada de la de los checos. La paz y prosperidad del liberal Canadá no basta para muchos francocanadienses del Quebec, que quieren una protección adicional de su diferencia cultural. El potencial de nuevas naciones-Estado, en que los kurdos, los estonianos, los osetas, los tibetanos, los eslovenos y otros grupos similares logren su identidad nacional, es infinito.

Pero hay que poner en perspectiva estas nuevas manifestaciones de nacionalismo. Primero, las más intensas tendrán lugar predominantemente en las partes menos modernizadas de Europa, en especial en los Balcanes o cerca de ellos, y en el Sur del antiguo imperio ruso. Probablemente estallarán sin afectar la evolución a largo plazo de los nacionalismos más antiguos de Europa en la dirección, ya sugerida, de mayor tolerancia. Si bien los pueblos de la Transcaucasia soviética han sido culpables de actos de insoportable brutalidad, hay pocos indicios, hoy, de que los nacionalismos de la parte septentrional de la Europa del Este —Checoslovaquia, Hungría, Polonia y los Estados bálticos—, se desarrollen hacia una agresividad incompatible con el liberalismo. Esto no

15. Cuando, en Georgia, la Mesa Redonda pro independencia de Zviad Gamsakhurdia salió victoriosa de las elecciones en 1991, una de las primeras cosas que hizo fue provocar a la minoría ossetiana, negando que ésta tuviera derecho a ser reconocida como una minoría nacional aparte. El contraste con la actitud y las acciones de Eltsin, como presidente ruso, no podía ser más acusado. En 1990, Eltsin visitó las repúblicas rusas con nacionalidades diferentes y aseguró a éstas que la asociación con Rusia sería absolutamente voluntaria.

quiere decir que Estados ya existentes, como Checoslovaquia, no vayan a romperse, o que Polonia y Lituania no tengan disputas fronterizas. Pero ello no ha de conducir necesariamente a la tempestad de violencia política característica de otras zonas, y se verá, además, contrarrestado por las presiones de la integración económica.

En segundo lugar, el impacto de los nuevos conflictos nacionalistas en la paz y seguridad de Europa y del mundo será mucho menor que lo fue en 1914, cuando un nacionalista serbio desencadenó la primera guerra mundial al asesinar al heredero del trono austro-húngaro. Mientras Yugoslavia se hunde y los recién liberados húngaros y rumanos se atormentan inacabablemente unos a otros en torno a la posición de la minoría húngara en Transilvania, no quedan en Europa grandes potencias interesadas en explotar estos conflictos para mejorar su posición estratégica. Al contrario, los Estados europeos más avanzados tratarán de no verse metidos en esas controversias y sólo intervendrán si ocurren enormes violaciones de los derechos humanos o amenazas a sus connacionales. Yugoslavia, en cuyo territorio empezó la Gran Guerra, ha caído en la guerra civil y se desintegra como entidad nacional. Pero el resto de Europa ha logrado un considerable consenso en el planteamiento de una solución al problema y en la necesidad de aislar a Yugoslavia de las cuestiones más amplias de la seguridad europea.¹⁶

En tercer lugar, es importante reconocer la naturaleza transitoria de las nuevas luchas nacionalistas que tienen lugar ahora en la Europa del Este y en la Unión Soviética. Son los dolores de parto de un nuevo orden general (aunque no universal), más democrático, en esa región, mientras se hunde el viejo imperio comunista. Hay motivos para esperar que muchas de las nuevas naciones-Estado que surgirán de este proceso serán democracias liberales, y que su nacionalismo, exacerbado de momento por la lucha por la independencia, madurará y acabará pasando por el mismo proceso de «turquización» por el que pasó la Europa occidental.

16. Es interesante que muchos nuevos grupos nacionales aspiren a la soberanía, a pesar de que su importancia numérica y su posición geográfica les hacen inviables militarmente como entidades independientes, al menos según premisas realistas. Eso sugiere que el sistema de Estado no se percibe ya tan amenazador como lo fuera, y que lo que centraba el tradicional debate en favor de grandes Estados —es decir, la defensa nacional—, no se destaca tanto.

El principio de legitimidad basado en la identidad nacional se apoderó del Tercer Mundo después de la segunda guerra mundial. Llegó allí más tarde que a Europa, porque la industrialización y la independencia llegaron también más tarde, pero cuando llegó tuvo un impacto similar. Aunque relativamente pocos de los países del Tercer Mundo han sido democracias formales, a partir de 1945, casi todos abandonaron los títulos dinásticos o religiosos a la legitimidad en favor del principio de la autodeterminación nacional. Lo reciente de esos nacionalismos explica que fueran mucho más autoafirmativos que los más antiguos, mejor establecidos y más confiados en sí mismos de Europa. El nacionalismo panárabe, por ejemplo, se basaba en el mismo anhelo de unificación nacional que los nacionalismos de Italia y Alemania en el siglo pasado, pero nunca se satisfizo pues no logró la creación de un único Estado árabe políticamente integrado.

Pero el auge del nacionalismo del Tercer Mundo ha limitado también, en cierto modo, el conflicto internacional. La amplia aceptación del principio de la autodeterminación nacional —no necesariamente la autodeterminación formal mediante elecciones libres, sino el derecho de los grupos nacionales a vivir independientemente en su territorio tradicional—, ha hecho que sea muy difícil mantener una intervención militar o una conquista territorial. La fuerza del nacionalismo del Tercer Mundo ha triunfado casi universalmente, independientemente de los niveles de desarrollo y de tecnología. Los franceses fueron expulsados de Argelia y Vietnam; Estados Unidos de Vietnam, los soviéticos de Afganistán, los libios del Chad, los vietnamitas de Camboya, y así sucesivamente.¹⁷ Los cambios más importantes de fronteras ocurridos desde 1945 han sido casi todos por división de países siguiendo líneas nacionales y no por adición de territorio debida a medidas imperialistas —por ejemplo, la separación de Pakistán y Bangladesh en 1971—. Muchos de los factores que hacen que no sea en absoluto provechosa para los países desarrollados la conquista territorial, son válidos también para los países del Tercer Mundo, que no pueden ignorar tampoco el coste rápidamente creciente de la guerra, incluyendo el de gobernar una población hostil, y la

17. Hay, huelga decirlo, importantes excepciones a esta regla: la ocupación del Tíbet por los chinos, la de Cisjordania y Gaza por los israelíes, y la absorción de Goa por la India.

posibilidad de un desarrollo económico interior como una fuente de riqueza más asequible."

El nacionalismo continúa siendo más intenso en el Tercer Mundo, la Europa del Este y la Unión Soviética y persistirá allí por más tiempo que en Europa occidental o América del Norte. La viveza de esos nuevos nacionalismos parece haber persuadido a muchos, en las democracias liberales desarrolladas, de que el nacionalismo es el signo de nuestra época; no se dan cuenta de su lento declinar en sus propios países. Es curioso que la gente crea que un fenómeno de tan reciente procedencia histórica como el nacionalismo vaya a ser, desde ahora, un rasgo permanente del paisaje social humano. Las fuerzas económicas alentaron el nacionalismo al sustituir las barreras de clase por las nacionales, y crearon, con ello, entidades centralizadas y lingüísticamente homogéneas. Estas mismas fuerzas económicas alientan ahora el derrumbe de las barreras nacionales mediante la creación de un mercado mundial único e integrado. El hecho de que la neutralización política del nacionalismo pueda no ocurrir en la presente generación o en la próxima no significa que no vaya a tener finalmente lugar.

18. Se ha señalado con frecuencia que, pese a la irracionalidad de las fronteras nacionales en África, que atraviesan líneas tribales y étnicas, ninguna se ha cambiado con éxito desde la independencia. Véase Yehoshafat Harkabi, «Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Profesor Kaiser», en *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, segunda parte, Adelphi Paper, 237, Londres, International Institute for Strategic Studies, 1989, pp. 21-25.

La política del poder continúa prevaleciendo entre los Estados que no son democracias liberales. La llegada relativamente tardía de la industrialización y del nacionalismo al Tercer Mundo conducirá a una tajante distinción entre la conducta de gran parte de ese Tercer Mundo y la de las democracias industriales. Para el futuro previsible, el mundo estará dividido entre una parte poshistórica y una parte todavía aferrada a la historia.¹ En el mundo poshistórico, el eje principal de interacción entre los Estados será económico y en él perderán cada vez más importancia las viejas reglas de la política de poder. Podemos imaginar una Europa democrática y multipolar, dominada por el poder económico alemán, en la cual los vecinos de Alemania, no obstante, tengan un sentimiento relativamente leve de amenaza militar y no adopten ninguna medida para aumentar su nivel de preparación militar. Habrá considerable competencia económica pero apenas ninguna militar. El mundo poshistórico estará todavía dividido en naciones-Estado, pero sus nacionalismos separados habrán hecho la paz con el liberalismo y se expresarán cada vez más en la esfera de la vida privada. La racionalidad económica, entretanto, erosionará muchos rasgos tradicionales de la soberanía al irse unificando los mercados y la producción.

Por otro lado, el mundo histórico estará todavía fisurado por una diversidad de conflictos religiosos, nacionales e ideológicos, dependiendo del grado de desarrollo de cada

1. Esta distinción corresponde, en gran parte, a la vieja distinción entre Norte y Sur, o entre los mundos desarrollado y subdesarrollado. La correspondencia no es completa, porque hay Estados subdesarrollados, como Costa Rica o la India, que son democracias liberales en funcionamiento, mientras que ciertos Estados desarrollados, como la Alemania nazi, eran tiranías.

país, un mundo en el cual seguirán aplicándose las viejas reglas de la política de poder. Países como Iraq y Libia continuarán invadiendo a sus vecinos y librando sangrientos combates. En el mundo histórico, la nación-Estado seguirá siendo la sede principal de la identificación política.

La línea fronteriza entre los mundos poshistórico e histórico está cambiando rápidamente y, por tanto, es difícil trazarla. La Unión Soviética pasa por una transición entre uno y otro y su ruptura dará lugar a una serie de Estados sucesores, entre los cuales unos tendrán éxito en la transición hacia la democracia liberal y otros no lo tendrán. La China de después de la plaza de Tiananmen está lejos de haber establecido la democracia, pero desde el comienzo de sus reformas económicas, su política exterior se ha vuelto, por decirlo así, crecientemente burguesa. Los actuales dirigentes chinos parecen comprender que no pueden volver el reloj atrás en materia de reforma económica, y que su país deberá permanecer abierto a la economía internacional. Esto ha desalentado cualquier regreso a una política exterior maoísta, a pesar de las tentativas de revivir algunos aspectos del maoísmo en el interior del país. Los países mayores de América latina —México, Brasil, Argentina— han pasado del mundo histórico al mundo poshistórico durante la generación anterior y aunque en cualquiera de ellos es posible un retroceso, se hallan ahora estrechamente ligados por la interdependencia económica a las otras democracias industriales.

En muchos aspectos, los mundos histórico y poshistórico mantendrán existencias paralelas pero separadas, con relativamente poca interacción entre ellos. Habrá, sin embargo, varios ejes en torno a los cuales esos mundos colisionarán. El primero es el petróleo, que fue la causa primera de la crisis en torno a la invasión iraquí de Kuwait. La producción de petróleo sigue concentrada en el mundo histórico y es crucial para el bienestar del mundo poshistórico. A despecho de que cuando estalló la crisis del petróleo de los años setenta se hablaba mucho de la interdependencia global creciente en muchos productos, el petróleo sigue siendo el único cuya producción está suficientemente concentrada para que su mercado pueda ser manipulado o alterado por motivos políticos y cuya alteración puede tener consecuencias económicas devastadoras para el mundo posindustrial.

El segundo eje de interacción es menos visible, ahora,

que el petróleo, pero a largo plazo puede ser acaso más perturbador: la inmigración. Hay actualmente una constante corriente de gente desde países pobres e inestables a países ricos y seguros, y esta corriente ha afectado virtualmente a todos los Estados del mundo desarrollado. Esta corriente, que ha ido creciendo constantemente en los años recientes, podría acelerarse de súbito debido a perturbaciones políticas en el mundo histórico. Acontecimientos como la ruptura de la Unión Soviética o el estallido de grave violencia étnica en la Europa del Este, o la absorción de Hong-Kong por una China comunista no reformada, serían motivo de transferencias en masa de población desde el mundo histórico al poshistórico. Y esta corriente de población garantizará que el mundo poshistórico siga interesándose por el mundo histórico, ya con el fin de contener la corriente, ya porque los inmigrantes hayan entrado en el sistema político y empujen a sus huéspedes recientemente adoptados a una mayor participación.

Ha resultado muy difícil para los países poshistóricos impedir la inmigración, y ello por —cuando menos—, dos razones. Primero, han tenido dificultad en formular un principio justo, que no parezca racista o nacionalista, para excluir a los extranjeros, decisión que violaría los principios universales con los cuales están comprometidos como democracias liberales. Todas las democracias desarrolladas han fijado límites a la inmigración, en un momento u otro, pero esto se ha hecho habitualmente, por decirlo así, con mala conciencia.

La segunda razón de que crezca la inmigración es económica, puesto que casi todos los países desarrollados han experimentado escasez de mano de obra no calificada o semicalificada, de la cual hay un inagotable excedente en el Tercer Mundo. No todos los empleos de bajos salarios pueden exportarse. La competencia económica en un mercado global único alentará una mayor integración de los mercados regionales de trabajo, del mismo modo que el capitalismo, en sus comienzos, fomentó el crecimiento de las naciones-Estado unificadas con un alto grado de movilidad interna de la mano de obra.

El tercer eje de interacción entre los dos mundos se relacionará con ciertos aspectos del «orden mundial». O sea, por encima y aparte de la amenaza concreta que ciertos países históricos signifiquen para sus vecinos, muchos Estados

poshistóricos formularán un interés abstracto por impedir la extensión de ciertas tecnologías al mundo histórico, por la presunción de que este mundo estará más inclinado al conflicto y la violencia. Actualmente estas tecnologías incluyen las armas nucleares, los misiles balísticos, las armas químicas y biológicas y otras del mismo tipo. Pero, en el futuro, las cuestiones referentes al orden mundial pueden abarcar ciertos intereses del medio ambiente amenazado por una proliferación tecnológica no reglamentada. Si el mundo poshistórico se conduce de modo tan diferente a como lo haga el mundo histórico, como se postula aquí, entonces las democracias poshistóricas tendrán un interés común a la vez en protegerse de amenazas exteriores y en fomentar la causa de la democracia en donde ahora no existe.

Como doctrina *prescriptiva*, la concepción realista en las relaciones internacionales continúa siendo relevante a despecho de los avances de la democracia en los años setenta y ochenta. La mitad histórica del mundo persiste en funcionar de acuerdo con principios realistas, y la mitad poshistórica ha de emplear métodos realistas cuando trata con la parte que está todavía en la historia. La relación entre democracias y no democracias seguirá caracterizándose por la desconfianza y el miedo mutuos, y a pesar de un creciente grado de interdependencia, la fuerza continuará siendo la *ultima ratio* en sus relaciones mutuas.

Pero como modelo *descriptivo* de cómo funciona el mundo, el realismo deja mucho que desear. La inseguridad y la conducta maximizadora del poder que los realistas atribuyen a todos los Estados y todos los tiempos de la historia humana se desvanecen cuando se examina la situación desde cerca. El proceso histórico humano ha engendrado una serie de conceptos de legitimidad —dinásticos, religiosos, nacionalistas e ideológicos—, que conducen a otros tantos motivos para el imperialismo y la guerra. Cada una de estas formas de legitimidad anteriores al liberalismo moderno se basaba en alguna forma de señorío y servidumbre, de manera que el imperialismo estaba dictado, en cierto sentido, por el sistema social. Del mismo modo que a lo largo de la historia han cambiado los conceptos de legitimidad, también han cambiado las relaciones internacionales. Aunque la guerra y el imperialismo hayan podido parecer constantes en la historia, las guerras se han librado por objetivos muy distintos en cada época. No hay un interés nacional «objetivo» que

proporcione un lazo común a la conducta de los Estados en diferentes épocas y lugares, sino una pluralidad de intereses nacionales definidos por los principios de legitimidad en juego y por los individuos que los interpretan.

Parece natural, pues, que la democracia liberal, que trata de abolir la distinción entre señor y esclavo, haciendo a los esclavos señores de sí mismos, deba tener objetivos de política exterior completamente diferentes. Lo que producirá la paz en el mundo poshistórico no será el hecho de que los Estados principales compartan un mismo principio de legitimidad. Esta situación ha existido en otras ocasiones del pasado, por ejemplo cuando todas las naciones de Europa eran monarquías o imperios. La paz surgirá, en cambio, de la naturaleza específica de la legitimidad democrática y de su capacidad de satisfacer la aspiración humana de reconocimiento.

La diferencia entre Estados democráticos y Estados no democráticos, y la posibilidad de un proceso histórico más amplio que conduzca a la extensión por el mundo de la democracia liberal, sugiere que el moralismo tradicional de la política exterior americana, con su preocupación por los derechos humanos y los «valores democráticos», no está completamente desplazada.² Henry Kissinger argüa, en los años setenta, que los desafíos revolucionarios a los Estados comunistas, como la Unión Soviética y China, eran moralmente satisfactorios pero prácticamente imprudentes, pues bloqueaban el camino hacia acuerdos «realistas» en cuestiones como el control de armamentos y el arreglo de las disputas regionales. El ex presidente Reagan fue duramente criticado por su llamamiento de 1987 a Moscú de que derribara el muro de Berlín, y lo fue especialmente en Alemania, que se había acomodado desde hacía tiempo a la «realidad» del poder soviético. Pero en un mundo que evolucionaba hacia la democracia, resultó que esos desafíos revolucionarios a la legitimidad soviética eran, a la vez, moralmente satisfactorios y políticamente prudentes, puesto que estaban de acuerdo con las aspiraciones que pronto iban a expresarse de muchas de las personas que vivían entonces bajo el comunismo.

Nadie, desde luego, abogará por una política de desafíos

2. Para una descripción de una política exterior no realista, véase Stanley Kober, «Idealpolitik», en *Foreign Policy*, 79 (verano de 1990), pp. 5-24.

militares a los Estados no democráticos que disponen de poderosas armas, especialmente las nucleares. Revoluciones como las ocurridas en la Europa del Este en 1989 son acontecimientos raros, incluso sin precedentes, y una democracia no puede fundamentar su política exterior en la presunción del derrumbe inminente de cada dictadura a la que se enfrenta. Pero al hacer cálculos de poder, las democracias han de recordar que la legitimidad es también una forma de poder y que los Estados fuertes frecuentemente ocultan graves debilidades internas. Esto significa que las democracias que escogen sus amigos y enemigos por consideraciones ideológicas —es decir, por si son o no son democracias— tendrán a *largo plazo* aliados más seguros y duraderos. Y al tratar con enemigos, no han de olvidar las permanentes diferencias morales entre sociedades, o dejar de lado, en favor de los poderosos, las cuestiones referentes a derechos humanos.³

La conducta pacífica de las democracias sugiere, además, que Estados Unidos y otras democracias tienen un interés a largo plazo en proteger la esfera de la democracia en el mundo y en extenderla cuando sea posible y prudente. Es decir, si las democracias no luchan unas con otras, entonces el mundo poshistórico en firme expansión será más pacífico y próspero. El hecho de que el comunismo se haya derrumbado en la Europa del Este y la Unión Soviética y que la amenaza militar inmediata del Pacto de Varsovia se haya evaporado, no puede volvernos indiferentes a lo que ocupe su lugar. A largo plazo, la garantía principal de Occidente contra el renacimiento de una amenaza de esa parte del mundo, o de una Alemania reunificada, o de un Japón económicamente dominante, consistirá en el florecimiento de la democracia liberal en esos lugares.

La necesidad de que los Estados democráticos trabajen juntos para fomentar la democracia y la paz internacional es una idea casi tan vieja como el propio liberalismo. Kant, en

3. Entre las principales armas de la batalla ideológica estaban organizaciones como Radio Free Europe, Radio Liberty y la Voz de América, que difundieron sin parar con destino al bloque soviético durante todo el período de la guerra fría. A pesar de que fueron a menudo menospreciadas o ignoradas por los realistas que creían que la guerra fría no era sino una cuestión de divisiones acorazadas o de cabezas nucleares, estas emisoras, que patrocinaba Estados Unidos, jugaron un importante papel en mantener viva la idea de la democracia en la Europa del Este y en la Unión Soviética.

su famoso ensayo sobre *La paz perpetua* y también en su *Idea para una historia universal* había ya propuesto la formación de una liga internacional de democracias gobernada por el derecho. Kant argumentaba que lo ganado cuando el hombre pasó del estado de naturaleza a la sociedad civil quedaba casi anulado por el estado de guerra que prevalecía entre las naciones: «Por el despilfarro de la riqueza de las naciones en armamento que emplean unas contra otras, por la devastación acarreada por la guerra y aún más por la necesidad de mantenerse constantemente preparados para la guerra, [los Estados] dificultan el pleno desarrollo de la naturaleza humana.»⁴ Los escritos de Kant sobre las relaciones internacionales se convirtieron en la base intelectual del internacionalismo liberal contemporáneo. La liga kantiana inspiró las tentativas americanas de establecer primero la Sociedad de Naciones y luego las Naciones Unidas. Como se señaló anteriormente, el realismo de la posguerra se presentó, en cierto modo, como un *antídoto* a este tipo de internacionalismo liberal, al afirmar que el verdadero remedio para la seguridad internacional era menos el derecho internacional que el equilibrio de fuerzas.

El evidente fracaso de la Sociedad de Naciones y de las Naciones Unidas al no proporcionar una seguridad colectiva contra los desafíos, primero de Mussolini, los japoneses y Hitler, y luego del expansionismo soviético, ha conducido al descrédito del internacionalismo kantiano y del derecho internacional en general. Lo que mucha gente no ha comprendido, sin embargo, es que la encarnación de la idea kantiana fue gravemente dañada desde el comienzo al no seguirse los preceptos del propio Kant.⁵ El «primer artículo definidor» de Kant para la paz perpetua afirma que la constitución de los Estados en el sistema de Estados ha de ser republicana, o sea, que han de ser democracias liberales.⁶ El «se-

4. Vemos en la séptima tesis de *Idea para una historia universal*, de Kant, que el autor pensaba con preocupación que el progreso moral de la humanidad no podía producirse antes de que se solucionara el problema de las relaciones internacionales, porque eso requería «un largo esfuerzo interno de cada cuerpo político hacia la educación de sus ciudadanos».

5. Para una opinión según la cual el propio Kant no consideraba la paz permanente como un proyecto práctico, véase Kenneth Waltz, «Kant, Liberalism, and War», *American Political Science Review*, 56 (junio de 1962), pp. 331-340.

6. Según la definición de Kant, una constitución republicana se configura, «primero por los principios de la libertad de los miembros de

gundo artículo definidor» declara que «la ley de las naciones ha de fundarse en una federación de Estados libres»,⁷ o sea, Estados que compartan una constitución republicana. Las razones de Kant son claras y directas: es menos probable que los Estados fundados en principios republicanos se combatan unos a otros, pues los pueblos que se gobiernan a sí mismos se muestran más reacios que los despotismos a aceptar el costo de la guerra; para que funcione, una federación internacional ha de compartir los principios liberales del derecho. El derecho internacional es meramente el derecho nacional escrito en un ámbito más amplio.

Desde el comienzo, las Naciones Unidas no satisficieron estas condiciones. La Carta de las Naciones Unidas prescindió de toda referencia a una liga de «naciones libres», para adoptar el principio más débil de la «igualdad soberana de todos sus miembros».⁸ O sea que la adhesión a las Naciones Unidas estaba abierta a cualquier Estado que ofreciera un mínimo de criterios formales de soberanía, independientemente de que se basara o no en la soberanía popular. Así, la Unión Soviética de Stalin fue desde el comienzo un miembro fundador de la organización, con un lugar en el Consejo de Seguridad y el derecho de vetar las resoluciones de este organismo. Después de la descolonización, la Asamblea General de la ONU se pobló con una multitud de Estados del Tercer Mundo que compartían pocos de los principios liberales de Kant y que hallaron en las Naciones Unidas un útil instrumento para sus órdenes del día iliberales. Sin ningún consenso previo sobre los principios justos de orden político o la naturaleza de los derechos, no es sorprendente que las Naciones Unidas no hayan podido realizar algo de verdadera importancia en la zona crítica de la seguridad colectiva. No es tampoco sorprendente que el pueblo americano haya mirado siempre con suspicacia la ONU. La predecesora de la ONU, la Sociedad de Naciones, era algo más homogénea en el carácter político de sus miembros, aunque acabó incluyendo a la Unión Soviética después de 1933. Pero su capaci-

una sociedad (como hombres); segundo, por los principios de dependencia de todos bajo una única legislación común (como súbditos); y tercero, por la ley de su igualdad (como ciudadanos)». Kant, *Perpetual Peace* (1963), p. 94.

7. *Ibid.*, p. 98.

8. Véase Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948, p. 45.

dad para imponer principios de seguridad colectiva quedó decisivamente debilitada por el hecho de que Estados importantes y mayores del sistema de Estados —Japón y Alemania— no fueran democracias y no estuvieran dispuestos a jugar según las reglas de la organización.

Con el desvanecimiento de la guerra fría y los movimientos de reforma en la Unión Soviética y China, las Naciones Unidas han superado algo su anterior debilidad. La aprobación sin precedentes por el Consejo de Seguridad de sanciones económicas a Iraq y la autorización del empleo de la fuerza después de la invasión de Kuwait indicaron el tipo de acción internacional que puede ser posible en el futuro. El Consejo de Seguridad es todavía vulnerable, sin embargo, pues pueden volver a las andadas potencias incompletamente reformadas, como China y la Unión Soviética, mientras que la Asamblea General sigue poblada por numerosas naciones que no son libres. Es razonable, pues, preguntarse si las Naciones Unidas se convertirán durante la próxima generación en la base de un «nuevo orden mundial».

Si se quisiera crear una liga de naciones según los preceptos de Kant, que no sufriera las fatales fallas de anteriores organizaciones internacionales, es evidente que debería parecerse mucho más a la OTAN que a las Naciones Unidas, y ser una liga de Estados verdaderamente libres unidos por su compromiso común con los principios liberales. Una liga así sería mucho más capaz de actuar con energía para proteger la seguridad colectiva de las amenazas procedentes de la parte no democrática del mundo. Los Estados que la formarían sabrían aplicar las reglas del derecho internacional en sus tratos mutuos. De hecho, un orden internacional liberal, kantiano, se formó, a trompicones, durante la guerra fría bajo el paraguas protector de organizaciones como la OTAN, la Comunidad Europea, la OCDE, el Grupo de los Siete, el Gatt⁹ y otras que hacen del liberalismo una condición previa a la adhesión a las mismas. Las democracias industriales se hallan hoy eficazmente ligadas por una red de acuerdos legales que regulan sus interacciones económicas mutuas. Aunque pueden disputar políticamente por las cuotas de carne de buey y la naturaleza de la Unión Monetaria

9. Por supuesto, el GATT no exige que sus miembros sean países democráticos, pero tiene criterios estrictos en cuanto al liberalismo de sus políticas económicas.

Europea, o sobre cómo tratar la cuestión de Libia o el conflicto árabe-israelí, resulta completamente impensable el empleo de la fuerza para resolver estas discusiones.

Los Estados Unidos y otras democracias liberales tendrán que enfrentarse al hecho de que, con el colapso del sistema comunista, el mundo en el que viven es cada vez menos el de la vieja geopolítica y que las reglas y métodos del mundo histórico no son adecuadas para vivir en el poshistórico. Para éste, las cuestiones principales serán económicas —fomentar la competitividad y la innovación, administrar los déficit internos y externos, tratar en cooperación los graves problemas del medio ambiente, mantener el pleno empleo y otros similares—. En otras palabras, han de enfrentarse al hecho de que heredan la revolución burguesa iniciada hace más de cuatrocientos años. En el mundo poshistórico el deseo de conservación confortable se ha colocado por encima del deseo de arriesgar la vida en un combate por el prestigio, y el reconocimiento universal y racional ha sustituido la lucha por la dominación.

Los contemporáneos pueden discutir *ad infinitum* si han alcanzado ya el mundo poshistórico, o si de la vida internacional surgirán nuevos imperios, dictadores, nacionalismos insatisfechos ansiosos de reconocimiento, o nuevas religiones que soplarán como las tormentas del desierto. Pero llega cierto punto en que han de enfrentarse también a la cuestión de si la casa poshistórica que se han construido, una casa que sirvió de refugio necesario para las tempestades desesperadas del siglo xx, es una casa en la que se contentarán con vivir por mucho tiempo. Para casi todos en el mundo desarrollado, aparece como razonablemente claro que la democracia liberal es con mucho preferible a sus principales competidores, el fascismo y el comunismo. ¿Pero es mercedora por sí misma de que la escojamos, o nos deja todavía fundamentalmente insatisfechos? ¿Existen contradicciones que seguirán en el corazón de nuestro orden liberal, incluso después de que hayan sido barridos de la faz del planeta el último dictador fascista, el último coronel fanfarrón o el último jefe comunista? De estas preguntas se tratará en la parte final del presente libro.

PARTE V

El último hombre

27. EN EL REINO DE LA LIBERTAD

A la historia propiamente dicha, en la cual los hombres («clases») luchan entre sí por el reconocimiento y luchan contra la naturaleza por el trabajo, Marx la llama el «reino de la necesidad» (*Reich der Notwendigkeit*); más allá (*jenseits*) está situado el «reino de la libertad» (*Reich der Freiheit*), en el cual los hombres (que se reconocen mutuamente sin reservas) ya no luchan y trabajan lo menos posible.

ALEXANDRE KOJÈVE, *Introducción
a la lectura de Hegel*¹

En nuestro análisis anterior de la posibilidad de escribir una historia universal, dijimos que aplazaríamos de momento la cuestión de si el cambio en la historia direccional constituya un *progreso*. Si la historia nos lleva, de un modo u otro, hacia la democracia liberal, esta cuestión se convierte, entonces, en la de la bondad de la democracia liberal y de los principios de libertad e igualdad en que se basa. El sentido común nos indica que la democracia liberal tiene muchas ventajas respecto a sus principales rivales en el siglo xx, el fascismo y el comunismo, mientras que la lealtad a nuestras tradiciones y valores heredados nos dicta una incuestionable adhesión a la democracia. Pero no se sirve necesariamente mejor la causa de la democracia liberal siendo incondicionalmente partidario de ella y negándose a tomar en cuenta abiertamente sus fallas. Obviamente es imposible responder a la pregunta de si la historia ha llegado a su fin sin examinar más a fondo la cuestión de la democracia y sus descontentos.

Nos hemos acostumbrado a pensar sobre la cuestión de la supervivencia de la democracia en términos de política exterior. A los ojos de personas como Jean-François Revel, la mayor debilidad de la democracia es su incapacidad de defenderse contra las tiranías implacables y decididas. La cuestión de si ha retrocedido la amenaza de estas tiranías y de por cuánto tiempo será así, continuará preocupándonos en

1. Kojève (1947), p. 435 (nota).

un mundo todavía lleno de autoritarismos, teocracias, nacionalismos intolerantes y similares. Pero concedamos, por el momento, que la democracia liberal ha vencido a sus enemigos externos y que en el futuro previsible no habrá de enfrentarse a amenazas exteriores a su supervivencia. Dejadas a su aire, estas democracias liberales estables y de larga historia de Europa y América ¿podrán sostenerse a sí mismas indefinidamente o algún día se derrumbarán a causa de una especie de podredumbre interna, como le ha ocurrido al comunismo? Las democracias liberales están sin duda alguna acosadas por una serie de problemas, como el paro forzoso, la contaminación, las drogas, la delincuencia y otros, pero más allá de las inquietudes inmediatas que suscitan, queda la pregunta de si no hay otras fuentes más hondas de descontento dentro de la democracia liberal, de si en ella la vida es realmente *satisfactoria*. Si no se nos aparecen «contradicciones» de esta clase, entonces estamos en condiciones de decir, con Hegel y Kojève, que hemos llegado al fin de la historia. Pero si existen, entonces deberemos decir que la historia, en el sentido estricto de la palabra, continuará.

Para responder a estas preguntas, dijimos antes que no bastará con mirar a nuestro alrededor en busca de pruebas empíricas de desafíos a la democracia, puesto que estas pruebas serán siempre ambiguas y potencialmente engañosas. Ciertamente no podemos considerar la caída del comunismo como una prueba de que no son posibles en el futuro desafíos a la democracia o de que la democracia no sufrirá algún día el mismo sino. Necesitamos una medida transhistórica con la que medir la sociedad democrática, un concepto del «hombre como *hombre*» que nos permita ver los defectos potenciales de la sociedad democrática. Fue por esta razón que hablamos del «primer hombre» de Hobbes, Locke, Rousseau y Hegel.

La afirmación de Kojève de que la humanidad ha alcanzado ya el fin de la historia descansa en su idea de que el deseo de reconocimiento es el anhelo humano más fundamental. Para él, la lucha por el reconocimiento empujó a la historia desde el primer combate sangriento, y la historia ha terminado porque el Estado universal y homogéneo que encarna el reconocimiento recíproco *satisface plenamente este anhelo*. La insistencia de Kojève en el deseo de reconocimiento parece adecuado como marco para comprender las perspectivas futuras del liberalismo, pues, como hemos vis-

to, los principales fenómenos históricos de los últimos siglos —religión, nacionalismo y democracia— pueden entenderse en su esencia como diferentes manifestaciones de la lucha por el reconocimiento. Un análisis de las maneras cómo se satisface y no se satisface el *thymos* en la sociedad contemporánea nos dará con toda probabilidad una comprensión de lo apropiado de la democracia liberal mayor de lo que nos la daría un simple análisis del deseo.

La cuestión del fin de la historia, pues, equivale a una cuestión sobre el futuro del *thymos*, sobre si la democracia liberal satisface adecuadamente el deseo de reconocimiento, como dice Kojève, o si este deseo seguirá radicalmente insatisfecho, y por tanto capaz de manifestarse en formas enteramente distintas. Nuestro intento anterior de construir una historia universal produjo dos procesos históricos paralelos, uno guiado por la ciencia natural moderna y la lógica del deseo y el otro guiado por la lucha por el reconocimiento. Ambos culminaron en el mismo punto final, la democracia liberal capitalista. Pero ¿pueden el deseo y el *thymos* satisfacerse tan claramente por la misma clase de instituciones políticas y sociales? ¿No es posible que lo que satisface el deseo sea insatisfactorio para el *thymos*, y viceversa, de modo que ninguna sociedad humana resulte satisfactoria para el «hombre como hombre»?

La posibilidad de que la sociedad liberal no represente la satisfacción simultánea del deseo y el *thymos*, sino que abra una grave separación entre ellos ha sido planteada por los críticos del liberalismo, tanto de izquierdas como de derechas. El ataque desde la izquierda sostiene que la promesa de un reconocimiento universal, recíproco, sigue esencialmente insatisfecha en las sociedades liberales por las razones indicadas: la desigualdad económica producida por el capitalismo implica *ipso facto* el reconocimiento desigual. Los ataques desde la derecha arguyen que el problema con la sociedad liberal no es la insuficiente universalidad del reconocimiento, sino la meta misma del reconocimiento universal. Éste es problemático, porque los seres humanos son inherentemente *desiguales*, y tratarlos como iguales no es afirmar su humanidad, sino negarla. Investigaremos sucesivamente estas dos posiciones.

De los dos tipos de críticos de la sociedad liberal, los más comunes, en los últimos dos siglos, han sido los de izquierda. Los problemas de la desigualdad continuarán preocu-

pando las sociedades liberales durante generaciones, porque son, en cierto sentido, insolubles dentro del contexto del liberalismo. Incluso así, parece que en nuestro orden presente constituyen «contradicciones» menos fundamentales que los descontentos surgidos en la derecha, o sea los que se refieren a la deseabilidad del reconocimiento igual como fin en sí mismo.

La desigualdad social puede ser de dos categorías: la que cabe atribuir a convenciones humanas; y la atribuible a la naturaleza o a la necesidad natural. En la primera categoría se encuentran las barreras legales a la igualdad: la división de la sociedad en clases cerradas, el *apartheid*, las leyes raciales americanas llamadas de Jim Crow, los requisitos de propiedad para el voto y otras similares. Hay, además, desigualdades convencionales debidas a la cultura, como las actitudes, ya apuntadas antes, de los distintos grupos étnicos y religiosos respecto a la actividad económica. Estas últimas no se derivan del derecho positivo o de la política ni se pueden atribuir a la naturaleza.

Las barreras naturales a la igualdad comienzan con la desigual distribución en la población de las capacidades o atributos naturales. No todos pueden ser concertistas de piano o pivots de los Lakers, ni todos poseen, como señaló Madison, iguales dotes para adquirir propiedad. Muchachos guapos y chicas hermosas tendrán ventaja para atraer a sus parejas respecto a sus homólogos de aspecto menos brillante. Hay también formas de desigualdad atribuibles directamente al funcionamiento del mercado capitalista: la división del trabajo dentro de la economía capitalista y el implacable funcionamiento de los mercados. Estas formas de desigualdad no son más naturales que el propio capitalismo, pero están implícitas necesariamente en la elección de un sistema económico capitalista. La productividad de una economía moderna no puede conseguirse sin una división racional del trabajo y sin crear ganadores y perdedores cada vez que el capital pasa de una industria, región o país a otro.

Todas las sociedades verdaderamente liberales están en principio consagradas a la eliminación de las fuentes convencionales de desigualdad. Además, el dinamismo de las economías capitalistas tiende a derribar muchas barreras convencionales y culturales a la igualdad, mediante el continuo cambio de sus demandas de mano de obra. Un siglo de pensamiento marxista nos ha habituado a ver las sociedades

capitalistas como muy inigualitarias, pero la verdad es que son mucho más igualitarias en sus efectos sociales que las sociedades agrícolas a las que sustituyeron.² El capitalismo es una fuerza dinámica, que ataca constantemente las relaciones sociales puramente convencionales, reemplazando el privilegio heredado por nuevas estratificaciones basadas en la habilidad y la educación. Sin alfabetización y educación universales, sin un alto grado de movilidad social, y sin las ocupaciones abiertas al talento más que al privilegio, las sociedades capitalistas no funcionarían, o cuando menos no funcionarían con toda la eficiencia de que son capaces. Además, prácticamente todas las democracias modernas reglamentan los negocios, redistribuyen la renta de los ricos a los pobres, y han aceptado cierto grado de responsabilidad por el bienestar social, desde la Seguridad Social y el Medicare en Estados Unidos hasta los sistemas más completos de bienestar de Alemania o Suecia. Aunque Estados Unidos siguen siendo, acaso, la menos inclinada de las democracias occidentales a adoptar un papel paternalista, la legislación básica de asistencia social del New Deal ha sido aceptada por los conservadores y ha resultado invulnerable a cualquier intento de hacerla retroceder.

Lo que surge de todos esos procesos igualadores se ha llamado «sociedad de clase media». Esta expresión es errónea, pues la estructura social de las democracias modernas se parece todavía a la clásica pirámide, algo así como un árbol de Navidad con un ensanchamiento a la mitad de su altura. Pero el centro de esta pirámide sigue siendo muy amplio y un alto grado de movilidad social permite a casi todos identificarse con las aspiraciones de la clase media y pensar que son, por lo menos potencialmente, miembros de ella. Las sociedades de clase media seguirán no siendo igualitarias en ciertos aspectos, pero las causas de la desigualdad serán achacables cada vez más a la desigualdad natural del talento, a la división del trabajo económicamente necesaria y a la cultura. Podemos interpretar la observación de Kojève, según la cual la América de posguerra ha alcanzado en realidad la «sociedad sin clases» de Marx, en el sentido de que si no se ha eliminado toda desigualdad social, todas las barreras que persisten son en cierto modo «necesarias y no erradicables», debido a la naturaleza de las cosas más que a

2. Sobre este punto, véase Gellner (1983), pp. 32-34, 36.

la voluntad del hombre. Dentro de estos límites, puede decirse de esa sociedad que ha conseguido el «reino de la libertad» de Marx, al abolir realmente la necesidad natural y al permitir a la gente que se apropie de lo que quiera a cambio de una cantidad mínima (en términos históricos) de trabajo.³

Incluso con esos niveles relativamente relajados de igualdad, muchas de las democracias liberales existentes no los alcanzan plenamente. De las desigualdades debidas a la convención y no a la naturaleza o la necesidad, las más difíciles de erradicar son las que se derivan de la cultura. A ellas se debe la situación de la llamada «subclase» negra en la América contemporánea. Los obstáculos a los que se enfrenta un joven negro criado en Detroit o en el Bronx empiezan en las escuelas de bajo nivel, problema que puede remediarse, en teoría, por parte de la administración pública. En una sociedad en la que la posición social se determina casi enteramente por la educación, un joven negro probablemente se encontrará en desventaja incluso antes de llegar a la edad escolar. A falta de un ambiente familiar capaz de transmitir los valores culturales necesarios para aprovechar las oportunidades, ese joven sentirá la constante atracción de la «calle», que le ofrece una vida más conocida y brillante que la de la clase media americana. En esas circunstancias, la consecución de una plena igualdad legal para los negros y las oportunidades que proporciona la economía americana no influirán mucho en su existencia. La solución de esos problemas de desigualdad cultural no es evidente, además, puesto que se ha argumentado plausiblemente que justamente la política social orientada a ayudar a la subclase negra la ha perjudicado, al minar la familia y aumentar su dependencia respecto del Estado. Nadie ha resuelto el problema de «crear cultura» —es decir, de regenerar los valores morales internalizados—, como una cuestión de actuación administrativa. Así, aunque el principio de la igualdad se estableció correctamente en Estados Unidos en 1776, sigue sin aplicarse plenamente en 1990 para muchos norteamericanos.

Además, si bien el capitalismo puede crear enormes masas de riqueza, seguirá siendo incapaz de satisfacer el deseo

3. La expresión «sociedad sin clases», que Kojève usa para describir la Norteamérica de la posguerra, puede ser razonable en ciertos aspectos, pero, evidentemente, no es marxista.

humano de igual reconocimiento o *isothymia*. La división del trabajo acarrea diferencias en la dignidad de las diferentes ocupaciones: a los basureros y los mensajeros siempre se les tratará con menos respeto que a los neurocirujanos o a las estrellas del fútbol, y los parados tendrán todavía menos dignidad. En las democracias prósperas, el problema de la pobreza se ha transformado de un problema de necesidad natural en un problema de reconocimiento. La verdadera ofensa a las personas sin hogar y a los pobres es menos a su bienestar físico que a su dignidad. Porque no poseen riqueza o propiedad, el resto de la sociedad no los toma en serio, los políticos no los cortejan y la policía y el sistema judicial no defienden sus derechos con el mismo vigor que los de los demás; no pueden encontrar trabajo en una sociedad que todavía valora la confianza en uno mismo, y si encuentran alguno, lo ven como humillante; se les ofrecen pocas ocasiones de mejorar su situación mediante la educación o de aprovechar de alguna otra manera su capacidad potencial. Mientras persista la distinción entre ricos y pobres, mientras a ciertas ocupaciones se las considere prestigiosas y a otras degradantes, ningún nivel absoluto de prosperidad material corregirá esta situación o superará el daño cotidiano infligido a la dignidad de los pobres. Lo que es satisfactorio para el deseo no es, por tanto, simultáneamente satisfactorio para el *thymos*.

El hecho de que en las más perfectas sociedades liberales continúen las principales desigualdades sociales significa que habrá una permanente tensión entre los principios gemelos de libertad e igualdad, en los cuales se basan esas sociedades. Esta tensión, señalada claramente por Tocqueville,⁴ es tan «necesaria e inerradicable» como la desigualdad de la que deriva. Todos los esfuerzos para dar a los desaventajados una «dignidad igual» significarán un recorte de la libertad o los derechos de otros, y esto será así cuanto más profunda esté en la estructura social la fuente de esa desventaja. Cada puesto dado a un candidato de una minoría, en una empresa o una universidad, en el marco de un plan de «acción afirmativa» (en Estados Unidos), significa un puesto menos para otros; cada dólar del gobierno gastado en el seguro nacional de salud o en acciones de asistencia social es un dólar menos para la economía privada; cada tentativa de proteger a los obreros contra el paro forzoso o a las em-

4. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 99-103.

presas contra la quiebra significa menos libertad económica. No hay ningún punto fijo o natural en el cual la libertad y la igualdad se equilibren, ni existe ninguna manera de alcanzar simultáneamente el grado óptimo de ambas.

En un extremo, el proyecto marxista quiere fomentar una forma radical de igualdad social a costa de la libertad, eliminando las desigualdades naturales mediante el premio no al talento, sino a la necesidad y tratando de abolir la división del trabajo. Todas las tentativas futuras de llevar la igualdad social más allá de una «sociedad de clase media» han de tener en cuenta el fracaso del proyecto marxista. Con el fin de erradicar esas al parecer «necesarias e inerradicables» diferencias, fue preciso crear un Estado monstruosamente poderoso. Los comunistas chinos o los khmer rojos de Camboya podían tratar de eliminar la división entre ciudad y campo, o entre trabajo físico y trabajo intelectual, pero sólo a costa de privar a todos de los derechos más elementales. Los soviets podían tratar de premiar la necesidad más que el trabajo o el talento, pero sólo a costa de una sociedad que perdió su interés por trabajar. Y estas sociedades comunistas acabaron aceptando un grado importante de desigualdad social con lo que Milovan Djilas llamó la «nueva clase» de funcionarios del partido y de burócratas.⁵

Con el colapso mundial del comunismo, nos hallamos ahora en una notable situación en que los críticos de izquierda de las sociedades liberales carecen de soluciones *radicales* para sobreponerse a las formas más intratables de desigualdad. De momento, el deseo «thymótico» de reconocimiento individual ha resistido al deseo «thymótico» de igualdad. Pocos son hoy en día los críticos de las sociedades liberales dispuestos a defender el abandono general de los principios liberales, en el terreno político o en el económico, con el fin de superar la desigualdad económica existente.⁶

5. Véase Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Nueva York: Praeger, 1957.

6. Prácticamente todos los que, desde la izquierda, criticaron mi artículo original sobre «¿El fin de la Historia?», señalaron los numerosos problemas económicos y sociales de las sociedades liberales contemporáneas, pero ninguno de ellos estuvo dispuesto a preconizar abiertamente el abandono de los principios liberales para resolver estos problemas, como Marx y Lenin hicieron antaño. Véase, por ejemplo, Marion Dönhoff, «Am Ende aller Geschichte?», en *Die Zeit* (22 de septiembre de 1989), p. 1; y André Fontaine, «Après l'histoire, l'ennui?», en *Le Monde* (27 de septiembre de 1989), p. 1.

Las principales discusiones no se refieren a los principios de la sociedad liberal, sino al punto preciso en el cual ha de iniciarse el adecuado regateo entre la libertad y la igualdad. Cada sociedad equilibrará de modo diferente la igualdad y la libertad, desde el individualismo de la América de Reagan o la Gran Bretaña de Thatcher a la democracia cristiana de Europa o la socialdemocracia de Escandinavia. Los países serán muy diferentes unos de otros en sus prácticas sociales y en su calidad de vida, pero los regateos concretos que elijan pueden realizarse todos bajo la amplia tienda de la democracia liberal, sin perjudicar los principios subyacentes. El deseo de un grado mayor de democracia social no ha de satisfacerse necesariamente a costa de la democracia formal, y por tanto no refuta por sí mismo la posibilidad de un fin de la historia.

A despecho del retroceso en la izquierda actual de la vieja cuestión de las clases económicas, no es evidente que no pueda haber nuevos desafíos potencialmente más radicales a la democracia liberal basados en otras formas de desigualdad. Ya en la izquierda de los campus universitarios de la América contemporánea, nuevas formas de desigualdad como el racismo, el sexismo y la homofobia han desplazado la tradicional cuestión de clases. Una vez queda establecido el principio del reconocimiento igual de la dignidad de cada persona —la satisfacción de su *isothymia*—, no hay garantía de que la gente continúe aceptando la existencia de formas naturales o residuales de desigualdad. El hecho de que la naturaleza distribuya desigualmente las capacidades no es particularmente justo. El hecho de que la generación actual acepte este tipo de desigualdad como natural o necesario no significa que se acepte como tal en el futuro. Un movimiento político puede revivir un día el plan aristofanesco de *La asamblea de las mujeres* para obligar a los muchachos guapos a casarse con mujeres feas, y viceversa.⁷ O bien el futuro puede producir nuevas tecnologías para dominar esta injusticia de la naturaleza y redistribuir de un modo más

7. Para los que piensan que es una remota perspectiva, que consideren la lista establecida por el Smith College sobre «Manifestaciones concretas de opresión», que contiene algo llamado *lookism*, es decir, «la creencia que la apariencia es un indicador del valor de la persona». Citado en *Wall Street Journal* (26 de noviembre de 1990), p. A10.

«equitativo» las cosas buenas de la naturaleza, como la belleza o la inteligencia.⁸

Consideremos, por ejemplo, lo que ha sucedido con nuestro tratamiento de los minusválidos. La gente solía creer que los minusválidos habían recibido un mal trato por parte de la naturaleza, igual que si hubiesen nacido cortos de talla o bizcos, y que tenían que resignarse a vivir con esa desventaja. La sociedad americana contemporánea, sin embargo, ha tratado de remediar no sólo la minusvalía física, sino también su ofensa a la dignidad. El medio que muchos organismos gubernamentales y muchas universidades eligieron para ayudar a los minusválidos era económicamente mucho más costoso de lo que hubiese podido ser. En vez de proporcionar a los minusválidos servicios especiales de transporte, muchos ayuntamientos cambiaron los autobuses para hacerlos accesibles a los minusválidos. En vez de proporcionar entradas a los edificios públicos especiales para las sillas de ruedas, ordenaron construir rampas en las entradas principales. Estos gastos se hicieron no tanto para aliviar la incomodidad física del minusválido (pues había modos más baratos de hacerlo), como para evitar afrentas a su dignidad. Era su *thymos* lo que debía protegerse, superando a la naturaleza y demostrando que una persona minusválida podía tomar un autobús o entrar por la puerta principal como cualquier otra.

La pasión por un reconocimiento igual —*isothymia*— no disminuye necesariamente al lograrse una mayor igualdad y una mayor abundancia material *de facto*, sino que puede verse estimulada por ello.

Tocqueville explicó que cuando las diferencias entre clases o grupos sociales son mayores y se apoyan en una larga tradición, la gente se vuelve resignada y las acepta. Pero cuando la sociedad es móvil y los grupos se acercan unos a otros, la gente se da cuenta más agudamente de las diferencias que quedan y las siente más. En los países democráticos, el amor a la igualdad fue una pasión más profunda y perdurable que el amor a la libertad. Podía tenerse libertad sin democracia, pero la igualdad era el carácter más defini-

8. Sobre este punto, a propósito de la teoría de justicia, de John Rawls, véase «Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy», en Allan Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Nueva York, Simon and Schuster, 1990, p. 329.

dor de las épocas democráticas, y por esto la gente se aferraba a ella con mayor tenacidad. Los excesos de la libertad —la arrogante exhibición de una Leona Helmsley o de un Donald Trump, los delitos cometidos por un Ivan Boesky o un Michael Milken, el daño causado por el *Exxon Valdez* a la bahía de Prudhoe— son mucho más visibles que los males de la extrema igualdad, como la progresiva mediocridad o la tiranía de la mayoría. Y mientras la libertad política otorga exaltados placeres a un pequeño número de ciudadanos, la igualdad proporciona pequeños placeres a la gran masa de la gente.⁹

Así, mientras el proyecto liberal ha tenido en conjunto éxito durante los últimos cuatrocientos años, al excluir de la vida política las formas más visibles de la *megalothymia*, nuestra sociedad continúa preocupada por las cuestiones referentes a la igualización de la dignidad. Hoy, en la América democrática hay multitud de personas que dedican su vida a la eliminación total y completa de cualquier vestigio de desigualdad, a que ninguna chiquilla tenga que pagar más para que le corten los rizos de lo que paga un muchacho, que ningún grupo de *boy-scouts* esté cerrado a los homosexuales, que no se construya ningún edificio sin una rampa en la entrada principal para las sillas de ruedas. Estas pasiones existen en la sociedad americana a causa, y no a despecho, de lo exiguo de las desigualdades reales que todavía quedan.

La forma que pueda adoptar un desafío de izquierdas a nuestro actual liberalismo puede ser muy diferente de lo que estamos acostumbrados en este siglo. La amenaza a la libertad por parte del comunismo era tan directa y evidente, y la doctrina comunista está hoy tan desacreditada, que es difícil no verlo como completamente exhausto en todo el mundo desarrollado. Una amenaza futura de la izquierda a la democracia liberal probablemente se pondrá el traje del liberalismo al mismo tiempo que cambiará su significado desde dentro, en vez de lanzar un ataque frontal a las instituciones y principios liberales fundamentales.

Por ejemplo, casi todas las democracias liberales han visto, durante la última generación, una proliferación en masa de nuevos «derechos». No contentas con proteger meramente la vida, la libertad y la propiedad, muchas democracias

9. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 100-101.

han definido también los derechos a la intimidad, a viajar, al trabajo, al ocio, a las preferencias sexuales, al aborto, de la niñez, y así sucesivamente. No hay que decir que muchos de esos derechos son de contenido social ambiguo y contradictorios entre sí. Es fácil prever situaciones en que los derechos fundamentales, definidos, pongamos por caso, en la Declaración de Independencia y en la Constitución norteamericanas, se verán gravemente recortados por flamantes derechos cuyo objetivo sea una igualización más completa de la sociedad.

La incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos surge de una crisis filosófica más honda, referente a la posibilidad de una comprensión racional del ser humano. Los derechos se derivan directamente de la comprensión de lo que es el hombre, pero si no hay acuerdo sobre la naturaleza del hombre, o si hay una creencia de que esta comprensión es en principio imposible, entonces será inútil cualquier intento de definir derechos o de impedir la creación de derechos nuevos y posiblemente espúreos. A modo de ejemplo de cómo puede suceder esto, consideremos la posibilidad de una superuniversalización de los derechos, en que se pierda la distinción entre lo humano y lo no humano.

La filosofía política clásica sostenía que el hombre posee una dignidad situada entre las bestias y los dioses. La naturaleza del hombre es en parte animal, pero posee razón y, por consiguiente, una virtud específicamente humana no compartida por las otras especies. Para Kant y Hegel y la tradición cristiana a partir de la cual construyeron sus pensamientos, la distinción entre hombre y no hombre era absolutamente crucial. Los seres humanos tienen una dignidad superior a cualquier cosa de la naturaleza porque ellos solos son *libres*, es decir; son causas sin causa, no determinados por el instinto natural y capaces de decisiones morales autónomas.

Hoy todo el mundo *habla* de la dignidad humana, pero no hay consenso acerca de por qué el hombre la posee. Es cierto que unos pocos creen que se debe a que el hombre es capaz de elección moral, pero la tendencia general de la ciencia natural moderna y de la filosofía, desde los tiempos de Kant y Hegel, ha consistido en negar la posibilidad de decisiones morales autónomas y en comprender la conducta humana enteramente en términos de impulsos subhumanos.

y subracionales. Lo que a Kant le parecía una elección libre y racional, Marx lo veía como producto de las fuerzas económicas, y Freud lo vio como impulsos sexuales profundamente ocultos. Según Darwin, el hombre evolucionó literalmente partiendo de lo subhumano, y mucho de lo que es puede comprenderse en términos de biología y bioquímica. Las ciencias sociales, en nuestro siglo, nos han dicho que el hombre es un producto del condicionamiento social y ambiental, y que la conducta humana, como la animal, funciona de acuerdo con ciertas leyes deterministas. Los estudios de la conducta de los animales indican que ellos también pueden librar combates por el prestigio y quién sabe si no experimentan orgullo o sienten el deseo de reconocimiento. El hombre moderno ve que existe una continuidad desde el «lodo viviente», como decía Nietzsche, hasta llegar a él mismo; es diferente cuantitativamente, pero no cualitativamente, de la vida animal de la que procede. El hombre autónomo, capaz racionalmente de seguir las leyes que ha creado para sí mismo, ha quedado reducido a un mito que se autofelicita.

La superior dignidad del hombre le autoriza a la conquista de la naturaleza, es decir, a la manipulación y apropiación de la naturaleza para sus propios fines, posible gracias a la ciencia natural moderna. Pero ésta parece demostrar que no hay diferencia esencial entre el hombre y la naturaleza, que el hombre es, simplemente, una forma más racional y organizada de lodo. Pero si no existe base para decir que el hombre tiene una dignidad superior a la naturaleza, entonces termina la justificación del dominio del hombre sobre la naturaleza. La pasión igualitaria que niega la existencia de diferencias significativas entre los seres humanos puede extenderse a la negación de diferencias significativas entre el hombre y los animales. El movimiento de los derechos de los animales arguye que los simios, los ratones y las martas cebellinas pueden sufrir tanto como el hombre y que los delfines al parecer poseen una forma más alta de inteligencia; ¿por qué, pues, es ilegal matar seres humanos y no lo es matar esas criaturas?

Pero la argumentación no se detiene aquí. Pues, ¿cómo se distingue entre especies más o menos «altas» de animales? ¿Quién puede determinar lo que difiere en la naturaleza? ¿Por qué la capacidad de experimentar dolor o la posesión de una inteligencia más alta se convierten en título de

superioridad? En fin de cuentas, ¿por qué el hombre posee una dignidad superior a la de cualquier parte del mundo natural, desde la piedra más humilde hasta la estrella más distante? ¿Por qué no han de tener derechos, iguales a los de los seres humanos, los insectos, las bacterias, los parásitos intestinales y los virus de la inmunodeficiencia humana?

El hecho de que la mayoría de los ecologistas contemporáneos no crea esto, revela que todavía tienen cierto concepto de dignidad humana superior. Es decir, quieren proteger las focas recién nacidas y los cangrejos de río porque a *nosotros, los humanos*, nos gusta que existan. Pero esto es, de su parte, mera hipocresía. Si no hay base racional para afirmar que los seres humanos poseen una dignidad superior a la de la naturaleza, entonces no hay base racional para afirmar que una parte de la naturaleza, como las focas recién nacidas, tiene una dignidad superior a la de otra parte, como los virus de la inmunodeficiencia humana. Hay, de hecho, un sector extremista del movimiento ecologista que es mucho más consistente en esto, pues cree que la naturaleza como tal —no sólo los animales inteligentes y con capacidad para el dolor, sino toda la creación natural—, tiene derechos iguales a los del hombre. La consecuencia de esta convicción es la indiferencia a las hambrinas en países como Etiopía, puesto que se trata de un ejemplo de la naturaleza pagando al hombre con su propia moneda por ir más allá de lo permitido, y también una consecuencia de la convicción de que el hombre debería volver a la población global «natural» de un centenar de millones de individuos o algo así (en vez de los actuales cinco mil millones o más) para que no siguiera perturbando el equilibrio ecológico como ha venido haciendo desde la revolución industrial.

La extensión del principio de igualdad para aplicarlo no sólo a los seres humanos, sino también a toda la creación no humana, puede parecerse extravagante, pero está implícita en nuestro modo de pensar la pregunta: ¿Qué es el hombre? Si creemos realmente que no es capaz de elección moral o del empleo autónomo de la razón, si puede entenderse enteramente en términos de lo subhumano, entonces no sólo es posible, sino *inevitable* que los derechos se extiendan gradualmente a los animales y a los demás seres naturales. El concepto liberal de una humanidad igual y universal con una dignidad humana específica puede atacarse desde arriba y desde abajo: por quienes afirman que ciertas identida-

des de grupo son más importantes que la calidad de ser humano, y por quienes creen que el hecho de ser humano no constituye un distintivo respecto a lo no humano. El callejón sin salida intelectual en que nos ha metido el relativismo moderno no nos permite responder definitivamente a ninguno de esos dos ataques, y por tanto no nos permite defender los derechos liberales tal como se entienden tradicionalmente.

El tipo de reconocimiento recíproco existente en el Estado universal y homogéneo no satisface completamente a muchos, porque continuará habiendo ricos que, en palabras de Adam Smith, se vanaglorien de su riqueza, mientras los pobres continuarán avergonzándose de su pobreza y sintiéndose invisibles para los demás hombres. A despecho del actual hundimiento del comunismo, la reciprocidad imperfecta del reconocimiento será fuente de futuras tentativas desde la izquierda para encontrar alternativas a la democracia liberal y al capitalismo.

Pero si bien el reconocimiento desigual de los hombres iguales es la acusación más corriente a la democracia liberal, hay razones para pensar que la amenaza mayor y en definitiva más grave viene de la derecha, es decir, de la tendencia de la democracia liberal a conceder reconocimiento igual a personas desiguales. Y de esto vamos a tratar ahora.

28. HOMBRES SIN PECHO

El signo más universal de la edad moderna: el hombre ha perdido *dignidad*, en una medida increíble, a sus propios ojos. Durante largo tiempo fue el centro y el héroe trágico de la existencia en general; luego, por lo menos, se esforzó en mostrarse estrechamente relacionado con el aspecto decisivo y esencialmente valioso de su existencia... como todos los metafísicos que descan aferrarse a la *dignidad del hombre*, con su fe en que los valores morales son valores cardinales. Quienes han abandonado a Dios, se aferran con tanta mayor firmeza a la fe en la moral.

NIETZSCHE, *La voluntad de poder*¹

Es imposible completar nuestra discusión sin referirnos a la criatura que se supone que ha de surgir al fin de la historia, al *último hombre*.

Según Hegel, el Estado universal y homogéneo reconcilia plenamente las contradicciones existentes en la relación de señorío y servidumbre, al hacer de los antiguos esclavos sus propios señores. Al señor ya no lo reconocen sólo seres que son menos que humanos y ya no se niega a los esclavos el reconocimiento de su humanidad. En cambio, cada individuo, libre y consciente de su propio valer, reconoce a cada otro individuo esas mismas cualidades. Al abolirse la contradicción señor-siervo, se conservó algo de cada uno de los términos: la libertad del señor y el trabajo del siervo.

Karl Marx representó un gran polo de la crítica a Hegel, al negar que el reconocimiento fuera universal, pues lo impedía la existencia de las clases económicas. Pero el otro polo de crítica (y más profundo) fue el de Nietzsche. Pues si bien el pensamiento de Nietzsche nunca se encarnó en movimientos de masas o en partidos políticos, como el de Marx,

1. *Nietzsche, The Will of Power*, 1:13, Nueva York, Vintage Books, 1968b, p. 16.

las cuestiones que planteó acerca de la dirección del proceso histórico humano siguen sin resolverse, y no es probable que se resuelvan después de que el último régimen marxista haya desaparecido de la faz de la tierra.

Para Nietzsche había poca diferencia entre Hegel y Marx, pues la meta de ambos era la misma: una sociedad que encarnara el reconocimiento universal. Ante esto, formuló la pregunta: ¿es que merece la pena conseguir un reconocimiento que puede universalizarse? ¿No es la calidad del reconocimiento mucho más importante que su universalidad? ¿Es que el objetivo de universalizar el reconocimiento no lo devalúa y vuelve inevitablemente trivial?

El último hombre de Nietzsche era, en esencia, el esclavo victorioso. Estaba de acuerdo con Hegel en que el cristianismo era una ideología de esclavos y en que la democracia representaba una forma secularizada de cristianismo. La igualdad de todos los hombres ante la ley era una realización del ideal cristiano de la igualdad de todos los creyentes en el reino de los cielos. Pero la creencia cristiana en la igualdad de los hombres ante Dios no era otra cosa que un prejuicio nacido del resentimiento de los débiles contra quienes eran más fuertes que ellos. La religión cristiana tuvo su origen en la convicción de que los débiles podían vencer a los fuertes si se unían en un rebaño y empleaban las armas de la culpa y la conciencia. En tiempos modernos, este prejuicio se ha extendido y se ha convertido en irresistible, no porque se haya demostrado que es verdad, sino porque los débiles son más numerosos.²

El estado democrático liberal no constituía una síntesis de la moral del señor y la moral del esclavo, como Hegel había dicho. Para Nietzsche, representaba una victoria incondicional del esclavo.³ La libertad y satisfacción del señor no se conservaban en ninguna parte, pues en una sociedad democrática nadie era realmente *soberano*. El ciudadano típico de una democracia liberal era el individuo que, educado en Hobbes y Locke, abandonaba la orgullosa convicción de

2. Véase Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:11, Nueva York, Vintage Books, 1967, pp. 73-74; 2:20, pp. 90-91, 135-136; *Beyond Good and Evil*, Nueva York, Vintage Books, 1966, aforismos 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

3. Véase *Beyond Good and Evil*, aforismo 260; y el mismo sobre la vanidad y el reconocimiento del «hombre corriente» en las sociedades democráticas.

su valor superior en favor de una cómoda autoconservación. Para Nietzsche, el hombre democrático se componía enteramente de deseo y razón, hábil para encontrar nuevas maneras de satisfacer multitud de fútiles necesidades mediante el cálculo de su interés a largo plazo. Pero carecía completamente de cualquier clase de *megalothymia* y estaba satisfecho con su felicidad e incapaz de sentirse avergonzado de sí mismo por ser incapaz de elevarse por encima de esas necesidades.

Hegel, desde luego, sostenía que el hombre moderno luchaba por el reconocimiento tanto como por la satisfacción del deseo, y lo obtenía cuando el Estado universal y homogéneo le concedía derechos. Es cierto que el hombre sin derechos lucha para conseguirlos, como lo ha hecho en la Europa del Este, en China y en la Unión Soviética. Pero otra cosa es que esté humanamente *satisfecho* por el mero hecho de que le concedan derechos. Uno se acuerda del chiste de Groucho Marx según el cual nunca querría ser miembro de un club que lo aceptara como miembro. ¿Cuál es el valor del reconocimiento que se obtiene por todos en virtud sólo de ser seres humanos? Después de una revolución liberal victoriosa, como la de Alemania oriental en 1989, todos se convierten en beneficiarios del nuevo sistema de derechos. Esto es así independientemente de si los beneficiarios lucharon o no por la libertad, tanto si se contentaban con su existencia de esclavos en el anterior régimen como si trabajaban para la policía secreta de ese régimen. Una sociedad que concede este reconocimiento puede ser el punto de partida para la satisfacción del *thymos*, y es evidentemente mejor que una sociedad que niega la humanidad de todos sus componentes. Pero la concesión de los derechos liberales ¿constituye por sí misma la satisfacción de ese gran deseo que llevó al señor aristocrático a arriesgar la vida? E incluso si muchas gentes se sintieran satisfechas por esta humilde clase de reconocimiento, ¿sería satisfactoria para los pocos dotados de una naturaleza infinitamente más ambiciosa? Si todos estuvieran *plenamente satisfechos* solamente en virtud de poseer derechos en una sociedad democrática, sin otras aspiraciones más allá de la ciudadanía, ¿no los consideraríamos, de hecho, merecedores de desprecio? Y, por otro lado, si el *thymos* quedara esencialmente insatisfecho por el reconocimiento universal

y recíproco, ¿no mostrarían entonces las sociedades democráticas una debilidad crítica? ⁴

Pueden verse las contradicciones inherentes al concepto de reconocimiento universal observando el movimiento de «amor propio» o «autoestima» americano de años recientes y la Comisión de Amor Propio del Estado de California, establecida en 1987.⁵ Este movimiento parte de la correcta observación psicológica de que toda acción con éxito en la vida procede del sentido del propio valer y de que si se priva de él a la gente, la convicción de ésta de que no vale nada se convierte en una profecía que se cumple debido a su propia formulación. Su premisa inicial, que es a la vez kantiana y cristiana (aunque sus promotores no conozcan las raíces intelectuales de la misma), es que todos somos seres humanos y, por tanto, posemos cierta dignidad. Kant y la tradición cristiana habrían dicho que todos los seres humanos son igualmente capaces de decidir si quieren vivir de acuerdo con la ley moral o si no lo quieren. Pero esta dignidad universal depende de la capacidad del hombre de decir que ciertos actos son contrarios a la ley moral, y por consiguiente malos. Estimarse verdaderamente a uno mismo significa que uno ha de ser capaz de sentir vergüenza o asco cuando no se vive de acuerdo con ciertas normas.

El problema con el actual movimiento de «amor propio» es que sus miembros, viviendo en una sociedad democrática e igualitaria, raramente están dispuestos a decidir lo que ha de estimarse. Quieren salir a la calle y abrazar a todo el mundo, diciendo a todos que por muy degradadas que sean sus vidas, siguen siendo valiosos y que ellos son *alguien*. No quieren excluir como indigna a ninguna persona ni ningún

4. Véase la discusión acerca del reconocimiento en la respuesta de Leo Strauss a Kojève, en *On Tyranny*, de Strauss (1963), p. 222. Véase también su carta a Kojève del 22 de agosto de 1948, donde sugiere que el propio Hegel pensaba que la sensatez, y no simplemente el reconocimiento, era necesaria para satisfacer al hombre y que, por consiguiente, «el Estado final debe sus privilegios a la sensatez, al dominio de la sensatez, a la popularización de la sensatez... y no a su universalidad y homogeneidad como tal».

5. El grupo de trabajo de California para promover el Amor Propio y la Responsabilidad Personal y Social, concebido por John Vasconcellos, miembro de la Cámara baja del Estado californiano, publicó su informe final hacia la mitad del año 1990. Véase «Courts, Parents Called too Soft on Delinquents», *Los Angeles Times* (1 de diciembre de 1990), p. A3.

acto. Puede ocurrir, como táctica, que una persona completamente degradada y abatida se sienta estimulada en un momento crítico por la expresión del apoyo sin condiciones de otra persona a su dignidad y su carácter de persona. Pero, en fin de cuentas, la madre sabrá si ha abandonado a su hijo, el padre sabrá si ha vuelto a beber, la hija sabrá si ha mentado, pues «los trucos que funcionan con otros, no sirven de nada en ese callejón bien iluminado donde uno tiene una cita consigo mismo». El respeto propio ha de relacionarse con cierto grado de éxito, por muy humilde que sea. Y cuanto más difícil, tanto mayor el grado de amor propio; uno se enorgullece más de sí mismo por haber pasado el entrenamiento básico del ejército que, supongamos, por haber hecho cola en espera de la sopa boba de un asilo. Pero en una democracia somos fundamentalmente contrarios a decir que una persona o una manera de vivir o una actividad dada es mejor y más valiosa que otra.⁶

Hay otro problema con el reconocimiento universal, que se resume en la pregunta: ¿Quién estima? Pues la satisfacción que se obtiene con el reconocimiento ¿no depende en gran medida de la calidad de la persona que reconoce? ¿No es mucho más satisfactorio ser reconocido por alguien cuyo juicio se respeta que por gente sin muchas luces? ¿Es que las formas más altas, y por tanto más satisfactorias, de reconocimiento no vienen necesariamente de grupos cada vez más reducidos, puesto que el grado más alto de éxito sólo pueden juzgarlo quienes hayan obtenido un éxito similar? Por ejemplo, un físico teórico dará presumiblemente más valor al reconocimiento de su labor por parte de sus mejores colegas físicos que por la revista *Time*. Hasta si uno no aspira a tan altos niveles de éxito, sigue siendo crítica la cuestión de la calidad del reconocimiento. Por ejemplo, ¿es el reconocimiento que se recibe en virtud de ser ciudadano de una nu-

6. El grupo de trabajo daba por definición del amor propio: «Aprecio mi propio valor e importancia y tengo la voluntad de ser responsable de mí mismo y de actuar de modo responsable hacia terceros.» Mucho depende de la segunda parte de esta definición. Como hizo notar un crítico, «Cuando el movimiento del amor propio invade una escuela, se ejercen presiones sobre los maestros para que acepten a cada niño tal como es. Para que los niños se sientan bien consigo mismos, tiene que evitarse toda crítica y casi todo reto que quizá pueda acabar en fracaso». Véase Beth Ann Krier, «California Newest Export», *Los Angeles Times* (5 de junio de 1990), p. E1.

merosa democracia contemporánea necesariamente más satisfactorio que el reconocimiento que se solía recibir como miembro de una comunidad agrícola, preindustrial y reducida? Aunque ésta no tenía «derechos» políticos, en el sentido moderno del término, sus componentes eran miembros de grupos pequeños y estables, unidos por lazos de parentesco, trabajo y religión, que se reconocían y respetaban mutuamente, aunque fueran a menudo objeto de explotación y desprecio por parte de su señor feudal. En cambio, los residentes de las ciudades modernas, que viven en enormes bloques de apartamentos, pueden tener el reconocimiento del Estado, pero son extraños para las mismas personas con quienes viven y trabajan.

Nietzsche creía que no era posible ninguna verdadera grandeza, excelencia o nobleza humanas excepto en las sociedades aristocráticas.⁷ En otras palabras, la verdadera libertad o creatividad sólo podía surgir de la *megalothymia*, o sea, del deseo de que se le reconozca a uno como mejor que los demás. Incluso si la gente naciera igual, nunca alcanzaría sus propios límites si se conformara simplemente con ser igual a los demás. Pues el deseo de ser reconocido como superior es necesario para ser superior a sí mismo. Este deseo no es sólo la base de la conquista y el imperialismo, sino que es también la condición previa para la creación de cualquier cosa que merezca la pena poseer en la vida, ya sea grandes sinfonías, pinturas, novelas, ya códigos éticos o sistemas políticos. Nietzsche señalaba que cualquier forma de excelencia real ha de nacer del descontento, de una división del yo contra sí mismo y, en fin de cuentas, de una guerra contra el yo, con todos los sufrimientos que esto entraña: «Hay que tener el caos dentro de uno para dar nacimiento a una estrella danzante.» La buena salud y la satisfacción con uno mismo son *desventajas*. El *thymos* es la parte del hombre que busca deliberadamente la lucha y el sacrificio, que trata de demostrar que el yo es algo mejor y más alto que el animal temeroso, lleno de necesidades e instintos, determinado físicamente. No todos los hombres sienten esta atracción, pero para quienes la sienten, el *thymos* no puede satisfacerse con el conocimiento de que son meramente iguales en valor a todos los demás seres humanos.

7. Véase, por ejemplo, *Beyond Good and Evil*, aforismos 257, 259.

El esfuerzo para ser *desigual* se manifiesta en todos los aspectos de la vida, incluso en la revolución bolchevique que trataba de crear una sociedad basada en la completa igualdad humana. Hombres como Lenin, Trotski y Stalin no eran individuos que personalmente se esforzaran en ser meramente iguales a otras personas; de haber sido así, Lenin nunca hubiese dejado Samara y Stalin hubiera podido seguir siendo un seminarista de Tbilisi. Para hacer una revolución y crear una sociedad enteramente nueva se requieren individuos notables, con una dureza superior a la habitual, con visión, implacables e inteligentes, características que esos primeros bolcheviques poseían en abundancia. Y, sin embargo, el tipo de sociedad que trataban de construir quería abolir las ambiciones y características que ellos mismos poseían. Tal vez es por esto que todos los movimientos de izquierdas, desde los bolcheviques y los comunistas chinos hasta los verdes alemanes, sufren eventualmente crisis de «culto de la personalidad» de sus líderes, pues hay una tensión inevitable entre los ideales «isothymicos» de una sociedad igualitaria y los tipos humanos «megalothymicos» necesarios para crear ese tipo de sociedad.

Individuos como Lenin o Trotski, que se esfuerzan por alcanzar algo más puro y más alto, tienen más probabilidades de surgir en sociedades en que se acepta la premisa de que todos los hombres *no* son creados iguales. Las sociedades democráticas, en que se acepta la premisa contraria, tienden a fomentar la creencia en la igualdad de todos los modos de vida y todos los valores. No dicen a sus ciudadanos cómo han de vivir, ni lo que les hará felices, virtuosos o grandes.⁸ En cambio, cultivan la virtud de la tolerancia, que en las sociedades democráticas se considera la virtud *principal*. Y si los hombres no pueden afirmar que algún modo de vida concreto es superior a otro, entonces recaen en la afirmación de la vida misma, es decir, el cuerpo, sus necesidades y sus miedos. Aunque no todas las almas pueden ser igualmente virtuosas o inteligentes, todos los cuerpos pueden sufrir; de ahí que las sociedades democráticas tiendan a ser sociedades con compasión y que ponen en primera línea de sus preocupaciones la cuestión de proteger al cuerpo de los sufrimientos. No es por accidente que las personas, en las sociedades democráticas, estén preocupadas por la ga-

8. Véase Platón, *La República*, libro VIII, 561c-d.

nancia material y vivan en un mundo económico dedicado a la satisfacción de la miríada de pequeñas necesidades del cuerpo. Según Nietzsche, el último hombre ha «dejado las regiones en que es duro vivir, pues se necesita calor». «Todavía se trabaja, pues el trabajo es una forma de diversión. Pero se va con cuidado, no fuera que la diversión resultase demasiado angustiosa. No se llega ya a rico o a pobre, pues ambas cosas exigen demasiado esfuerzo. ¿Quién quiere gobernar todavía? ¿Quién quiere obedecer? Ambas cosas exigen demasiado esfuerzo. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos descansan lo mismo, todos son lo mismo; quien se siente diferente, se va voluntariamente a un manicomio.»⁹

Para quienes viven en sociedades democráticas se hace difícil tomar en serio en la vida pública las cuestiones con verdadero contenido moral. La moral entraña preguntas sobre lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo, y esto parece violar el principio democrático de la tolerancia. Es por esta razón que el último hombre se preocupa por encima de todo de su salud y su seguridad personales, pues esto no se presta a controversias. Hoy, en América, nos sentimos autorizados a criticar el hábito de fumador de otra persona, pero no sus creencias religiosas o su conducta moral. Para los americanos, la salud de sus cuerpos —lo que comen y beben, el ejercicio que hacen— se ha convertido en una obsesión más importante que las cuestiones morales que atormentaban a sus antepasados.

Al poner la propia conservación por encima de todo, el último hombre se parece al esclavo en el sangriento combate de Hegel con que empezó la historia. Pero la situación del último hombre empeora como resultado del proceso histórico entero, que ha asegurado desde entonces la compleja evolución acumulativa de la sociedad humana hacia la democracia. Según Nietzsche, una cosa viva no puede ser sana, fuerte ni productora a no ser que viva dentro de cierto horizonte, es decir, de una serie de valores y creencias que se aceptan sin crítica y de modo absoluto. «Ningún artista pintará su cuadro, ningún general ganará su batalla, ninguna nación alcanzará su libertad» sin este horizonte, sin amar la labor que hace «infinitamente más de lo que merece amarse».¹⁰

9. Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (1954), p. 130.

10. Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (1957), p. 9.

Pero es precisamente nuestra conciencia de la historia lo que hace imposible este amor. Pues la historia nos enseña que en el pasado ha habido innumerables horizontes —civilizaciones, religiones, códigos éticos, «sistemas de valores»—. Las personas que vivieron en ellos, al carecer de nuestra moderna conciencia de la historia, creían que su horizonte era el único posible. Los que llegaron más tarde a este proceso, los que viven en la vejez de la humanidad, no pueden mostrarse tan faltos de crítica. La educación moderna, esa educación universal tan absolutamente crucial con el fin de preparar las sociedades para el mundo de la economía moderna, libera a los hombres de sus lazos con la tradición y la autoridad. Se dan cuenta de que su horizonte es meramente un horizonte, no tierra firme, sino un espejismo que desaparece al acercarse, para dejar ver a otro horizonte detrás de él. Por esto el hombre moderno es el *último* hombre: la experiencia de la historia lo ha agotado y lo ha desengañado de la posibilidad de una experiencia directa de los valores.

La educación moderna, dicho de otro modo, estimula cierta tendencia al relativismo, o sea, a la doctrina según la cual todos los horizontes y todos los sistemas de valores están relacionados con el tiempo y el lugar, y ninguno es verdad, sino que todos reflejan los prejuicios e intereses de quienes los propugnan. La doctrina que afirma que no existe ninguna perspectiva privilegiada encaja perfectamente con el deseo del hombre democrático de creer que su modo de vida es tan bueno como cualquier otro. En este contexto, el relativismo no conduce a la liberación de los grandes y fuertes, sino de los mediocres, de quienes se nos dice que no tienen nada de qué avergonzarse.¹¹ El esclavo del comienzo de la historia declinó arriesgar la vida en el sangriento combate porque se sentía instintivamente miedoso. El último hombre, al final de la historia, sabe que es mejor no arriesgar su vida por una causa, porque se da cuenta de que la historia está llena de fútiles combates sin sentido en los cuales los hombres lucharon por si debían ser cristianos o musulmanes, protestantes o católicos, alemanes o franceses. Las

11. De qué modo el relativismo de Nietzsche entró a formar parte de nuestra cultura general, y cómo el nihilismo que llenó Nietzsche de temor se exhibe ahora con alegría en la América contemporánea, lo documenta magistralmente Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1988, pp. 141-240.

lealtades que han empujado a los hombres a desesperados actos de valor y sacrificio resultaron ser, a la luz de la historia subsiguiente, estúpidos prejuicios. Como el Zarathustra de Nietzsche dice de ellos: «Pues así hablaste: “Somos enteramente reales, sin creencia ni superstición.” Y así sacáis el pecho, pero, ¡ay!, está vacío.»¹²

Hay muchas personas en las sociedades democráticas contemporáneas, especialmente entre los jóvenes, que no se contentan con felicitarse sólo por su amplitud de miras, sino que quisieran vivir «dentro de un horizonte». Es decir, quisieran escoger una creencia y un compromiso con «valores» más profundos que el simple liberalismo, como los que ofrecen las religiones tradicionales. Pero se enfrentan a un problema casi insuperable. Tienen más libertad para escoger sus creencias que acaso en ninguna otra sociedad de la historia, pueden hacerse musulmanes, budistas, teósofos, Hare Krishnas o seguidores de Lyndon LaRouche, sin hablar de las elecciones más tradicionales, como hacerse católicos o baptistas. Pero la misma diversidad donde escoger es desconcertante y quienes se deciden por un camino u otro lo hacen dándose cuenta de la infinidad de otros caminos que no siguen. Se parecen al personaje de Woody Allen, Mickey Sachs, que al enterarse de que padece un cáncer terminal, se lanza a una desesperada expedición de compra en el supermercado mundial de las religiones, y lo que finalmente lo reconcilia con la vida es algo no menos arbitrario: escucha el blues de Louis Armstrong *Potato Head* y decide que, en fin de cuenta, sí que hay algunas cosas que tienen valor.

Cuando las comunidades estaban unidas por una creencia única heredada de los antepasados de muchas generaciones antes, se daba por descontada la autoridad de esta creencia, que era el elemento constitutivo del carácter moral de cada uno. La creencia lo ligaba a su familia y a los demás miembros de la sociedad. Hacer una elección así, ahora, en una sociedad democrática entraña pocos costes o consecuencias, pero produce menos satisfacciones. La creencia tiende a separar a la gente más que a unirla, porque hay muchas alternativas. Claro que uno puede adherirse a una de las innumerables pequeñas comunidades de creyentes, pero no es probable que coincidan con las comunidades de tra-

12. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, p. 232.

bajo o de vecindad. Y cuando la creencia resulta inconveniente —cuando significa perder la herencia de los padres o cuando se descubre que el gurú ha metido la mano en la caja—, la creencia suele desvanecerse como cualquier otra fase del desarrollo de un adolescente.

La preocupación de Nietzsche por el último hombre ha encontrado eco en numerosos pensadores modernos que han examinado profundamente el carácter de las sociedades democráticas.¹³ Tocqueville, por su parte, anticipó la inquietud de Nietzsche ante la posibilidad de que el modo de vida del señor desapareciera de la tierra con el advenimiento de la sociedad democrática. El señor que daba la ley para sí mismo y los demás en lugar de obedecerla pasivamente, era más noble y estaba más satisfecho que el esclavo. Tocqueville, por tanto, veía en el carácter intensamente privado de la vida en la América democrática un problema crítico, que podía conducir a la atrofia de los lazos morales que conectaban unos con otros a los hombres de las comunidades pre-democráticas. Como a Nietzsche después de él, le preocupaba que la abolición de la relación formal entre señores y esclavos no hiciera a los últimos señores de sí mismos, sino que los llevara a una nueva clase de esclavitud: «Trato de descubrir los nuevos rasgos bajo los cuales el despotismo puede aparecer en el mundo. Lo primero que impresiona al observador es una innumerable multitud de hombres todos iguales y parecidos entre sí, tratando incesantemente de procurarse los frívolos y pequeños placeres con que atiborra sus vida. Cada uno de ellos, viviendo aparte, es un extraño al seno de los demás; sus hijos y sus amigos particulares constituyen para él toda la humanidad. Está cerca del resto de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca, pero no los siente; exis-

13. Otro ejemplo nos lo da Max Weber, lamentándose del «desencanto» del mundo frente a las crecientes burocratización y racionalización, y expresando su temor de que la espiritualidad ceda ante «especialistas sin espíritu y sensualistas sin corazón». Despacha nuestra civilización en el siguiente párrafo: «Después de la devastadora crítica de Nietzsche contra esos "últimos hombres" que "inventaron la felicidad", puedo descartar por completo el ingenuo optimismo con que se celebra la ciencia —eso es, la técnica de dominar la vida que se apoya en la ciencia— como el camino hacia la felicidad. ¿Quién cree en eso, fuera de unos cuantos adultos infantiles en cátedras universitarias o en despachos editoriales?». «Science as a vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, p. 143.

te sólo en sí mismo y sólo para sí mismo, y si le queda todavía su familia, puede decirse que ha perdido su patria.

»Por encima de esta masa de hombres, hay un poder inmenso y tutelar, que se atribuye a sí mismo y sólo a sí mismo la tarea de asegurar sus satisfacciones y de vigilar su suerte. Este poder es absoluto, minucioso, regulador, previsor y suave. Sería como la autoridad de un padre si, como esta autoridad, tuviera por fin preparar a los hombres para la madurez; pero trata, al contrario, de mantenerlos en perpetua infancia; se contenta con que la gente goce, con tal de que no piense en nada más que en gozar.»¹⁴

En un país grande, como Norteamérica, los deberes del ciudadano son mínimos, y la pequeñez de los individuos, comparada con la extensión del país, hace que aquéllos se sientan no como sus propios señores, sino débiles e impotentes frente a los acontecimientos que no pueden controlar. Excepto del modo más abstracto y teórico, pues, ¿qué sentido tiene decir que las gentes se han convertido en sus propios señores?

Tocqueville se anticipó a Nietzsche al darse perfecta cuenta de lo que se perdía cuando las sociedades pasaban de la aristocracia a la democracia. Ésta, señalaba, producía pocas de las cosas hermosas pero inútiles que son típicas de las sociedades aristocráticas, desde poemas y teorías metafísicas a huevos de Febergé; por otro lado, producía cantidades mucho mayores de cosas útiles pero feas: máquinas, autopistas, Toyotas y casas prefabricadas. (La América de nuestros días se las ha ingeniado para que sus jóvenes más privilegiados y brillantes produzcan cosas que no son ni útiles ni hermosas, como las montañas de litigios judiciales procedentes todos los años de los bufetes de abogados.) Pero la pérdida de la artesanía refinada es una preocupación trivial cuando se la compara con la pérdida de ciertas posibilidades humanas en la esfera moral y teórica, posibilidades cultivadas antes por el *ethos* ocioso y deliberadamente antiutilitario de las sociedades aristocráticas. En una famosa alusión al escritor religioso y matemático Pascal, decía Tocqueville: «Si Pascal hubiese tenido como propósito sólo un beneficio material, o hasta si únicamente lo hubiese estimulado el amor a la fama, no puedo concebir que hubiera podido movilizar

14. Tocqueville (1945), vol. 2, p. 336.

todos los poderes de su espíritu, como lo hizo, para un mejor descubrimiento de las cosas más ocultas del Creador. Cuando lo veo, por decirlo así, arrancar su alma a todos los cuidados de la vida para dedicarla enteramente a esas investigaciones y, cortando prematuramente los lazos que unen el cuerpo a la vida, morir de vejez a los cuarenta años, me quedo sobrecogido y percibo que no actúa ninguna causa ordinaria para producir esfuerzos tan extraordinarios.»¹⁵

Pascal, que en la infancia había descubierto por su cuenta los teoremas de Euclides, se recluyó en un monasterio al llegar a los treinta y un años de edad. Se hizo colocar un cilicio en la silla en la que se sentaba cuando alguien se presentaba a pedirle consejo, y si sentía que se complacía en la conversación, apretaba el cuerpo contra la silla con el fin de mortificarse la carne.¹⁶ Pascal, como Nietzsche, fue enfermizo toda su vida de adulto, y en sus últimos cuatro años perdió toda posibilidad de comunicarse con otras personas. No hacía *jogging* ni se preocupaba de los efectos en su salud de que los otros fumaran, y sin embargo, en los años anteriores a su muerte, consiguió garabatear algunas de las meditaciones espirituales más profundas de la tradición occidental. El hecho de que sacrificara a la contemplación religiosa una carrera prometedora en un campo útil como el de las matemáticas exasperó a un biógrafo americano, que sugirió que si Pascal se hubiese permitido a sí mismo «cortar ataduras habría podido vivir cuanto había en él, en vez de aplastar la mejor parte de sí mismo bajo la masa de un misticismo sin sentido y de observaciones llenas de lugares comunes sobre la desgracia y la dignidad del hombre».¹⁷

«Antes, todo el mundo estaba loco», dijo el más sutil de los últimos hombres.

Si el mayor temor de Nietzsche era que el «modo de vida americano» venciera, Tocqueville se resignaba a su inevitabilidad y se alegraba de que se extendiera. A diferencia de Nietzsche, se daba cuenta de las pequeñas mejoras en la vida de la gran masa del pueblo en una democracia. Y, en todo caso, consideraba que la marcha de una democracia era tan

15. *Ibidem*, p. 45.

16. Véase «La vie de M. Pascal», de Mme. Périer, en *Pensées*, de Blaise Pascal, París: Garnier, 1964, pp. 12-13.

17. Eric Temple, *Men of Mathematics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1937, pp. 73, 82.

inexorable, que tratar de resistirla era a la vez inútil y contraproducente; lo más que se podía esperar era informar a los fervientes partidarios de la democracia de que había alternativas a la democracia, que podían protegerse moderando la democracia misma.

Alexandre Kojève compartía la convicción de Tocqueville sobre la inevitabilidad de la democracia moderna, aunque comprendía en términos similares su coste. Pues si al hombre se le define por su deseo de luchar por su reconocimiento y por su trabajo para dominar la naturaleza, y si al final de la historia logra a la vez el reconocimiento de su humanidad y la abundancia material, entonces, «el hombre llamado propiamente así» cesará de existir porque dejará de trabajar y de luchar: «La desaparición del hombre al final de la historia, por tanto, no es una catástrofe cósmica; el mundo natural sigue siendo lo que ha sido desde toda la eternidad. Y por consiguiente no es tampoco una catástrofe biológica: el hombre sigue vivo en *armonía* con la naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparece es el hombre llamado propiamente así, es decir, la Acción negando lo dado, y el Error o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto...»¹⁸

El fin de la historia significaría el fin de las guerras y de las sangrientas revoluciones. Al coincidir en sus objetivos, los hombres no tendrían grandes causas por las que luchar.¹⁹ Satisfarían sus necesidades mediante la actividad económica, pero ya no tendrían que arriesgar la vida en combates. En otras palabras, volverían a ser animales, como lo eran antes del combate sangriento con que comenzó la historia. Un perro se siente satisfecho con dormir todo el día al sol con tal de que lo alimenten, porque no está insatisfecho con lo que es. No le preocupa que otros perros lo pasen mejor que él, o que su carrera como perro se haya estancado, o de que en distantes lugares del mundo se oprima a los perros. Si el hombre alcanza una sociedad en la cual se haya conseguido abolir la injusticia, su vida llegará a parecerse a la del perro.²⁰ La vida humana, pues, entraña una curiosa parado-

18. Kojève (1947), pp. 434-435 (nota al pie de las páginas).

19. Véanse los capítulos sobre las relaciones internacionales en la parte cuarta del presente libro.

20. Kojève afirmaba: «Si el hombre vuelve a ser de nuevo un animal, sus artes, sus amores, su juego tienen también que volverse puramente naturales. Por lo tanto, tendría que admitirse que después del fi-

ja: parece que requiere la injusticia, pues la lucha contra la injusticia es lo que hace salir a la superficie lo que hay en él de más elevado.

A diferencia de Nietzsche, Kojève no se enfurecía por el regreso a la animalidad al final de la historia; al contrario, se sintió satisfecho de trabajar durante el resto de su vida en la burocracia de la Comisión Europea, encargada de supervisar la construcción del hogar final para el último hombre. En una serie de notas de pie de página a sus conferencias sobre Hegel, indicaba que el fin de la historia significaba también el fin tanto del arte como de la filosofía y, por tanto, de la actividad de la propia vida. Ya no sería posible crear el gran arte que se proponía capturar las más altas aspiraciones de una era, como la *Iliada* de Homero, las Madonas de Da Vinci o Miguel Ángel, o el Buda gigante de Kamakura, pues ya no habría nuevas eras ni rasgos especiales del espíritu humano para que los artistas los captaran. Podrían escribir innumerables poemas sobre la belleza de la primavera o la graciosa curva de un pecho de muchacha, pero no podrían decir nada fundamentalmente nuevo sobre la situación del hombre. La filosofía resultaría imposible, puesto que con el sistema de Hegel había alcanzado la categoría de verdad. Los «filósofos» del futuro, si querían decir algo distinto a lo dicho por Hegel, no podrían escribir nada nuevo, sino sólo repetir las formas anteriores de la ignorancia.²¹ Pero, más que esto, «lo que desaparcería... sería no sólo la filosofía o la busca del saber discursivo, sino este saber mismo. En esos animales poshistóricos ya no habría ninguna comprensión [discursiva] del mundo y del yo».²²

Los revolucionarios que combatieron contra la Securitate de Ceaucescu en Rumania, los valientes estudiantes chinos que se enfrentaron a los tanques en la plaza de Tianan-

nal de la historia, los hombres construirían sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas; darían conciertos musicales al modo de las ranas y las cigarras; jugarían como jóvenes animales y se entregarían al amor como bestias adultas.» Kojève (1947), p. 436 (nota).

21. La última obra de Kojève lleva por título *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, París, Gallimard, 1968; en ella esperaba dar constancia del ciclo completo del discurso racional humano. En este ciclo, empezando por los presocráticos y acabando por Hegel, todas las posibles filosofías del pasado y toda posible filosofía del futuro tendrían cabida. Véase Roth (1985), pp. 300-301.

22. Subrayado en el original. Kojève (1947), p. 436.

men, los lituanos que lucharon contra Moscú por su independencia, los rusos que defendieron su Parlamento y su presidente, eran los seres más libres y, por tanto, los más humanos. Eran esclavos que demostraron estar dispuestos a arriesgar la vida en un combate sangriento para liberarse. Pero cuando finalmente lo consiguen, como finalmente deben hacerlo, crearán para sí mismos una sociedad democrática estable, en la cual la lucha y el trabajo, en el viejo sentido, serán innecesarios, y en la cual se habrá abolido la posibilidad de volver a ser tan libres y tan humanos como en su lucha revolucionaria.²³ Hoy imaginan que serán *felices* cuando lleguen a esa tierra prometida, pues se satisfarán muchas necesidades y deseos que existen en la Rumania o la China actuales. Un día tendrán lavadoras, vídeos y automóviles particulares. Pero ¿estarán también *satisfechos* consigo mismos? ¿O bien resultará que la satisfacción humana, como cosa opuesta a la felicidad, surge no de la meta misma, sino de la lucha y el trabajo para alcanzarla?

Cuando el Zarathustra de Nietzsche habló sobre el último hombre a la multitud, se alzó un clamor: «Danos este último hombre, ¡oh Zarathustra!», «¡Conviértenos en este último hombre!», gritaba la gente. La vida del último hombre es una vida de seguridad física y de abundancia material, precisamente lo que los políticos occidentales suelen prometer a sus electores. ¿Es esto, realmente, de lo que se ha «tratado» en la historia humana de esos últimos milenios? ¿Debemos temer que lleguemos a ser a la vez felices y satisfechos con nuestra situación ya no de seres humanos sino de animales del género *homo sapiens*? ¿O bien persiste el peligro de que seamos felices en un nivel, pero todavía nos sintamos insatisfechos con nosotros mismos en otro, y de que, por consiguiente, estemos dispuestos a arrastrar al mundo hacia atrás, hacia la historia, con todas sus guerras, injusticias y revoluciones?

23. Strauss (1963, p. 223) dice que «el estado gracias al cual el hombre llega a encontrarse razonablemente satisfecho, es pues el estado en el cual las bases de la humanidad del hombre se debilitan o en el cual el hombre pierde su humanidad». Es el estado del «último hombre» de Nietzsche.

Es difícil para quienes creemos en la democracia liberal seguir a Nietzsche mucho trecho por el camino que tomó. Era un enemigo declarado de la democracia y de la racionalidad en que ésta descansa. Confiaba en el nacimiento de una nueva moral que favoreciera al fuerte frente al débil, que elevara la desigualdad social y hasta fomentara una especie de crueldad. Para ser verdaderos nietzscheanos deberíamos endurecer el cuerpo y el alma. Nietzsche —cuyos dedos se agarraban en invierno porque se negaba a calentar su habitación, y que, incluso en los años anteriores al inicio de su locura, apenas si pasaba día sin terribles jaquecas—, señalaba el camino hacia un modo de vida sin comodidad y sin paz.

Por un lado, podemos aceptar sin problemas muchas de las agudas observaciones psicológicas de Nietzsche, al mismo tiempo que rechazamos su moral. La manera como el deseo de justicia y castigo tiene sus raíces, muy frecuentemente, en el resentimiento del débil frente al fuerte, los efectos espirituales potencialmente debilitadores de la compasión y la igualdad, el hecho de que ciertas personas deliberadamente *no* busquen la comodidad y la seguridad y no se sientan satisfechas con la felicidad tal como la entiende la tradición utilitaria anglosajona, el modo como la lucha y el riesgo son partes constitutivas del alma humana, la relación entre el deseo de ser más grande que otros y la posibilidad de excelencia personal y de superarse a sí mismo, todas estas intuiciones pueden considerarse como reflejos fieles de la condición humana, que es posible aceptar sin tener que romper por ello con las tradiciones cristiano-liberales en las que vivimos.

En realidad, las intuiciones de Nietzsche nos son familiares porque se refieren al deseo de reconocimiento. La principal preocupación de Nietzsche, de hecho, podría de-

cirse que es el futuro del *thymos* —la capacidad del hombre de atribuir valor a las cosas y a sí mismo—, que ve amenazado por el sentido histórico del hombre y por la extensión de la democracia. Del mismo modo que la filosofía de Nietzsche puede verse, a grandes rasgos, como una radicalización del historicismo de Hegel, su psicología puede verse como una radicalización de la insistencia de Hegel en el reconocimiento.

Aunque no tengamos por qué compartir el odio de Nietzsche hacia la democracia liberal, podemos utilizar sus intuiciones referentes a la inquieta relación entre democracia y deseo de reconocimiento. En la medida en que la democracia liberal consigue purgar la vida de la *megalothymia* y sustituirla por el consumo racional, nos convertiremos en menos humanos. Pero los seres humanos se rebelarán ante esta idea. Es decir, se rebelarán ante la perspectiva de convertirse en miembros indiferenciados del Estado universal y homogéneo, cada uno similar a los demás dondequiera que se vaya en el planeta. Querrán ser ciudadanos más bien que burgueses, y en fin de cuentas encontrarán *aburrida* la vida de una esclavitud sin señores —la vida del consumo racional—. Querrán tener ideales por los cuales vivir y morir, incluso si los ideales más amplios se han convertido en realidad en la Tierra, y querrán arriesgar la vida incluso si el sistema internacional de Estados ha conseguido abolir la posibilidad de guerra. *Esta* es la «contradicción» que la democracia liberal todavía no ha resuelto.

A largo plazo, la democracia liberal puede verse subvertida internamente ya sea por un exceso de *megalothymia*, ya por un exceso de *isothymia*, o sea, por el deseo fanático de un reconocimiento igual. Mi intuición es que la mayor amenaza para la democracia vendrá de la primera. Una civilización que se refocila con una *isothymia* desbocada, que busca fanáticamente eliminar cualquier manifestación de reconocimiento desigual, pronto tropezará con los límites impuestos por la naturaleza. Nos hallamos al final de un período durante el cual el comunismo trató de emplear la fuerza del Estado para eliminar la desigualdad económica, y al hacerlo socavó las bases mismas de la vida económica moderna. Si mañana las pasiones «isothymicas» trataran de declarar ilegales las diferencias entre los guapos y los feos, o pretendieran que una persona sin piernas es no sólo espiritualmente, sino materialmente, igual a cualquiera con el

cuerpo completo, sucedería que, con el tiempo, este deseo se refutaría a sí mismo, como le sucedió al comunismo. Esto no es algo que pueda consolarnos, pues la refutación de las premisas «isothymicas» del marxismo-leninismo llevó más de siglo y medio. Pero en este terreno la naturaleza es un aliado, y aunque mañana se pueda intentar arrojar por la ventana a la naturaleza, *tamen usque recurrit*, volverá corriendo.

La naturaleza, en cambio, conspirará para conservar un grado sustancial de *megalothymia* incluso en nuestro mundo democrático e igualitario. Nietzsche tenía toda la razón al creer que cierta dosis de *megalothymia* es una condición previa para la vida misma. Una civilización en la que no hubiera nadie que deseara que se le reconociese como mejor que los demás, y que no afirmara, de algún modo, la bondad y sanidad esencial de este deseo, no tendría arte, ni literatura, ni música ni vida intelectual. Sería gobernada de modo incompetente, pues pocas personas de calidad escogerían una vida de servicio público. No tendría apenas dinamismo económico, sus oficios e industrias serían pedestres y no cambiarían, y su tecnología no pasaría de ser de segunda clase. Y, cosa tal vez más crítica todavía, sería incapaz de defenderse de civilizaciones imbuidas de un mayor espíritu de *megalothymia*, cuyos ciudadanos estuvieran dispuestos a abandonar la comodidad y la seguridad y que no temieran arriesgar la vida para dominar. La *megalothymia* es, como siempre fue, un fenómeno moralmente ambiguo; tanto las cosas buenas como las cosas malas de la vida fluyen de ella, simultánea y necesariamente. Si la democracia liberal se ve alguna vez subvertida por la *megalothymia*, será porque la democracia liberal la necesita, pues nunca podrá sobrevivir a base únicamente de un reconocimiento universal e igual.

No es, por tanto, sorprendente que una democracia liberal contemporánea, como Estados Unidos, permita un ancho campo a quienes desean que se les reconozca como más grandes que los demás. Los esfuerzos democráticos para desterrar la *megalothymia* o para convertirla en *isothymia* han sido, cuando mucho, incompletos. De hecho, la buena salud y la estabilidad de la democracia puede considerarse que descansan, a largo plazo, en la calidad y el número de ocasiones que proporciona a sus ciudadanos para satisfacer la *megalothymia*. Estas ocasiones no sólo recogen la energía latente en el *thymos* y la convierten en algo productivo, sino

que sirven también de «toma de tierra» que desvía el exceso de energía que, de otro modo, desgarraría la comunidad.

La primera y más importante de esas ocasiones, en una sociedad liberal, consiste en la actividad económica en todas sus formas. El trabajo se lleva a cabo, primero y por encima de todo, para satisfacer el «sistema de necesidades», por deseo más bien que por *thymos*. Pero, como ya vimos, pronto se convierte en una arena para el esfuerzo «thymótico»; es difícil comprender la conducta de los hombres de empresa y los industriales simplemente como una cuestión de egoísta satisfacción en sí mismos. El capitalismo no sólo permite, sino que positivamente exige una forma de *megalothymia* regulada y sublimada en el esfuerzo para ser mejor que los rivales en el mundo de los negocios. En el nivel en que actúan hombres de empresa como Henry Ford, Andrew Carnegie o Ted Turner, el consumo no es una motivación que tenga sentido; no es posible acumular indefinidamente casas, automóviles y esposas hasta perder la cuenta. Esas personas, desde luego, son «codiciosas» en cuanto quieren acumular cantidades siempre mayores de dinero, pero el dinero es más una muestra o un símbolo de su capacidad como hombres de empresa que un medio de adquirir bienes para su consumo personal. No arriesgan la vida, pero exponen su fortuna, su posición y su reputación para obtener cierta clase de gloria; trabajan muy duro y descartan pequeños placeres en favor de placeres mayores e intangibles; su trabajo tiene por resultado, frecuentemente, productos y máquinas que demuestran un dominio sobrecogedor del más duro de los señores, la naturaleza, y si no exhiben un espíritu público convencional, participan necesariamente en el mundo social constituido por la sociedad civil. El hombre de empresa capitalista clásico, descrito por Joseph Schumpeter, no es, por tanto, el último hombre de Nietzsche.

Forma parte del propósito de países capitalistas democráticos, como Estados Unidos, que las personas con más talento y ambición tiendan a ir al mundo de los negocios más bien que al de la política, el militar, el académico o el religioso. No parece enteramente malo para la estabilidad a largo plazo de la política democrática que la actividad económica ocupe la vida entera de personas de esa naturaleza. Y esto no simplemente porque esas personas crean riqueza que circula por toda la economía, sino porque así se quedan fuera de la política y del ejército. En estas últimas ocupacio-

nes, su inquietud les conduciría a proponer innovaciones en su país o aventuras fuera de él con consecuencias potencialmente desastrosas para la *polis*. Éste era, precisamente, el resultado que buscaban los fundadores del liberalismo, al tratar de contraponer los intereses a las pasiones. A antiguas repúblicas como Atenas, Esparta y Roma se las admira por el patriotismo y espíritu público que engendraban, por producir ciudadanos más que burgueses. Claro que antes de la revolución industrial, los ciudadanos no tenían apenas donde escoger; la vida de un comerciante no entrañaba gloria, dinamismo, innovación o dominio, sino que se limitaba a recorrer los mismos mercados que su padre y su abuelo. No es extraño, así, que el ambicioso Alcibíades se metiera en política, y que una vez en ella, rechazando el consejo del prudente Nicias, invadiera Sicilia y atrajera la destrucción sobre el Estado ateniense. Los fundadores del liberalismo moderno comprendían, de hecho, que el deseo de reconocimiento de Alcibíades hubiera tenido mejor empleo en la producción de la primera máquina de vapor o del primer microprocesador.

No es necesario concebir con estrechez las posibilidades «thymóticas» de la vida económica. El deseo de dominar la naturaleza mediante la ciencia natural moderna, que ha estado íntimamente relacionado con la vida económica capitalista, es, por su misma naturaleza, altamente «thymótico». Entraña el deseo de dominar «los materiales casi sin valor de la naturaleza» y el esfuerzo por ser reconocido como superior a los otros científicos e ingenieros con quienes se compete. La ciencia no es, ni con mucho, una actividad libre de riesgos, tanto para el científico individual como para la sociedad, pues la naturaleza es perfectamente capaz de desquitarse duramente, ya con armas nucleares, ya con virus de la inmunodeficiencia humana.

La política democrática ofrece también una oportunidad a las naturalezas ambiciosas. La política electoral es una actividad «thymótica», puesto que en ella se compete por el reconocimiento público a base de puntos de vista en conflicto sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Pero los redactores de constituciones democráticas modernas, como Hamilton y Madison, comprendían los peligros potenciales de la *megalothymia* en política y conocían cómo las ambiciones tiránicas destruyeron las democracias antiguas. Por esto rodearon a los dirigentes de las democracias modernas con

una plétora de controles institucionales sobre su poder. El primero y más importante es, desde luego, la soberanía popular; un presidente moderno se ve a sí mismo como un *primer ministro*, o sea, como el primero entre los servidores del pueblo y no como el señor de éste.¹ Ha de apelar a las pasiones populares, sean éstas nobles o viles, ignorantes o informadas, y ha de hacer muchas cosas degradantes para que lo elijan y reelijan. El resultado es que los dirigentes políticos modernos raramente mandan; reaccionan, administran y orientan, pero se encuentran institucionalmente restringidos en su campo de acción, de modo que es difícil que dejen su marca personal en la gente a la que gobiernan. Además, en la mayoría de las democracias más avanzadas ya se han resuelto las grandes cuestiones relativas al modo de gobernar la comunidad, lo cual se refleja en un constante estrechamiento de las ya de por sí estrechas diferencias políticas entre los partidos políticos, en Estados Unidos y en otras partes. No está nada claro que las naturalezas ambiciosas que en otros tiempos hubieran deseado ser señores u hombres de Estado sientan fácilmente, hoy, el atractivo de la política democrática.

Es ante todo en el terreno de la política exterior que los políticos democráticos pueden todavía alcanzar un grado de reconocimiento inaccesible en prácticamente cualquier otra actividad. Pues la política exterior ha sido tradicionalmente la sede de decisiones trascendentales y del choque de ideas importantes, incluso cuando, como ahora, el alcance de esos choques se halla restringido por la victoria de la democracia. Winston Churchill, guiando a su país durante la segunda guerra mundial, mostró una maestría tan grande como la de los estadistas de las épocas predemocráticas y recibió, a cambio, un reconocimiento de magnitud mundial. La guerra de Estados Unidos en el Golfo Pérsico, en 1991, indica que un político como George Bush, inconsistente y limitado en cuestiones interiores, puede sin embargo crear nuevas realidades en el escenario mundial mediante el ejercicio de sus funciones, ordenadas constitucionalmente, como jefe del Estado y comandante en jefe. Aunque en recientes años el número de presidencias que han sido un fracaso ha quitado lustre en gran medida a este cargo, un éxito presidencial, tal

1. Harvey Mansfield nota este punto en *Taming the Prince* (1989), pp. 1-20.

como una victoria militar, tiene por resultado un grado de reconocimiento público que no está disponible en absoluto para el industrial o el hombre de empresa más eficaz. La política democrática seguirá, pues, atrayendo a quienes tengan la ambición de que se les reconozca como grandes figuras.

El hecho de que un extenso mundo histórico coexista con el poshistórico significa que el primero seguirá siendo atractivo para ciertas personas precisamente porque continúa siendo un terreno de lucha, guerra, injusticia y pobreza. Orde Wingate se sintió descontento y marginado en la Gran Bretaña de entre las dos guerras mundiales, pero se descubrió a sí mismo ayudando a los judíos de Palestina a organizar un ejército y a los etíopes en su lucha por la independencia frente a los italianos; murió, de modo apropiado, al estrellarse su avión, en Birmania, en 1943, luchando contra los japoneses. Régis Debray encontró satisfacción para sus anhelos «thymóticos», totalmente ausentes de la próspera Francia de clase media, luchando en las selvas de Bolivia con el Che Guevara. Probablemente sea saludable para las democracias liberales que exista el Tercer Mundo, pues absorbe las energías y ambiciones de gentes así; que eso sea también bueno para el Tercer Mundo, es otra cuestión.

Aparte del terreno económico y de la vida política, la *megalothymia* encuentra ocasiones de manifestarse en actividades puramente formales, como los deportes, el alpinismo, las carreras de coches y similares. Una competición atlética no tiene otro «sentido» ni objeto que el de hacer ganadores a unos y perdedores a otros, o sea, de satisfacer el deseo de ser reconocido como superior. El nivel o el tipo de la competición es completamente arbitrario, como lo son las reglas de todos los deportes. Fijémonos en el alpinismo, cuyos practicantes son casi siempre personas de prósperos países poshistóricos. Para ponerse en condiciones físicas, han de entrenarse incesantemente; el tronco del cuerpo de los escaladores en solitario está tan desarrollado que si no van con cuidado sus músculos pueden despegarles los tendones de los huesos. Durante las ascensiones, los escaladores del Himalaya han de sufrir accesos de disentería y tormentas en pequeñas tiendas en las estribaciones nepalesas. La tasa de mortalidad por subir más allá de los cuatro mil metros es importante; todos los años, una docena de personas muere en picos como el Mont Blanc o el Mattherhorn. El alpinista ha vuelto a crear para sí mismo, en suma, todas las condi-

ciones del combate histórico: peligro, enfermedad, trabajo duro y finalmente el riesgo de muerte violenta. Pero el *objetivo* ha dejado de ser histórico y ahora es puramente formal: ser el primer americano o alemán, por ejemplo, que asciende al K-2 o al Nanga Parbat, y cuando lo consigue, ser el primero en ascender sin bombonas de oxígeno, etc.

Para la mayor parte de la Europa poshistórica, la Copa del Mundo ha sustituido la competición militar para dar salida a los anhelos nacionalistas de ser el número uno. Como dijo en una ocasión Kojève, su objetivo era restablecer el Imperio Romano, pero esta vez por medio de un equipo de fútbol multinacional. Acaso no es un accidente que en la parte más poshistórica de Estados Unidos, California, se encuentre la práctica más obsesiva de las actividades de ocio más peligrosas, que no tienen otro propósito que sacar a sus participantes de la existencia burguesa: escaladas, vuelo sin motor, paracaidismo, maratón, etc. Pues donde no son posibles las formas tradicionales de lucha, como la guerra, y donde una amplia prosperidad material hace innecesaria la lucha económica, las personas «thymóticas» empiezan a buscar otras formas de actividad *sin contenido* que puedan valerles el reconocimiento.

En otra de sus irónicas notas a sus conferencias sobre Hegel, Kojève señaló que se vio obligado a revisar su convicción inicial de que el hombre cesa de ser humano y regresa a un estado de animalidad, después de un viaje al Japón y un enamoramiento en este país. Argumentó que tras la elevación del Shogun Hideyoshi en el siglo xv, Japón experimentó un estado de paz interna y externa por un período de varios siglos, que se parecía mucho al fin de la historia postulado por Hegel. Las clases altas y las bajas no luchaban entre sí y no había que trabajar muy duro. Pero en vez de dedicarse, como cachorros, al amor y al juego —o sea, en vez de convertirse en una sociedad de últimos hombres—, los japoneses demostraron que es posible continuar siendo humanos y lo hicieron mediante la invención de una serie de artes formales perfectamente sin contenido, como el teatro No, las ceremonias del té, los arreglos florales y otras parecidas.² Una ceremonia del té no sirve ningún propósito político o económico y hasta su significado simbólico se ha perdido con el paso del tiempo. Sin embargo, es un escena-

2. Kojève (1947), p. 437 (nota al pie de la página).

rio para la *megalothymia* en forma de puro esnobismo; hay escuelas rivales acerca de la ceremonia del té y de los arreglos florales, con sus maestros, novicios, tradiciones y normas sobre lo bueno y lo malo. Fue precisamente el formalismo de esta actividad —la creación de nuevas reglas y valores divorciados de cualquier propósito utilitario, como con los deportes—, lo que sugirió a Kojève la posibilidad de actividades específicamente humanas incluso después del fin de la historia.

Kojève sugirió, medio en broma, que en vez de que Japón se occidentalizara, Occidente (incluyendo Rusia) se *japonizara* (proceso que ahora está en marcha, aunque no en el sentido en que lo entendía Kojève). En otras palabras, en un mundo en el cual se ha resuelto en gran medida la lucha por todas las cuestiones importantes, un *esnobismo* puramente formal se convertiría en la principal forma de expresión de la *megalothymia*, del deseo del hombre de que se le reconozca mejor que los demás.³ En Estados Unidos, nuestra tradición utilitaria hace que sea difícil, incluso para las bellas artes, convertirse en puramente formales. A los artistas les gusta convencerse de que son socialmente responsables, además de estar comprometidos con valores estéticos. Pero el fin de la historia significará el fin, entre otras cosas, de todo arte que pueda considerarse socialmente útil, y de ahí el descenso de la actividad artística hacia el vacío formalismo de las artes tradicionales japonesas.

Tales son las ocasiones para la *megalothymia* en las democracias liberales contemporáneas. El anhelo de reconocimiento como superior no ha desaparecido de la vida humana, pero sus manifestaciones y su extensión han cambiado. En lugar de buscar el reconocimiento por haber conquistado pueblos y territorios extraños, los individuos «megalothymicos» tratan de conquistar el Anapurna o la tecnología de la litografía con rayos X. De hecho, virtualmente las únicas formas de *megalothymia* que no están permitidas en las democracias contemporáneas son las que conducen a la tiranía política. La diferencia entre las sociedades democráticas y las aristocráticas que las precedieron no es que la *megalothymia* haya sido desterrada, sino que ha sido sumergida,

3. Véase John Adams Wettergreen, «Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity», *Western Political Quarterly*, 26:1 (marzo de 1973), pp. 109-129.

por decirlo así. Las sociedades democráticas están consagradas a la presunción de que todos los hombres han sido creados iguales, y su *ethos* predominante es el de la igualdad. Aunque no se impide a nadie que desee que se le reconozca como superior, a nadie se le alienta en este sentido. Así, las manifestaciones de *megalothymia* que han sobrevivido en las democracias modernas existen con cierta tensión con los ideales públicamente declarados de la sociedad.

30. DERECHOS PERFECTOS Y DEBERES IMPERFECTOS

Si bien presentarse candidato a la presidencia o escalar el Everest puede atraer a ciertas naturalezas ambiciosas, hay otra extensa zona de la vida contemporánea que proporciona una satisfacción más ordinaria del deseo de reconocimiento. Esta zona es la comunidad, o sea, la vida asociativa por debajo del nivel de la nación.

Tanto Tocqueville como Hegel pusieron de relieve la importancia de la vida asociativa como un foco del espíritu público en el Estado moderno. En las extensas naciones-Estado modernas, la ciudadanía se limita, para la gran masa de la gente, a votar por sus representantes cada cuatro o cinco años. El gobierno es distante e impersonal, en un sistema en el cual la participación directa en el proceso político se reduce a los candidatos en las elecciones y tal vez a su equipo de campaña electoral y a los periodistas que hacen de la política su especialidad. Esto contrasta tajantemente con las pequeñas repúblicas de la antigüedad, que exigían la participación activa de prácticamente todos los ciudadanos en la vida de la comunidad, desde la adopción de decisiones políticas al servicio militar.

En los tiempos modernos, la ciudadanía se ejerce mejor a través de las llamadas «instituciones mediadoras»: partidos políticos, corporaciones, sindicatos obreros, asociaciones cívicas, organizaciones profesionales, iglesias, asociaciones de padres de alumnos, consejos de escuela, sociedades literarias y similares. Es en el seno de estas asociaciones cívicas que la gente sale de sí misma y de sus egoístas preocupaciones privadas. Creemos que Tocqueville argumentó que la vida asociativa en la sociedad civil era útil porque servía como escuela para la política democrática a un nivel más alto. Pero también creía que era algo bueno por sí mismo,

pues salvaba al hombre democrático de ser simplemente burgués. Una asociación privada, por pequeña que sea, constituye una comunidad, y como tal sirve de *ideal* para un plan más amplio por el cual trabajar y al cual sacrificar los propios deseos egoístas. Aunque la vida asociativa americana no exige los grandes actos de virtud y sacrificio que Plutarco celebró, sí que requiere «pequeños actos diarios de sacrificio» accesibles a un número mucho mayor de personas.¹

En una democracia moderna, la vida asociativa privada es mucho más satisfactoria, de modo inmediato, que la mera ciudadanía. El reconocimiento por el Estado es necesariamente impersonal; la vida de la comunidad, en cambio, entraña un tipo de reconocimiento mucho más individual, por parte de personas con las que se comparten intereses y a menudo valores, religión, origen étnico y cosas semejantes. Al miembro de una comunidad se le reconoce no sólo por su personalidad universal, sino por un cúmulo de cualidades particulares que juntas forman su ser. Se puede sentir orgullo constante, día tras día, por ser miembro de un sindicato militante, de una comunidad de fieles, de una liga contra el alcoholismo, de una organización defensora de los derechos de la mujer o de una sociedad contra el cáncer, pues cada organización de éstas reconoce a sus miembros de modo personal.²

Pero si una fuerte vida de comunidad es, como dice Tocqueville, la mejor garantía en la democracia de que sus ciudadanos no se convertirán en últimos hombres, en las socie-

1. Tocqueville (1945), vol. 2, p. 131.

2. Mientras Tocqueville es el más famoso defensor de la vida asociativa en la sociedad moderna, el razonamiento de Hegel es más o menos similar en favor de tales «instrumentos de mediación» en *La filosofía del derecho*. Hegel pensaba asimismo que el Estado moderno era demasiado extenso e impersonal para servir de fuente significativa de identidad; decía que la sociedad tendría que organizarse en *Stände* —clases o estados— como el campesinado, la clase media y la burocracia. Las «corporaciones» que Hegel preconizaba no eran ni gremios medievales cerrados ni los instrumentos movilizadores del Estado fascista; eran más bien asociaciones organizadas espontáneamente por la sociedad civil, que servían como foco de la comunidad y la virtud. En este aspecto el propio Hegel difiere bastante de la interpretación que de él da Kojève. El Estado universal y homogéneo de Kojève no deja lugar a cuerpos «mediadores» como corporaciones o *Stände*; los adjetivos mismos que usa para describirlo sugieren una visión más marxista de una sociedad donde, entre los individuos libres, iguales y atomizados, y el Estado, no hay nada. Véase también Smith (1989), pp. 140-145.

dades contemporáneas se halla constantemente amenazada. Y lo que amenaza la posibilidad de comunidades que tengan sentido no es una fuerza externa a ellas, sino los mismos principios de libertad e igualdad en los cuales se basan y que ahora van convirtiéndose en universales.

Según la versión anglosajona de la teoría liberal, sobre la cual se fundó Estados Unidos, los hombres tienen en sus comunidades derechos perfectos pero no perfectos deberes. Sus deberes son imperfectos porque derivan de sus derechos; la comunidad existe solamente para proteger esos derechos. La obligación moral es, por tanto, enteramente contractual. No se halla garantizada por Dios o por el miedo por la propia vida exterior o por el orden natural del cosmos, sino por el interés propio del contratante en que los demás cumplan el contrato.

La posibilidad de comunidad se ve debilitada, a largo plazo, por el principio democrático de igualdad. Si las comunidades más fuertes se hallan unidas por ciertas leyes morales que definen para sus miembros el bien y el mal, las mismas leyes morales definen también el interior y el exterior de la comunidad. Y si estas leyes morales han de tener algún sentido, los excluidos de la comunidad porque no están dispuestos a aceptarlas han de tener un valor o una posición moral diferentes de los miembros de la comunidad. Pero las sociedades democráticas tienden constantemente a pasar de la mera tolerancia de todos los modos de vida alternativos a una afirmación de su igualdad esencial. Resisten el moralismo que impugna el valor moral o la validez de ciertas alternativas, y por consiguiente se oponen a toda clase de exclusividad engendrada por comunidades fuertes y cohesivas.

Es evidente que las comunidades que se mantienen unidas sólo por un ilustrado interés propio tienen ciertas debilidades en comparación con las que están unidas por obligaciones absolutas. La familia constituye el nivel más fundamental de la vida asociativa y, en muchos aspectos, el más importante. Tocqueville no veía la familia como una suficiente barrera a la tendencia de las sociedades democráticas a la atomización social, tal vez porque la consideraba una extensión del individuo y la creía natural en todas las sociedades. Pero para muchos americanos, la familia, ahora ya no extensa, sino nuclear, es virtualmente la única forma de vida asociativa o de comunidad que conocen. La tan despre-

ciada familia americana suburbana de los años cincuenta era, de hecho, la sede de cierta vida moral. Pues si los americanos no luchaban ni se sacrificaban y sufrían penalidades por su país o por grandes causas internacionales, a menudo aceptaban todo esto por sus hijos.

Pero la familia no funciona realmente si se basa en principios liberales, es decir, si sus miembros la ven como verían una sociedad anónima formada para su provecho y no como basada en lazos de deber y amor. Criar a los hijos o hacer que un matrimonio funcione durante una vida entera requiere sacrificios personales que son irracionales si se miran en términos de un cálculo de costo-beneficio. Los verdaderos beneficios de una fuerte vida de familia frecuentemente no redundan en provecho de quienes soportan las mayores obligaciones, sino que se transmiten a las generaciones venideras. Muchos de los problemas de la familia americana contemporánea —la alta tasa de divorcios, la falta de autoridad de los padres, la alienación de los hijos, etc.— surgen precisamente del hecho de que sus miembros la ven en términos estrictamente liberales. O sea, que cuando las obligaciones de la vida familiar superan lo que el contratante previó, trata de abrogar los términos del contrato.

A nivel de la asociación más amplia, o sea el país mismo, los principios liberales pueden ser destructores de las formas más altas de patriotismo, necesarias para la supervivencia de la comunidad. Es un defecto ampliamente reconocido de la teoría liberal anglosajona el ignorar que los hombres nunca morirán por un país basado meramente en el principio de la propia conservación racional. La presunción de que los hombres arriesgarán la vida para proteger su propiedad o sus familias acaba fallando, pues la propiedad existe, según la teoría liberal, únicamente para la autoconservación, y no al revés. Siempre es posible dejar el país llevándose la familia y el dinero, o eludir el reclutamiento. El hecho de que los ciudadanos de los países liberales no traten todos de eludir el servicio militar refleja el hecho de que están motivados por factores como el honor y el orgullo. Y el orgullo, como sabemos, era justamente la característica que el poderoso Leviatán del Estado liberal debía domesticar.

La posibilidad de una fuerte vida comunitaria también se ve atacada por las presiones del mercado capitalista. Los principios económicos liberales no proporcionan ningún apoyo a las comunidades tradicionales; al contrario, tienden

a atomizar y a separar a la gente. Las exigencias de la educación y de la movilidad laboral significan que las personas, en las sociedades modernas, viven cada vez menos en las comunidades donde se criaron o donde residieron sus familias antes que ellas.³ Sus vidas y sus conexiones sociales son más inestables, porque el dinamismo de las economías capitalistas entraña constantes cambios en la localización y en la naturaleza de la producción y, por consiguiente, del trabajo. En estas circunstancias, es cada vez más difícil echar raíces en comunidades o establecer lazos permanentes o duraderos con vecinos o compañeros de trabajo. El sentido de identidad proporcionado por el regionalismo y el localismo disminuye y la gente se encuentra forzada a retirarse al mundo microscópico de la familia, que lleva a cuestras de un lugar a otro, como si fuera muebles de jardín.

En contraste con las sociedades liberales, es más probable que las comunidades que comparten un mismo «lenguaje del bien y del mal» estén unidas por lazos más firmes que las basadas meramente en intereses compartidos. Los grupos y comunidades de los países asiáticos, tan importantes para su autodisciplina interna y su éxito económico, no se basan en contratos entre partes cada una de las cuales busca su propio interés. La orientación comunitaria de las culturas asiáticas se origina en la religión o en doctrinas como las de Confucio que han adquirido la categoría de religiones al pasar de generación en generación a lo largo de los siglos. De igual modo, las formas más firmes de vida comunitaria en Estados Unidos tienen su origen en valores religiosos compartidos, más que en el interés propio racional. Los Peregrinos y otras comunidades puritanas que se instalaron en Nueva Inglaterra no estaban unidas por un interés común en su bienestar material común, sino en la glorificación de Dios. A los americanos les agrada hacer remontar su amor a la libertad hasta estas sectas inconformistas que huían de la persecución religiosa de la Europa del siglo XVII. Pero si bien estas comunidades religiosas eran de temple muy independiente, no eran en modo alguno liberales, en el sentido que entendía el liberalismo la generación que hizo la Revolución

3. Esos efectos se compensan en parte por los progresos en comunicaciones gracias a los cuales nuevos tipos de asociaciones surgen de gentes físicamente dispares pero unidas por intereses y objetivos comunes.

norteamericana. Buscaban la libertad de practicar *su* religión, y no la libertad religiosa *per se*. Podemos verlos —y a menudo lo hacemos— como grupos de fanáticos intolerantes y de mente estrecha.⁴ Cuando Tocqueville visitó Estados Unidos, en los años treinta del siglo pasado, el liberalismo lockeano había conquistado la vida intelectual del país, pero una vasta mayoría de las asociaciones civiles que pudo observar seguían siendo de origen religioso o tenían objetivos religiosos.

Los liberales lockeanos que hicieron aquella Revolución, como Jefferson o Franklin, o un apasionado creyente en la libertad y la igualdad como Abraham Lincoln, no vacilaron en afirmar que la libertad requería la creencia en Dios. El contrato social entre individuos con intereses propios racionales, en otras palabras, no se sostenía por sí mismo, sino que necesitaba una creencia suplementaria en castigos y premios divinos. Hoy hemos ido avanzando hacia lo que se considera con razón una forma más pura de liberalismo: la Corte Suprema ha decidido que hasta la afirmación no institucionalizada en iglesias de «la creencia en Dios» puede ofender a los ateos y, por lo tanto, no se puede permitir en las escuelas públicas. En una situación en la que se desalienta todo moralismo y todo fanatismo religioso en aras de la tolerancia, en un clima intelectual que debilita la posibilidad de creer en *una* sola doctrina debido al compromiso supremo de abrirse a *todas* las creencias y «sistemas de valores» del mundo, no ha de sorprender que haya declinado en América la fuerza de la vida comunitaria. Esta decadencia ha ocurrido *no a pesar* de los principios liberales, sino *a causa* de ellos. Esto sugiere que no será posible ningún fortalecimiento fundamental de la vida comunitaria a menos que los individuos devuelvan a las comunidades algunos de sus derechos y acepten la vuelta de ciertas formas históricas de intolerancia.⁵

4. Véase lo que dice Thomas Fangle sobre ese punto en «The Constitution's Human Vision», *The Public Interest*, 86 (invierno de 1987), pp. 77-90.

5. Como se ha señalado anteriormente, en Asia las poderosas comunidades existen a costa de los derechos individuales y de la tolerancia: la compacta vida familiar se apoya en cierto grado de ostracismo social de las gentes que no tienen hijos; en lugar de despreciarla, se recalca más bien la conformidad social en áreas como el vestir, la educación, la preferencia sexual, la ocupación, etc.

Las democracias liberales, en otras palabras, no son autosuficientes; la vida comunitaria de la que dependen ha de proceder, en última instancia, de una fuente distinta que el propio liberalismo.⁶ Los hombres y mujeres que formaban la sociedad americana, en la época de la fundación de Estados Unidos, no eran individuos aislados, racionales que calculaban su propio interés. Eran, en su mayoría, miembros de comunidades religiosas unidas por un código moral común y la creencia en Dios. El liberalismo racional que a la postre adoptaron no era una proyección de esta cultura preexistente, sino que se manifestaba con cierta tensión respecto a ella. «El propio interés bien entendido» acabó siendo, en Estados Unidos, un principio fácilmente comprensible que constituyó un fundamento bajo pero sólido para la virtud pública, en muchos casos un fundamento más firme que el que era posible si se apelaba solamente a los valores religiosos o premodernos. Pero a largo plazo, esos principios liberales tuvieron un efecto corrosivo en los valores anteriores al liberalismo, necesarios para sostener comunidades fuertes, y por consiguiente también lo tuvieron en la capacidad de una sociedad liberal de bastarse por sí misma.

El caso de una comunidad en Inkster, Michigan, que intentaba rechazar el tráfico de drogas, estableciendo un control de circulación, ilustra hasta qué punto los derechos individuales y la cohesión de una comunidad están enfrentados. Basándose en la Cuarta Enmienda, la ACLU (Unión Nortamericana para las Libertades Cíviles) recusó la constitucionalidad de esta medida, y tuvieron que quitar el control, a la espera de que los tribunales se pronunciaran sobre el caso. El tráfico de drogas, que había hecho inaguantable la vida del vecindario, se reanudó. Citado en Amitai Etzioni, «The New Rugged Communitarianism», *Washington Post*, «Outlook Section», 20 de enero de 1991, p. B1.

6. Pangle (1987), pp. 88-90.

31. LAS INMENSAS GUERRAS DEL ESPÍRITU

La decadencia de la vida comunitaria sugiere que en el futuro correremos el riesgo de convertirnos en últimos hombres, seguros y absortos en nosotros mismos, en busca de comodidades privadas y carentes de anhelos «thymóticos» por objetivos más altos. Pero existe también el peligro opuesto, o sea, que volvamos a ser primeros hombres enfrascados en combates sangrientos por un prestigio sin sentido, mas ahora con armas modernas. En realidad, los dos problemas están relacionados entre sí, pues la ausencia de ocasiones constructivas y habituales para manifestar la *megalothymia* puede conducir simplemente a su resurgimiento en una forma extrema y patológica.

Es razonable preguntarse si todos creerán que la clase de luchas y los sacrificios posibles en una democracia liberal satisfecha de sí misma y próspera basta para sacar a la superficie lo que hay de más elevado en el hombre. ¿Acaso no existen reservas de idealismo que no puedan agotarse —que ni siquiera se tocan— si uno se convierte en un financiero como Donald Trump, en un alpinista como Reinhold Meissner, en un político como George Bush? Aunque sea difícil, de muchas maneras, ser una de esas personas, y pese a todo el reconocimiento que reciben, sus vidas no son las más arduas, y las causas que sirven no son las más serias o las más justas. Y mientras no lo sean, el horizonte de posibilidades humanas que definen no resultará satisfactorio, en última instancia, para las naturalezas más «thymóticas».

Las pasiones y ambiciones despertadas por la guerra no tienen, en particular, muchas probabilidades de hallar expresión en las democracias liberales. Abundarán las guerras metafóricas —abogados de empresas especializados en «opas» que pensarán de sí mismos que son tiburones, o vendedores de bonos que se imaginarán, como en la novela de

Tom Wolle *La hoguera de las vanidades*, que son «señores del universo» (aunque crecerán esto solamente cuando el mercado esté en alza). Pero al arrellanarse en el blando cuero de sus BMW, sabrán, en algún lugar del fondo de su mente, que en el mundo ha habido tiburones y señores verdaderos, señores que sentirían desprecio por las pequeñas virtudes necesarias para llegar a ser rico o famoso en la América moderna. Queda por ver cuánto tiempo la *megalothymia* se sentirá satisfecha con guerras metafóricas y victorias simbólicas. Cabe sospechar que algunos no se sentirán satisfechos hasta que se pongan a prueba a sí mismos con el mismo acto que afirmó su humanidad al principio de la historia: desearán arriesgar la vida en un combate violento, y con ello demostrar, más allá de la sombra de toda duda, a ellos mismos y a los demás, que son libres. Buscarán deliberadamente la incomodidad y el sacrificio, porque el dolor será el único modo que tendrán para demostrar definitivamente que pueden *pensar bien de sí mismos*, que siguen siendo seres humanos.

Hegel —en esto opuesto a su intérprete Kojève—, comprendió que la necesidad de sentirse orgulloso de la propia humanidad no se satisfaría forzosamente con la «paz y prosperidad» del fin de la historia.¹ Los hombres se enfrentarán al constante peligro de degenerar de ciudadanos a meros burgueses y de sentir, mientras descienden, desprecio por sí mismos. El crisol definitivo de la ciudadanía, por lo tanto, era y seguirá siendo la voluntad de exponerse a morir por el propio país; el Estado, así, continuará exigiendo el servicio militar y continuará librando guerras.

Este aspecto del pensamiento de Hegel ha hecho que se le acusara de ser militarista. Pero nunca glorificó la guerra por sí misma, ni la vio como la meta principal del hombre; la guerra le parecía importante por su efecto secundario en el carácter y en la comunidad. Hegel creía que sin la posibilidad de guerra y de los sacrificios que exige, los hombres se ablandarían y se absorberían en sí mismos, la sociedad degeneraría en una masa informe de egoísta hedonismo y la

1. En su *Filosofía del derecho*, Hegel afirma muy claramente que todavía habrá guerras al final de la historia. Por otra parte, Kojève sugiere que el final de la historia significará el fin de todos los grandes litigios o conflictos y, por lo tanto, la eliminación de la necesidad de luchar. No se ve muy bien por qué Kojève adopta esta posición muy antihegeliana. Véase Smith (1989a), p. 164.

comunidad acabaría disolviéndose. El miedo a «la muerte, señora y ama del hombre», era una fuerza como no hay otra igual, capaz de sacar a los hombres de sí mismos y de recordarles que no son átomos aislados, sino miembros de comunidades construidas en torno a ideales compartidos. Una democracia liberal capaz de librar una breve y decisiva guerra más o menos cada generación, para defender su libertad e independencia, sería mucho más sana y estaría más satisfecha que la que sólo experimentara una paz continua.

La visión hegeliana de la guerra refleja una experiencia común del combate: pues si bien los hombres sufren horriblemente y raras veces están tan asustados y se sienten tan desgraciados, su experiencia, si sobreviven, tiende a poner todas las demás cosas en cierta perspectiva. Lo que se llama comúnmente heroísmo y sacrificio, en la vida civil, parece trivial, el valor y la amistad adquieren un nuevo sentido, más vívido, y la vida se transforma por el recuerdo de haber participado en algo mucho más grande que uno mismo. Como señaló un escritor al final de la guerra civil norteamericana —uno de los conflictos más sangrientos y terribles de los tiempos modernos—: «Uno de los veteranos de Sherman, al regresar a su casa con los demás, descubrió que cuando los ejércitos se fundían en el corazón de la gente, resultaba difícil adaptarse. Los hombres habían estado en todas partes y lo había visto todo, la gran experiencia de sus vidas había acabado con la mayor parte de su existencia todavía por vivir, y encontrar un propósito común en los apacibles días de la paz resultaba difícil...»²

Pero supongamos que el mundo se ha llenado, por decirlo así, de democracias liberales, de modo que no quedan ya tiranías ni opresiones dignas de tal nombre contra las cuales luchar. La experiencia sugiere que si no existe una causa justa por la cual combatir, porque esta causa justa salió triunfante en generaciones anteriores, entonces los hombres lucharán *contra* esta causa justa. Lucharán meramente por luchar. Lucharán, en otras palabras, debido a cierto aburrimiento, pues no pueden imaginar la vida en un mundo sin lucha. Y si la mayor parte del mundo en el cual viven se caracteriza por una democracia pacífica y próspera, entonces

2. Bruce Catton, *Grant Takes Command*, Boston, Little, Brown, 1968, pp. 491-492.

lucharán *contra* esta paz y esa prosperidad y contra la democracia.

Esta psicología pudo verse en acción en estallidos como los acontecimientos de 1968 en Francia. Los estudiantes que tomaron transitoriamente París y casi derribaron al general De Gaulle no tenían ningún motivo «racional» para rebelarse, pues en su mayor parte eran hijos mimados de una de las sociedades más libres y prósperas del planeta. Pero era precisamente la *ausencia* de lucha y de sacrificio en su vida de clase media lo que los llevó a salir a la calle y enfrentarse a la policía. Si bien muchos estaban deslumbrados por fragmentados informes de ideas, como el maoísmo, no poseían ninguna visión especial coherente de una sociedad mejor. La sustancia de su protesta, sin embargo, no importaba; lo que rechazaban era la vida en una sociedad en la cual los ideales se habían convertido en imposibles.

El aburrimiento con la paz y la prosperidad ha tenido, en el pasado, consecuencias mucho más graves. Tomemos, por ejemplo, la primera guerra mundial. Los orígenes de este conflicto siguen siendo complejos, se han estudiado mucho y se prestan a controversia. Las interpretaciones de las causas de la guerra, incluyendo el militarismo y el nacionalismo alemanes, la gradual degradación del equilibrio de fuerzas en Europa, la creciente rigidez del sistema de alianzas, los incentivos que la doctrina militar y la tecnología daban a la ofensiva y a descargar el primer golpe, y la estupidez y temeridad de ciertos dirigentes, todo esto contiene elementos de verdad. Pero, además, había otro factor, intangible aunque crucial, que empujaba a la guerra: muchos europeos deseaban la guerra simplemente porque estaban hartos de la apatía y falta de comunidad de la vida civil. La mayoría de los estudios sobre las decisiones que condujeron a la guerra se concentran en los cálculos estratégicos racionales y no toman en cuenta el enorme entusiasmo popular que empujó a todos los países a la movilización. El duro ultimátum de Austria-Hungría a Serbia, después del asesinato del archiduque Francisco Fernando en Sarajevo, fue acogido en Berlín con frenéticas manifestaciones en apoyo de Austria-Hungría, a despecho de que Alemania no tenía intereses que defender en la disputa. Durante siete días críticos, a finales de julio de 1914, y en los primeros días de agosto, hubo enormes manifestaciones delante del Ministerio de Asuntos Exteriores y de de la residencia del káiser, y cuando éste regresó a Berlín,

desde Potsdam, el 31 de julio, su caravana de automóviles se vio rodeada de una multitud que clamaba por la guerra. En esta atmósfera se adoptaron las decisiones que llevaron a la guerra.³ Escenas similares se repitieron, aquella misma semana, en París, San Petersburgo, Londres y Viena. La exuberancia de esas multitudes reflejaba el sentimiento de que la guerra significaba por fin unidad nacional y ciudadanía, una superación de las divisiones entre capitalistas y proletarios, protestantes y católicos, campesinos y obreros, que caracterizaban la sociedad civil. Como un testigo describió la multitud de Berlín: «No se conocen unos a otros. Pero todos se sienten embargados por una emoción poderosa: guerra, guerra, y un sentimiento de comunidad.»⁴

En 1914, Europa había vivido cien años de paz, desde que el Congreso de Viena puso término al último conflicto de ámbito continental. Este siglo había visto el florecimiento de la moderna civilización tecnológica, mientras Europa se industrializaba, con una extraordinaria prosperidad material y el surgimiento de una sociedad de clase media. Las manifestaciones en favor de la guerra que tuvieron lugar en las distintas capitales de Europa en agosto de 1914 pueden interpretarse, en cierta medida, como rebeliones contra esa civilización de clase media, con su seguridad, prosperidad y falta de retos. La creciente *isothymia* de la vida cotidiana ya no parecía suficiente. Reapareció, a escala de las masas, la *megalothymia*, y no la de príncipes individuales, sino la de naciones enteras que buscaban el reconocimiento de su valía y dignidad.

En Alemania, sobre todo, se vio la guerra como una rebelión contra el materialismo del mundo comercial creado por Francia y por el arquetipo de las sociedades burguesas, Gran Bretaña. Alemania, desde luego, tenía muchos agravios concretos contra el orden existente en Europa, desde la política naval y colonial hasta la amenaza de la expansión económica rusa. Pero al leer las justificaciones alemanas por la guerra impresiona el constante hincapié que se hace en la necesidad de una especie de lucha sin objeto, una lucha que tendría un efecto moral purificador, independientemente

3. Sobre el estado de ánimo público en Europa, en vísperas de la primera guerra mundial, véase Modris Eksteins, *Rites of Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 1989, pp. 55-64.

4. *Ibíd.*, p. 57.

te de si Alemania conseguía colonias o la libertad de los mares. Los comentarios de un estudiante alemán de derecho, camino del frente, en setiembre de 1914, son típicos: aunque denunciaba la guerra como «terrible, indigna de seres humanos, estúpida y pasada de moda, destructora en todos los sentidos», llegaba, sin embargo, a la conclusión nietzscheana de que «la cuestión decisiva es siempre la de si se está dispuesto al sacrificio y no la del objeto del sacrificio».⁵ *Die Pflicht*, el deber, no se entendía como una cuestión de interés propio o de obligación contractual, sino como un valor moral absoluto que demostraba la fuerza interior y la superioridad respecto al materialismo y al determinismo natural. Era el comienzo de la libertad y la creatividad.

El pensamiento moderno no levanta ninguna barrera a una futura guerra nihilista contra la democracia liberal por parte de quienes se hayan criado en su seno. El relativismo, la doctrina que mantiene que todos los valores son meramente relativos y que ataca toda las «perspectivas privilegiadas», ha de terminar socavando también los valores democráticos y de tolerancia. El relativismo no es una arma que pueda apuntarse selectivamente a los enemigos que se escojan: Dispara indiscriminadamente, alcanzando a las piernas no sólo de los «absolutismos», los dogmas y las certezas de la tradición occidental, sino también a la importancia que esta tradición da a la tolerancia, la diversidad y la libertad de pensamiento. Si nada puede ser absolutamente cierto, si todos los valores están determinados por la cultura, entonces acaban echándose de lado también valores muy queridos, como el de la igualdad humana.

No hay mejor ejemplo de esto que el pensamiento del propio Nietzsche. Éste creía que la conciencia del hombre de que nada es verdad era, a la vez, una amenaza y una oportunidad. Lo primero, porque, como se señaló antes, minaba la posibilidad de una vida «dentro de un horizonte». Pero era también lo segundo, pues permitía una libertad humana total respecto a anteriores limitaciones morales. La forma más alta de creación humana, para Nietzsche, no era el arte, sino la creación de algo más elevado, o sea, de nuevos valores. Su propósito, una vez se liberó de los grilletes de la filosofía anterior que creía en la posibilidad de la verdad absoluta, consistía en «volver a evaluar todos los valores», empe-

5. *Ibid.*, p. 196.

zando por los del cristianismo. Trataba deliberadamente de socavar la creencia en la igualdad humana, arguyendo que era un simple prejuicio imbuido por el cristianismo. Esperaba que el principio de igualdad cedería el lugar, algún día, a una moral que justificara el dominio de los débiles por los fuertes y que acabara celebrando lo que equivalía a una doctrina de la crueldad. Odiaba las sociedades diversas y tolerantes, y prefería las que eran instintivas, intolerantes y sin remordimientos: la casta india *Chandala*, que trataba de criar razas diferentes de hombres, o los «rubios animales de presa» que, «sin vacilar clavan [sus] terribles garras en el populacho».⁶ Se ha discutido mucho la relación de Nietzsche con el fascismo alemán, y aunque se le puede defender de la acusación estricta de ser el antepasado de las simplistas doctrinas del nacional-socialismo, la relación entre su pensamiento y el nazismo no es accidental. Como en el caso de su seguidor, Martin Heidegger, el relativismo de Nietzsche destruía todos los apoyos filosóficos de la democracia liberal occidental, y los sustituía por una doctrina de fuerza y dominio.⁷ Creía Nietzsche que la era de nihilismo europeo, que él ayudaba a inaugurar, conduciría a «inmensas guerras» del espíritu, guerras sin objeto, cuyo único propósito sería afirmar la guerra misma.

El propósito liberal moderno consistía en desplazar la base de las sociedades humanas desde el *thymos* al terreno más sólido del deseo. La democracia liberal «resolvió» el problema de la *megalothymia* limitándola y sublimándola mediante una compleja serie de reglas institucionales: el principio de la soberanía popular, el establecimiento de derechos, el gobierno por la ley, la separación de poderes y otros semejantes. El liberalismo hizo también posible el mundo económico moderno liberando el deseo de todas las limitaciones a la codicia y aliándolo a la razón en su forma de ciencia natural moderna. Se abrió así, repentinamente, un amplio campo, dinámico e infinitamente rico, al espíritu emprendedor del hombre. Según los teóricos anglosajones del liberalismo, había que persuadir a los señores ociosos

6. Véase *Twilight of the Idols* (1968a), pp. 56-68; *Beyond Good and Evil* (1966), p. 86; y *Thus Spoke Zarathustra*, en *The Portable Nietzsche* (1954), pp. 149-151.

7. Sobre la relación de Nietzsche con el fascismo alemán, véase el capítulo de introducción de Werner Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1974.

que abandonaran su vanagloria y que se instalaran en el mundo económico. Precisaba subordinar el *thymos* al deseo y la razón, es decir, al deseo guiado por la razón.

Hegel comprendía también que la transición fundamental ocurrida en la vida moderna era la domesticación del señor y su metamorfosis en hombre económico. Pero se daba cuenta de que esto no significaba la desaparición del *thymos*, sino su transformación en una forma nueva y, creía él, más elevada. La *megalothymia* de los pocos debería dejar el lugar a la *isothymia* de los muchos. Los hombres no dejarían de tener pecho, pero su pecho no estaría ya henchido de un orgullo supremo. Aquellos a quienes el viejo mundo predemocrático no había satisfecho formaban la vasta mayoría de la humanidad; los que se sentían insatisfechos en el mundo moderno de reconocimiento universal eran muchos menos en número. De ahí la notable estabilidad y fuerza de la democracia en el mundo contemporáneo.

La obra de Nietzsche puede verse, en cierto sentido, como una tentativa de inclinar la balanza, de nuevo, y radicalmente, en favor de la *megalothymia*. La ira de los guardianes de Platón ya no estaba limitada por ninguna idea sobre el bien común. No había bien común; todos los intentos de darle una definición reflejaban simplemente la fuerza de quienes se encargaban de definirlo. Un bien común que protegiera la satisfacción en sí mismo del último hombre estaba ciertamente empobrecido. Ya no había guardianes bien adiestrados o mal adiestrados, sino sólo guardianes más o menos airados. Desde ahora se les distinguiría primariamente por la fuerza de su ira, es decir, por su capacidad de imponer sus «valores» a los demás. Más bien que ser una de tres partes, como lo fuera para Platón, el *thymos* era, para Nietzsche, todo el hombre.

Mirando para atrás, quienes vivimos en la vejez de la humanidad, podemos llegar a la siguiente conclusión: ningún régimen, ningún sistema «socioeconómico» puede satisfacer a todos en todas partes. Eso incluye a la democracia liberal. No se trata de que la revolución democrática fuera incompleta porque las bendiciones de la libertad y la igualdad no abarcaran a todos. Más bien la insatisfacción surge precisamente allí donde la democracia ha triunfado más completamente; es la insatisfacción con la libertad y la igualdad. Así, quienes siguen insatisfechos tendrán siempre, en potencia, la posibilidad de volver a empezar la historia.

Además, parece que el reconocimiento racional no se sustenta a sí mismo, sino que, con el fin de funcionar adecuadamente, ha de confiar en la ayuda de formas premodernas, no universales, de reconocimiento. La democracia estable exige una cultura democrática a veces irracional y una sociedad civil espontánea que se deriva de las tradiciones preliberales. Se fomenta mejor la prosperidad capitalista con una ética del trabajo que, a su vez, depende de los fantasmas de creencias religiosas ya muertas, si no de las creencias mismas, o bien de un compromiso irracional con la nación o la raza. El reconocimiento por un grupo más que el reconocimiento universal puede ser un mejor apoyo tanto para la actividad económica como para la vida de comunidad, y aunque en fin de cuentas sea irracional, puede transcurrir muchísimo tiempo antes de que esta irracionalidad socave las sociedades que la practican. Así, no sólo el reconocimiento universal no es universalmente satisfactorio, sino que la capacidad de las sociedades democráticas liberales para establecerse y sostenerse a sí mismas sobre bases racionales, durante largos períodos, está sujeta a cierta duda.

Aristóteles creía que la historia era cíclica y no secular, porque todos los regímenes eran, de una manera u otra, imperfectos, y esta imperfección lleva constantemente a que la gente desee cambiar el régimen en que vive por uno diferente. Por todas las razones que se acaban de enumerar, ¿no podría decirse lo mismo de la democracia moderna? Siguiendo a Aristóteles, cabría postular que una sociedad de últimos hombres compuesta por entero de deseo y razón conduciría a una sociedad de bestiales primeros hombres que buscarían sólo el reconocimiento, y viceversa, en una oscilación sin fin.

Pero los dos miembros de esta diada no son, ni con mucho, iguales. La alternativa nietzscheana nos obliga a romper completamente con la parte deseante del alma. El presente siglo nos ha enseñado las horribles consecuencias de la tentativa de resucitar una desbocada *megalothymia*, pues en él hemos experimentado ya, en cierto sentido, las «inmensas guerras» previstas por Nietzsche. Esas multitudes de 1914 favorables a la guerra obtuvieron los sacrificios y peligros que deseaban, y mucho más. El curso de la Gran Guerra demostró que cualesquiera que sean los efectos secundarios beneficiosos de la guerra, en términos de fortalecer el carácter o la comunidad, fueron completamente superados

por la fuerza destructiva de sus consecuencias primarias. En el siglo XX, el riesgo de vida en un combate sangriento se ha democratizado completamente. Más que señal de un carácter excepcional, se convirtió en una experiencia impuesta a las masas de hombres y, finalmente, también de mujeres y niños. No condujo a satisfacer el deseo de reconocimiento, sino a una muerte anónima y sin objeto. Lejos de fortalecer la virtud o la creatividad, la guerra contemporánea socavó la fe en conceptos como coraje y heroísmo, y fomentó un hondo sentimiento de alienación y *anomia* entre quienes la experimentaron. Si los hombres del futuro acaban sintiéndose aburridos por la paz y la prosperidad, y buscan nuevas luchas y fetos «thymóticos», las consecuencias pueden ser todavía más horribles, pues ahora disponemos de armas nucleares y otros medios de destrucción en masa, que permiten matar a millones de seres de modo instantáneo y anónimo.

Alzándose como un baluarte contra la revivificación de la historia y el regreso del primer hombre se halla el imponente mecanismo de la ciencia natural moderna descrito en la segunda parte del presente libro. Es un mecanismo movido por el deseo sin límites y guiado por la razón. Un renacimiento de la *megalothymia* en el mundo moderno significaría la ruptura con ese poderoso y dinámico mundo económico, y una tentativa de apartarse de la lógica del desarrollo tecnológico. Estas rupturas han resultado posibles en tiempos y lugares concretos —como cuando países como Alemania y Japón se inmolaron en el altar del reconocimiento nacional—, pero es dudoso que el mundo en su conjunto pueda participar en una ruptura así por un lapso extenso. Alemania y Japón actuaron por el deseo de reconocimiento de su superioridad durante las guerras de la primera mitad del siglo XX, pero creían también que aseguraban su futuro económico conquistando *Lebensraum* neomercantilistas o esferas de coprosperidad. La experiencia subsiguiente demostró a ambos países que la seguridad económica se obtenía mucho más fácilmente mediante el libre comercio liberal que mediante la guerra, y que el camino de la conquista militar destruía completamente los valores económicos.

Observando la América contemporánea, no me parece que nos enfrentemos a un problema de exceso de *megalothymia*. Los ávidos jóvenes que llenan las facultades de derecho y de administración de empresas; que completan ansiosamente sus *curricula vitae* con la esperanza de mantener

el estilo de vida al que se consideran con derecho, parecen mucho más en peligro de convertirse en últimos hombres que de reavivar las pasiones del primer hombre. Para ellos, la idea liberal de llenar su vida con adquisiciones materiales y ambiciones seguras y aprobadas parece haber funcionado incluso demasiado bien. Es difícil detectar grandes ansias insatisfechas o pasiones irracionales atisbando por detrás del joven que acaba de entrar en un bufete de abogados.

Lo mismo es cierto en otras partes del mundo poshistórico. Durante los años ochenta, los dirigentes de la mayoría de los países europeos occidentales no desplegaron ansias de grandes luchas y sacrificios cuando se enfrentaron a cuestiones como la guerra fría, la abolición del hambre en el Tercer Mundo o la acción militar contra el terrorismo. Había entre los jóvenes, fanáticos que se alistaron en la Facción del Ejército Rojo alemán o en las Brigadas Rojas italianas, pero representaban una franja pequeña de neuróticos mantenida en acción gracias a la ayuda del bloque soviético. Después de los grandes acontecimientos del otoño de 1989 en la Europa del Este, un importante número de alemanes albergaba dudas acerca de la sensatez de la unificación *porque resultaría demasiado cara*. Esto no es signo de una civilización con los resortes tensos, pronta a inmolarsse en la pira de nuevos e imprevistos fanatismos, sino más bien de una generación satisfecha con lo que es y lo que será.

Platón afirmaba que si bien el *thymos* era la base de las virtudes, en sí mismo no era ni bueno ni malo, sino que debía adiestrarse para que sirviera al bien común. En otras palabras, la razón debía mandar en el *thymos* y convertirlo en un aliado del deseo. La ciudad justa era aquella en que las tres partes del alma se sentían satisfechas y se equilibraban bajo la guía de la razón.⁸ El mejor régimen era muy difícil de alcanzar porque debía satisfacer simultáneamente al hombre entero, su razón, su deseo y su *thymos*. Pero incluso si no era posible para los regímenes reales satisfacer completamente al hombre, el mejor régimen proporcionaba un criterio con el cual medir los regímenes realmente existentes. El mejor régimen era el que satisfacía simultáneamente a las tres partes del alma.

Con este criterio, si la comparamos con las alternativas

8. Véase *La República*, libro IV, 440b, 440c.

históricas de que disponemos, parece que la democracia liberal da plena satisfacción a las tres partes. Si no se la puede calificar «en palabras» como el régimen más justo, sirve como el régimen más justo «en la realidad». Pues, como Hegel nos enseña, el liberalismo moderno no se basa en la abolición del deseo de reconocimiento, sino en su transformación en una forma más racional. Si no se conserva enteramente el *thymos* en sus manifestaciones anteriores, tampoco se le niega enteramente. Además, ninguna de las sociedades liberales existentes se basa exclusivamente en la *isothymia* y todas han de permitir algún grado de *megalothymia* domesticada y segura, aunque esto vaya en contra de los principios en los que afirman creer.

Si es cierto que el proceso histórico descansa en las columnas del deseo racional y el reconocimiento racional, y que la democracia liberal moderna es el sistema político que satisface mejor a ambos, en alguna forma de equilibrio, parece entonces que la principal amenaza a la democracia es nuestra propia confusión acerca de lo que está realmente en juego. Mientras las sociedades modernas han evolucionado hacia la democracia, el pensamiento moderno ha llegado a un callejón sin salida, con su incapacidad de alcanzar un consenso sobre lo que es el hombre y lo que es su dignidad específica, y por consiguiente se halla en la incapacidad de definir los derechos del hombre. Esto abre la puerta a una exigencia hiperintensificada de reconocimiento de derechos iguales, por un lado, y por el otro a una nueva liberación de la *megalothymia*.⁹ Esta confusión en el pensamiento ocurre a pesar del hecho de que el deseo racional y el reconocimiento racional orientan la historia en una dirección coherente y a pesar del hecho de que la democracia liberal constituye en realidad la mejor solución posible al problema humano.

Es posible que si los acontecimientos continúan sucediéndose como han venido haciéndolo en los últimos decenios, la idea de una historia universal y direccional u orientada que conduce hacia la democracia liberal aparezca como más plausible y que se desvanezca, por decirlo así, el callejón sin salida relativista en que se ha metido el pensamiento moderno. Es decir, el relativismo cultural (un invento europeo) ha parecido plausible a nuestro siglo porque por pri-

9. Agradezco a Henry Higuera el haberme proporcionado esta formulación del problema.

mera vez Europa se vio obligada a enfrentarse en serio a culturas no europeas a través de la experiencia del colonialismo y la descolonización. Muchos de los acontecimientos del siglo pasado —el declive de la confianza moral en sí misma de la civilización europea, el surgimiento del Tercer Mundo y la emergencia de nuevas ideologías— tendían a fortalecer la creencia en el relativismo. Pero si, a lo largo del tiempo, más y más sociedades con culturas e historias diversas exhiben patrones similares de desarrollo a largo plazo, si hay una continua convergencia de los tipos de instituciones que gobiernan las sociedades más avanzadas, y si la homogeneización de la humanidad prosigue como resultado del desarrollo económico, entonces la idea del relativismo parecerá mucho más extraña que hoy, pues las aparentes diferencias de los «lenguajes del bien y del mal» entre los pueblos aparecerán como artefactos de su etapa concreta de desarrollo histórico.

Más que mil capullos floreciendo en otras tantas plantas, la humanidad aparecerá como una larga caravana de carretas que avanza por el camino; unas carretas entrarán en la ciudad a toda marcha y limpias, en tanto que otras descansarán en el desierto o echarán raíces en el último paso entre las montañas. Varias carretas, atacadas por los indios, habrán sido incendiadas y abandonadas en el camino. Unos cuantos de la caravana, aturdidos por el combate, han perdido el sentido de orientación y marcharán, temporalmente, en dirección equivocada, mientras que una o dos carretas, cansadas del viaje, instalarán campamentos permanentes en puntos concretos de la ruta. Otras habrán hallado caminos alternativos, aunque descubrirán que para trasponer la cordillera final todos deben seguir el mismo puerto de montaña. Pero la gran mayoría de las carretas seguirán el lento avance hacia la ciudad, y muchísimas acabarán llegando a ella. Las carretas se parecen todas unas a otras, aunque las hayan pintado con colores diferentes y estén construidas con materiales diversos, pues todas tienen cuatro ruedas y las arrastran caballos, y todas llevan dentro a una familia que reza para que el viaje llegue a buen fin. Las aparentes diferencias en la situación de las carretas no reflejan diferencias permanentes y necesarias entre las personas que van en ellas, sino que son simplemente un resultado de su distinta posición en el camino.

Alexandre Kojève creía que, en definitiva, la historia rei-

vindicaría su propia racionalidad. Es decir, que bastantes carretas llegarían a la ciudad, de modo que cualquier persona razonable, al observar la situación, se vería forzada a concluir que había habido un solo viaje y un único destino. Es dudoso que estemos, hoy, en ese punto, pues a pesar de la reciente revolución liberal mundial, los indicios disponibles acerca de la dirección de las carretas no son todavía concluyentes. En análisis final, y con tal de que la mayoría de las carretas llegue a la misma ciudad, tampoco podemos saber aún si sus ocupantes, después de echar una ojeada al nuevo paisaje, no lo encontrarán a su gusto y posarán la mirada en otro viaje nuevo y más distante.

BIBLIOGRAFÍA

- Afanasyev, Yuriy, comp., *Inogo ne dano*, Progress, Moscú, 1989.
- Almond, Gabriel, A., y Sidney Verba, *The civic Culture*, Little, Brown, Boston, 1963.
- Angell, Norman, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*, Heinemann, Londres, 1914.
- Apter, David, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- Aron, Raymond, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflexion*, Holmes & Meier, Nueva York y Londres, 1990.
- Aslund, Anders, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1989.
- Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.
- *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Azrael, Jeremy, *The Soviet Civilian Leadership and the High Command: 1976-1986*, Rand Corporation, Santa Monica, California, 1987.
- *Managerial Power and Soviet Policy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.
- Babst, Dean V., «A force for Peace», *Industrial Research*, 14 (abril), pp. 55-58, 1972.
- Baer, Werner, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, tercera edición, Praeger, Nueva York, 1989.
- «Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation», *Latin America Research Review*, 7, núm. 1 (primavera), pp. 95-122, 1972.
- Ball, Terence, «From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science», *American Journal of Political Science*, 20, núm. 1 (febrero), pp. 151-177, 1976.
- Barros, Robert, «The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America», *Telos*, 68, pp. 49-70, 1986.

- Beloff, Max, «Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier», *Encounter*, 74, pp. 51-54, 1990.
- Bell, Daniel, «Notes on the Post-Industrial Society, I», *The Public Interest*, 6, pp. 24-35, 1967a.
- «Notes on the Post-Industrial Society, II», *The Public Interest*, 7, pp. 102-118, 1967b.
- *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, Nueva York, 1973.
- *The cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, Nueva York, 1976.
- Bell, Eric Temple, *Men of Mathematics*, Simon & Schuster, Nueva York, 1937.
- Bellah, Robert N., *Tokugawa Religion*, Beacon Press, Boston, 1957.
- Bendix, Reinhard, «The Protestant Ethic Revisited», *Comparative Studies in Society and History*, 9, núm. 3 (abril), pp. 266-273, 1967.
- Berger, Peter, y Hsin-Huang Michael Hsiao, *In search of an East Asian Development Model*, Transaction Books, New Brunswick, New Jersey, 1988.
- Bertiner, Joseph S., *Factory and Manager in the USSR*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957.
- Bill, James A., y Robert L. Hardgrave, *Comparative Politics: the Quest for a Theory*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1973.
- Binder, Leonard, «The Natural History of Development Theory», *Comparative Studies in Society and History*, 28, 1986.
- et al., *Crisis and Sequences in Political Development*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971.
- Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon & Schuster, Nueva York, 1987.
- *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon & Schuster, Nueva York, 1990.
- Bodenheimer, Susan J., «The Ideology of Developmentalism», *Berkeley Journal of Sociology*, pp. 95-137, 1970.
- Breslauer, George W., *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics*, Allen & Unwin, Londres, 1982.
- Bryce, James, *Modern Democracies*, dos volúmenes, Macmillan, Nueva York, 1931.
- Brzezinski, Zbigniew, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, Viking Press, Nueva York, 1970.
- Bury, J. B., *The Idea of Progress*, Macmillan, Nueva York, 1932.

- Caparaso, James, «Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis», *International Organization*, 32, pp. 13-43, 1978.
- Cardoso, Fernando Henrique, «Dependent Capitalist Development in Latin America», *New Left Review*, 74 (julio-agosto), 1972.
- y Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, University of California Press, Berkeley, 1969.
- Casanova, José, «Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy», *Social Research*, 50, pp. 929-973, 1983.
- Catton, Bruce, *Grant Takes Command*, Little, Brown, Boston, 1968.
- Clausewitz, Carl von, *On War*, comp. y trad. por Michael Howard y Peter Paret, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1976.
- Colton, Timothy, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, Council on Foreign Relations, Nueva York, 1986.
- Collier, David, comp., *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1979.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, Nueva York, 1956.
- Cooper, Barry, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto, 1984.
- Coverdale, John F., *The Political Transformation of Spain after Franco*, Praeger, Nueva York, 1979.
- Craig, Gordon A., *The Politics of the Prussian Army, 1640-1945*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- Custine, Marqués de, *Journey of Our Time*, Pelegrini and Cudahy, Nueva York, 1951.
- Cutright, Phillips, «National Political Development: Its Measurement and Social Correlates», *American Sociology Review*, 28, pp. 253-264, 1963.
- Cherrington, David J., *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*, Amacom, Nueva York, 1980.
- Chilcote, Ronald, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1981.
- Dahl, Robert A., *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1971.
- Dahrendorf, Ralf, *Society and Democracy in Germany*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1969.
- Dannhauser, Werner, J., *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974.
- Davenport, T. R. H., *South Africa: A Modern History*, Macmillan South Africa, Johannesburg, 1987.
- De Soto, Hernando, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, Harper and Row, Nueva York, 1989.

- Debardleben, Joan, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1985.
- Deyo, Frederic C., comp., *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1987.
- Diamond, Larry, J. Linz, y S. M. Lipset, comp., *Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner, Boulder, Colorado, 1988.
- *Democracy in Developing Countries*, vol. 4 «Latin America», Lynne Rienner, Boulder, Colorado, 1988.
- Dickson, Peter, *Kissinger and the Meaning of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Didion, Joan, *Slouching Towards Bethlehem*, Dell, Nueva York, 1968.
- Dirlik, Arif, y Maurice Meisner, comp., *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1989.
- Djilas, Milovan, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Praeger, Nueva York, 1957.
- Dos Santos, Theotonio, «The Structure of Dependency», *American Economic Review*, 40 (mayo), pp. 231-236, 1980.
- Doyle, Michael, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I», *Philosophy and Public Affairs*, 12 (verano), pp. 205-235, 1983a.
- «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II», *Philosophy and Public Affairs*, 12 (otoño), pp. 323-353, 1983b.
- «Liberalism and World Politics», *American Political Science Review*, 80, núm. 4 (diciembre), pp. 1151-1169, 1986.
- Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society*, Free Press, Nueva York, 1964.
- Earle, Edward Meade, comp., *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler*, Princeton University Press, Princeton, 1948.
- Eisenstadt, S. N., comp., *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, Nueva York, 1968.
- Eksteins, Modris, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Houghton Mifflin, Boston, 1989.
- Epstein, David, F., *The Political Theory of the Federalist*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Evans, Peter, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1979.
- Fackenheim, Emile, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflexions*, New York University Press, Nueva York, 1970.

- Field, Mark G., comp., *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976.
- Fields, Gary S., «Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies», *Economic Journal*, 94 (marzo), pp. 74-83, 1984.
- Finifter, Ada, *Political Science: The State of the Discipline*, American Political Science Association, Washington, D.C., 1983.
- Fishman, Robert M., «Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy», *World Politics*, 42, núm. 3 (abril), pp. 422-440, 1990.
- Frank, André Gunder, *Latin America: Underdevelopment or Revolution?*, Monthly Review Press, Nueva York, 1969.
- «Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (or Socialists?)», *Third World Quarterly*, 12, núm. 2 (abril), pp. 36-52, 1990.
- Friedman, Edward, «Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China», *Studies in Comparative Communism*, 22, núms. 2-3 (verano-otoño), pp. 251-264, 1989.
- Friedrich, Carl J., *Inevitable Peace*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1948.
- y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, segunda edición, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.
- Fukuyama, Francis, «The End of History?», *The National Interest*, núm. 16 (verano), pp. 3-18, 1989.
- «A reply to my Critics», *The National Interest*, núm. 18 (invierno), pp. 21-28, 1989.
- Fullerton, Kemper, «Calvinism and Capitalism», *Harvard Theological Review*, 21, pp. 163-191, 1924.
- Furtado, Celso, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.
- Fussell, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, Nueva York, 1975.
- Gaddis, John Lewis, «The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation», *International Security*, 10, núm. 4 (primavera), pp. 99-142, 1986.
- Galston, William, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- Gellner, David, «Max Weber: Capitalism and the Religion of India», *Sociology*, 16, núm. 4 (noviembre), pp. 526-543, 1982.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1983.

- Gerschenkron, Alexander, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962.
- Giliomee, Hermann, y Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building*, Johannesburgo, Oxford University Press, 1990.
- Gimbutas, Maija, *Language of the Goddess*, Harper and Row, Nueva York, 1989.
- Goldmann, Marshall I., *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology*, Norton, Nueva York, 1987.
- Gray, John, «The End of History-Or the End of Liberalism?», *National Review* (octubre), pp. 33-35, 1989.
- Greenstein, Fred I., y Nelson Polsby, *Handbook of Political Science*, volumen 3, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1975.
- Grew, Raymond, comp., *Crises of Political Development in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1978.
- Hamilton, Alexander, J. Madison y J. Jay, *The Federalist Papers*, New American Library, Nueva York, 1961.
- Harkabi, Yehoshafat, «Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on an Address by Professor Kaiser», en *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, segunda parte, Adelphi Papers núm. 237, International Institute for Strategic Studies, Londres, 1988.
- Harrison, Lawrence E., *Underdevelopment is a State of Mind: The Latin American Case*, Madison Books, Nueva York, 1985.
- Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace, Nueva York, 1955.
- Hauslohner, Peter, «Gorbachev's Social Contract», *Soviet Economy*, 3, núm. 1, pp. 54-89, 1987.
- Havel, Václav et al., *The Power of the Powerless*, Hutchinson, Londres, 1985.
- Hegel, Georg W. F., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936.
- *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover Publications, Inc., Nueva York, 1956.
- *The Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, Harper and Row, Nueva York, 1967a.
- *Hegel's Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox, Oxford University Press, Londres, 1967b.
- Heller, Mikhail, *Cogs in the Wheel: The formation of Soviet Man*, Knopf, Nueva York, 1988.

- Hewett, Ed A., *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Brookings Institution, Washington, D. C., 1988.
- Himmelfarb, Gertrude, «Response to Fukuyama», *The National Interest*, núm. 16 (verano), pp. 24-26, 1989.
- Hirst, Paul, «Endism», *London Review of Books*, núm. 23, 1989.
- Hobbs, Thomas, *Leviathan, Parts I and II*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1958.
- Hoffmann, Stanley, *The State of War*, Praeger, Nueva York, 1965.
- Hough, Jerry, *The Soviet Union and Social Science Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977.
- con Merle Fainsod, *How the Soviet Union is Governed*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.
- Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1968.
- «Will more countries become democratic?», *Political Science Quarterly*, 99, núm. 2 (verano), pp. 193-218, 1984.
- «No Exit: The Errors of Endism», *The National Interest*, núm. 17 (otoño), pp. 2-11, 1989.
- «Religion and the Third Wave», *The National Interest*, núm. 24 (verano), pp. 29-42, 1991.
- y Myron Weiner, *Understanding Political Development*, Little, Brown, Boston, 1987.
- Johnson, Chalmers, comp., *Change in Communist Systems*, Stanford University Press, Stanford, California, 1970.
- Kane-Berman, John, *South Africa's Silent Revolution*, Southern Books Publishers, Johannesburgo, 1990.
- Kant, Immanuel, *On History*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963.
- Kassof, Allen, comp., *Prospects for Soviet Society*, Council on Foreign Relations, Nueva York, 1968.
- Kober, Stanley, «Idealpolitik», *Foreign Policy*, núm. 79 (verano), pp. 13-24, 1990.
- Landes, David S., *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe, from 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Nueva York, 1969.
- Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, tres volúmenes, trad. S. Moore y E. Aveling, International Publishers, Nueva York, 1967.
- McAdams, A. James, «Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction», *Comparative Politics*, 20, núm. 1 (octubre), pp. 107-118, 1987.
- McFarquhar, Roderick, «The Post-Confucian Challenge», *Economist* (9 de febrero), pp. 67-72, 1980.
- McKibben, Bill, *The End of Nature*, Random House, Nueva York, 1989.

- Mearsheimer, John J., «Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War», *International Security*, 15, núm. 1 (verano), pp. 5-56, 1990.
- Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Migranian, Andranik, «The Long Road to the European Home», *Novyi Mir*, núm. 7 (julio), 166-184, 1989.
- Modelski, George, «Is World Politics Evolutionary Learning?», *International Organization*, 44, núm. 1 (invierno), pp. 1-24, 1990.
- Moore, Barrington Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston, 1966.
- Morgenthau, Hans Jr., y Kenneth Thompson, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, sexta edición, Knopf, Nueva York, 1985.
- Mueller, John, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, Basic Books, Nueva York, 1989.
- Myrdal, Gunnar, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, tres volúmenes, Twentieth Century Fund, Nueva York, 1968.
- Naipaul, V. S., *India: A wounded Civilization*, Vintage Books, Nueva York, 1978.
- *Among the Believers*, Knopf, Nueva York, 1981.
- Nakane, Chie, *Japanese Society*, University of California Press, Berkeley, California, 1970.
- Neubauer, Deane E., «Some Conditions of Democracy», *American Political Science Review*, 61, pp. 1002-1009, 1967.
- Nichols, James, y Colin Wright, comp., *From Political Economy to Economics... and Back?*, Institute for Contemporary Studies, San Francisco, California, 1990.
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Scribners's, Nueva York, 1932.
- Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche*, comp. Walter Kaufmann, Viking Press, Nueva York, 1954.
- *Use and Abuse of History*, trad. A. Collins, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1957.
- *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, trad. W. Kaufmann, Vintage Books, Nueva York, 1966.
- *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trad. W. Kaufmann, Vintage Books, Nueva York, 1967.
- *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, trad. R. J. Hollindale, Penguin Books, Londres, 1968a.
- *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann, Vintage Books, Nueva York, 1968b.
- Nisbet, Robert, *Social Change and History*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

- Nordlinger, Eric A., «Political Development: Time Sequences and Rates of Change», *World Politics*, 20, pp. 494-530, 1968.
- O'Donnell, Guillermo, y Philippe Schmitter, comp., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead, comp., *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- Pangle, Thomas, «The Constitution's Human Vision», *The Public Interest*, núm. 86 (invierno), pp. 77-90, 1987.
- *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, Nueva York, 1937.
- *The Social System*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1951.
- «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*, 29 (junio), 339-357, 1964.
- *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, Nueva York, 1967.
- y Edward Schils, comp., *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1951.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Garnier, París, 1964.
- Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, y S. Nasr, *Comparative Work Ethics: Judeo Christian, Islamic and Eastern*, Library of Congress, Washington, D. C., 1985.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Filadelfia, 1988.
- Platón, *The Republic of Plato*, trad. A. Bloom, Basic Books, Nueva York, 1968.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1950.
- Porter, Michael E., *The Competitive Advantage of Nations*, Free Press, Nueva York, 1990.
- Posner, Vladimir, *Parting with Illusions*, Atlantic Monthly Press, Nueva York, 1989.
- Pridham, Geoffrey, comp., *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece and Portugal*, Frank Cass, Londres, 1984.

- Pye, Lucian W., *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.
- «Political Science and the Crisis of Authoritarianism», *American Political Science Review*, 84, núm. 1 (marzo), pp. 3-17, 1990a.
- «Tiananmen and Chinese Political Culture. The Escalation of Confrontation», *Asian Survey*, 30, núm. 4 (abril), pp. 331-347, 1990b.
- comp., *Communications and Political Development*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1963.
- Remarque, Erich Maria, *All Quiet on the Western Front*, G. P. Putnam's, Londres, 1929.
- Revel, Jean-François, *How Democracies Perish*, Harper and Row, Nueva York, 1983.
- «But We Follow the Worse...», *The National Interest*, núm. 18 (invierno), pp. 99-103, 1989.
- Riesman, David, con Reuel Denney, y Nathan Glazer, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1950.
- Rigby, T. H., y Ferenc Feher, comps., *Political Legitimation in Communist States*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982.
- Riley, Patrick, «Introduction to the Reading of Alexandre Kojève», *Political Theory*, 9, núm. 1 (1981), pp. 5-48.
- Robertson, H. S., *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.
- Rose, Michael, *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*, Schocken Books, Nueva York, 1985.
- Rosenberg, Nathan, y L. E. Birdzell, Jr., «Science, Technology and the Western Miracle», *Scientific American*, 263, núm. 5 (noviembre), pp. 42-54, 1990.
- Rostow, Walt Whitman, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
- *Theorists and Economic Growth from David Hume to the Present*, Oxford University Press, Nueva York, 1990.
- Roth, Michael S., «A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History», *History and Theory*, 24, núm. 3, pp. 293-306, 1985.
- *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1988.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Éditions Gallimard, París, 1964.
- Rummel, R. J., «Libertarianism and International Violence», *Journal of Conflict Resolution*, 27 (marzo), pp. 27-71, 1983.
- Russell, Bertrand, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, Nueva York, 1951.

- Rustow, Dankwart A., «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics*, 2 (abril), pp. 337-363, 1970.
- «Democracy: A Global Revolution?», *Foreign Affairs*, 69, núm. 4 (otoño), pp. 75-91, 1990.
- Sabel, Charles, y Michael J. Piore, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, Nueva York, 1984.
- Schmitter, Philippe C., «Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal», *Armed Forces and Society*, 2, núm. 1 (noviembre), pp. 5-33, 1975.
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Brothers, Nueva York, 1950.
- *Imperialism and Social Classes*, Meridian Books, Nueva York, 1955.
- Sestanovich, Stephen, «Anxiety and Ideology», *University of Chicago Law Review*, 52, núm. 2 (primavera), pp. 3-16, 1985.
- «Inventing the Soviet National Interest», *The National Interest*, núm. 20 (verano), pp. 3-16, 1990.
- Skidmore, Thomas S., *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.
- Skilling, H. Gordon, y Franklyn Griffiths, *Interest Groups in Soviet Politics*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1971.
- Skopcol, Theda, «Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique», *American Journal of Sociology*, 82 (marzo), pp. 1075-1090, 1977.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, dos volúmenes, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianápolis, 1982.
- Smith, Steven B., «Hegel's Views on War, the State, and International Relations», *American Political Science Review*, 77, núm. 3 (setiembre), pp. 624-632, 1983.
- *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Chicago Press, Chicago, 1989a.
- «What is "Right" in Hegel's Philosophy of Right?», *American Political Science Review*, 83, núm. 1 (marzo), pp. 4-17, 1989b.
- Smith, Tony, «The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory», *World Politics*, 31, núm. 2 (julio), pp. 247-285, 1979.
- Sombart, Werner, *The Quintessence of Capitalism*, Dutton, Nueva York, 1915.
- Sowell, Thomas, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*, Quill, Nueva York, 1983.

- Sowell, Thomas, «Three Black Histories», *Wilson Quarterly* (invierno), pp. 96-106, 1979.
- Stern, Fritz, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1974.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trad. E. Sinclair. University of Chicago Press, Chicago, 1952.
- *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- *Thoughts on Machiavelli*, Free Press; Glencoe, Illinois, 1958.
- *On Tyranny*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1963.
- *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edición revisada y aumentada, comps. V. Gourevitch y M. Roth, Free Press, Nueva York, 1991.
- y Joseph Cropsey, comps., *History and Political Philosophy*, segunda edición, Rand McNally, Chicago, 1972.
- Sunkel, Osvaldo, «Big Business and "Dependencia"...», *Foreign Affairs*, 50 (abril), pp. 517-531, 1972.
- Tarcov, Nathan, *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1962.
- Tipps, Dean C., «Modernization and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective», *Comparative Studies in Society and History*, 15 (marzo), pp. 199-226, 1973.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, dos volúmenes, Vintage Books, Nueva York, 1945.
- *The Old Regime and the French Revolution*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1955.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Macmillan, Nueva York, 1950.
- Valenzuela, Samuel, y Arturo Valenzuela, «Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin America Underdevelopment», *Comparative Politics* (julio), pp. 535-557, 1978.
- Veblen, Thorsten, *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, Viking Press, Nueva York, 1942.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, tres volúmenes, Academic Press, Nueva York, 1974.
- Waltz, Kenneth, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, Columbia University Press, Nueva York, 1959.
- «Kant, Liberalism and War», *American Political Science Review*, 56 (junio), pp. 331-340, 1962.
- *Theory of International Politics*. Random House, Nueva York, 1979.

- Ward, Robert, y Dankwart Rustow, comps., *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1964.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, Londres, 1930, primera publicación en 1904-1905.
- *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946.
- *The Theory of Social and Economic Organization*, comp. Talcott Parsons, Oxford University Press, Nueva York, 1947.
- *General Economic History*, Transaction Books, New Brunswick, N. J., 1981.
- Wettergreen, John Adams, Jr., «Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity», *Western Political Quarterly*, 26, núm. 1 (marzo), pp. 109-129, 1973.
- Wiarda, Howard, «Toward Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition», *World Politics*, 25 (enero), pp. 106-135, 1973.
- «The Ethnocentrism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy», *Review of Politics*, 43, núm. 2 (abril), pp. 163-197, 1981.
- Wiles, Peter, *The Political Economy of Communism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962.
- Williams, Allan, comp., *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain and Portugal*, Harper and Row, Nueva York, 1984.
- Wilson, Ian, y You Ji, «Leadership by "Lines": China's Unresolved Succession», *Problems of Communism*, 39, núm. 1 (enero-febrero), pp. 28-44, 1990.
- Wray, Harry, y Hilary Conroy, comps., *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii, 1983.
- Wright, Harrison M., comp., *The «New Imperialism»: Analysis of Late Nineteenth Century Expansion*, segunda edición. D. C. Heath, Boston, 1961.
- Zolberg, Aristide, «Origins of the Modern World System: A Missing Link», *World Politics*, 33 (enero), pp. 253-281, 1981.
- Zuckert, Catherine H., *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1988.

Índice onomástico y temático

- Abeja y el ideal comunista, La* (Nuikin): 55.
 Aborto: 247.
 Acción afirmativa: 323, 393.
 Afganistán: 59, 188, 372.
 Afrikaners: 44, 53, 167, 242.
 Aganbegyan, Abel: 62.
 Agustín de Hipona, san: 94, 256.
 Albalkin, Leonid: 62.
 Albania: 59, 169.
 Alcibiades: 422.
 «Alcohólicos del trabajo»: 309.
 Alejandro II, zar de Rusia: 121.
 Alemania: 33, 46-47, 86, 183, 190, 191, 294, 300, 349, 363, 368, 378, 438-440, 441, 443-444, 445.
 Alemania oriental: 57, 59, 69, 71, 169, 195, 249-250, 404.
 Alfonsín, gobierno de (Argentina): 43.
Alguien voló sobre el nido del cuco (Keseey): 56.
 Alienación: 106, 274, 444.
 Alpinismo: 424.
 Alwyn, Patricio: 78.
 Ambición: 231.
 América Latina: 39, 42-43, 45, 50-54, 77-81, 158-162, 168, 181, 290, 297, 301, 305, 375. *Véase también países concretos.*
 Amish: 135.
 Amor crótico: 248.
 Amor sexual: 248.
 «Amour-propre»: 133, 221, 231, 345.
 Andropov, Yuri: 85.
 Angell, Normal: 31.
 Angola: 70.
 Animales, comportamiento de los: 399.
 Anomía: 444.
 Antiestalinismo: 63, 76.
 Antropología: 217.
 Apartheid: 52-53, 125, 167, 242.
 Aquino, Corazón: 43, 179.
 Arabia Saudí: 169.
 Aral, mar de: 173.
 Argelia: 372.
 Argentina: 43, 50, 51, 78, 159-162, 169, 170.
 Aristocracias: 82, 259-260, 277, 350, 351, 359.
 Aristóteles: 395.
 Aristóteles: 93-94, 188, 443.
 Armas: 32.
 Armas nucleares: 33, 131, 137, 190, 343, 355, 377, 444.
 Armas químicas y biológicas: 377.
 Aron, Raymond: 108, 147.
Asamblea de las mujeres, La (Aristófanes): 395.
 ASEAN (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático): 156-157.
Así hablaba Zaratustra (Nietzsche): 165, 263-264, 289, 411, 417.
 Asia oriental: 43, 77, 82, 154-158, 163, 184. *Véase también países concretos.*
 Asia oriental, desarrollo del: 305, 324.
 Astafiev, Viktor: 72.
 Ataturk, Kemal: 322, 347, 368.
 Atenas: 88, 188, 337, 422.
 Australia: 167.
 Austria-Hungría: 438.
 Autoafirmación: 242.
 Autoconciencia: *véase* Conciencia de sí mismo.
 Autoconservación: 223-229, 237, 252, 263, 277, 345, 409, 431.
 Autoestima: 235-240, 241, 253, 262, 266, 273, 309, 405-406.
 Autoevaluación: 235.
 Autogobierno: 298.
 Autoridad carismática: 173.
 Autoritarismo: 36, 40-41, 42-54, 72, 75-79, 81, 85, 185, 314-321.

- Autoritarismo orientado hacia el mercado: 183-185.
 Autorrealización: 315.
- Bacon, Francis: 95, 116, 197.
 Baigan, Ishida: 312.
 Bangladesh: 372.
 Bell, Daniel: 143.
 Bellah, Robert: 311, 313.
 Beria, Lavrenty: 66, 76.
 Berlín, muro de: 59, 250, 356, 378.
 Bestia de mejillas sonrosadas, la: 231, 240-252, 263-264.
 Bielorrusia: 70.
 Bienestar social: 390-391.
 Biología: 217.
 Bipolaridad: 337-338, 345, 355.
 Birmania: 44, 135.
 Bogomolov, Oleg: 62.
 Bohemia occidental: 173.
 Bombardeo: 33.
 Botswana: 70.
 Brasil: 43, 51, 78, 160, 169, 183.
 Brejnev, Leonid: 35, 38, 67, 122.
 Brejneva, Galina: 67.
 Bryce, lord: 79.
 Budismo: 296, 311.
 Bukovsky, Vladimir: 240.
 Bulgaria: 59, 71, 169.
 Burgués («Bourgeois»): 209, 252, 258, 264, 419, 429, 436.
 Burocracia: 107, 125, 140.
 Bush, George: 423, 435.
- Caballero sin espada (película):* 327.
 Caetano, Marcello: 42, 48.
 Calentamiento global: 138.
 Calvinismo: 309, 311, 313.
 Camboya: 127, 188, 372, 394.
 Canadá: 358.
 Capitalismo: 81, 141-142, 150, 151, 157, 162, 163, 172, 180, 282, 309-316, 383-391, 419.
Capitalismo, socialismo y democracia (Schumpeter): 184.
 Carácter nacional: 306.
 Carta: 235.
 Carta Atlántica: 349.
 Carta de Derechos de Norteamérica: 79, 227.
 Carta de las Naciones Unidas: 381.
 Cartago: 337.
 Cataclismo global: 131, 136-137, 188.
 Catástrofe ambiental: 33.
 Catolicismo: 49.
- Ceaucescu, Nicolae: 173.
 CIA (Agencia Central de Inteligencia): 49, 61.
 Ciencias naturales modernas: 117, 118, 122, 123, 129-130, 131-132, 136, 138-139, 140-143, 163, 165, 187, 188, 197, 208, 217, 398.
 Ciencias sociales: 399.
 Ciudadanía: 279, 428.
 CNN: 33.
 Código napoleónico: 120.
 Colectivización: 63.
 Colombia: 43.
 Colonialismo: 151, 349, 362, 447.
 Collor de Mello, Fernando: 78.
 Comercio internacional: 143, 152-153.
 Comisión Económica para América Latina (CEPAL): 152.
 Comité Económico de las Naciones Unidas para América Latina (ECLA): 152.
 Compañías multinacionales: 151-156.
 Compasión, aumento de la: 353.
 Competición atlética: 424.
 Comte, Auguste: 110.
 Comunicaciones globales: 33.
 Comunidad: 330, 407, 428-434.
 Comunidad Europea: 110, 166, 281.
 Comunismo: 34, 35-41, 57-61, 82, 235-240, 249-251, 283, 357, 379, 394, 397. *Véase también* Autoritarismo; *partidos comunistas concretos*; Totalitarismo.
 Concepto trans-histórico del hombre: 201, 203.
 Conciencia de sí mismo: 105.
 Condorcet, marqués de: 96, 102.
 Conferencia de las Naciones Unidas sobre comercio y desarrollo (UNCTAD): 152.
 Conflicto, resolución de: 176-179.
 Conflicto árabe-israelí: 383.
 Conflicto de clase: 106, 177.
 Conflicto étnico: 177-178.
 Confucianismo: 296, 432.
 Congreso de Viena: 363, 439.
 Congreso Nacional Africano: 44, 168.
 Conservadores en la URSS: 77.
 Constitución de los Estados Unidos: 58, 219, 258, 262, 276, 281, 398.
 Consumismo: 30, 105, 132-135, 187, 239, 314, 329.
 Contradicciones: 102, 106, 198, 200, 203.
 Contrato social: 224.

- Corea del Norte: 156, 188.
 Corea del Sur: 43, 155, 156, 162, 167, 184, 185, 330.
 Cortés, Hernán: 350.
 Cosmopolitismo: 187.
 Costa Rica: 184, 297.
 Creencia: 411-412.
 Cristianismo: 94, 103, 273-275, 296, 352, 403.
Crítica de la razón pura (Kant): 217.
 Croacia: 369, 370.
 Cuba: 38, 43, 57, 188.
 Culto a la personalidad: 408.
 Cultura: 292, 294, 299-300, 306-307, 314-320.
 Cultura afro-americana: 323.
 Cultura global: 187.
 Cunha, Alvaro: 48.
 Custine, marqués de: 57.

 Chad: 372.
 Chamorro, Violeta: 43.
 Checoslovaquia: 59, 71, 169, 249-250, 370, 371.
 Chernenko, Konstantin: 85.
 Chernobil: 173.
 Chiang Ching-kuo: 43.
 Chile: 43, 54, 78, 160, 169, 183.
 Chipre: 51.
 Churbanov, Yuri: 67.
 Churchill, Winston: 423.

 Darwin, Charles: 399.
 De Klerk, F. W.: 44, 52, 168.
 Debray, Régis: 424.
Decadencia de Occidente, La (Spengler): 110.
 Declaración de Independencia norteamericana: 197, 219, 226, 261, 273, 276, 281, 398.
 Declaración Universal de los Derechos Humanos: 349.
 Democracia: 79-80, 94, 197, 293, 298, 299-304. Véase también Democracia liberal; Liberalismo.
Democracia en América (Tocqueville): 353.
 Democracia liberal: 29, 34, 35, 40, 49, 73, 85-90, 169-186, 219-230, 289-290, 294-296, 299-303, 304, 316, 318-319, 321-322, 351-355, 357, 387-401, 403-404.
 Deng Xiaoping: 68, 69, 71, 148, 150, 197, 251.
 «Dependencia», teoría de la: 151-158, 164.
 Derecho al voto: 79, 80, 280, 281.
 Derechos: 79-80, 227, 397-398, 407, 430, 433.
 Derechos civiles: 79, 281, 323.
 Derechos políticos: 79.
 Derechos religiosos: 79.
 Desarrollo económico: 60-61, 68, 71, 77-78, 81, 82, 121, 122, 123-127, 133, 134-135, 141, 145-146, 151-162, 165-176, 182-186, 196-197, 283, 305, 309-310, 312-313, 324, 325.
 Desarrollo tardío: 153, 163.
 Descartes, René: 95, 117, 197.
 Deseo: 104, 123, 193, 211-212, 232-235, 242, 248, 254-261, 264, 282, 283, 284, 308, 389, 445, 446.
 Desigualdad: 389-397.
 Despotismo: 222, 225.
 Détente: 341.
 Deutscher, Isaac: 141.
 Dictadura: 30, 40, 44-46, 75, 76, 170-174, 179, 180, 188.
 Didion, Joan: 253.
 Dignidad: 237, 238, 244, 247, 252, 273-275, 279, 281-284, 292, 323, 397-401.
 Dinastía hiesos: 352.
 Disuasión: 138.
 División del trabajo: véase Organización del trabajo.
 División global del trabajo: 142, 143.
 Djilas, Milovan: 394.
 Doctrinas antiliberales: 321-332.
 Documentos Federalistas (Hamilton, Madison y Jay): 261, 281.
 Doyle, Michael: 355.
 Dresde: 33.
 Durkheim, Emile: 111, 129.

 Ecología: 132, 134, 135-136, 172-173, 400.
 Educación: 140, 167, 174-175, 182-183, 282, 410-411.
 Egipto: 119, 322, 352.
 El Salvador: 128.
 Eltsin, Borís: 60, 64, 65, 72, 140, 303.
 Ellison, Ralph: 247.
 Emiratos Árabes Unidos: 169.
 Empleo permanente de por vida: 317.
Encyclopaedia Britannica: 31.
 Engels, Friedrich: 101, 142.
 Enrolar: 352.
 Equilibrio de poder: 337-341.
 Escandinavia: 81.
 Escepticismo: 272.
 Esclavitud: 103, 177, 241, 246, 297.

- Eslovacos: 370.
 Eslovenia: 369, 370.
 España: 42, 49-50, 89, 128, 158, 166, 167, 184.
 Esport: 188, 291, 337, 422.
 «Espíritu de 1776», el: 30, 278.
 Estado de la naturaleza, el: 210, 218, 219, 220, 222, 225, 267, 345.
 Estado universal y homogéneo: 108, 279, 281, 284, 331, 333, 401.
 Estados bálticos: 60, 295, 370.
 Estados, correspondencia entre el pueblo y el: 290-291.
 Estalinismo: 63, 66, 85.
 Estoicismo: 272.
 Estonia: 72, 370.
 Estructura social: 123, 297.
Estudio de la historia, El (Toynbee): 110.
 Eihos del guerrero: 213.
 Ética del bushidó: 312.
 Ética del trabajo: 146, 163, 269-270, 306-316, 324-325, 443.
Ética protestante y el espíritu del capitalismo, La (Weber): 309.
 Etiopía: 57, 70, 188.
 Etnocentrismo: 89, 112-113, 272.
 Europa oriental: 39, 58, 59, 70-71, 77, 81, 148, 169, 200, 349, 357, 366, 369-373, 379. Véase también países concretos.
 Expectativas crecientes, revolución de: 246.

 Fackenheim, Emile: 29.
 Falange española: véase Partido falangista.
 Fama, amor de la: 231.
 Familia: 140, 431.
 Fascismo: 34, 46-47, 82, 189-190, 322, 342, 366, 441.
 Federación Rusa: 60, 72.
 Felipe II, rey de España: 119.
 Feminismo: 103, 201, 241.
Fenomenología del espíritu (Hegel): 207, 210, 272.
 Ferguson, Adam: 258.
 Feudalismo: 298.
 Figueiredo, Joao: 51.
 Filipinas: 43, 82, 128, 178-179, 184.
Filosofía del derecho (Kant): 276, 285, 436.
 Fin de la historia, el: 95, 97, 105-109, 198-204, 208, 284-285, 388, 389, 415-416, 426.
 Finlandia: 72.
 Fisher, H. A. L.: 32.
 Fontenelle, Bernard Le Bovier: 96, 102, 105, 116.

 Francia: 290, 295, 298-299, 368, 372, 438.
 Francisco Fernando, archiduque: 438.
 Franco Bahamonde, Francisco: 42, 49-50.
 Francocanadienses: 181, 370.
 Franklin, Benjamin: 433.
 Franquismo: 50.
 Freud, Sigmund: 399.
 Fundamentalismo islámico: 83, 132, 296, 321-323, 331.
 Fussell, Paul: 31.

 Galileo, Galileo Galilei, llamado: 95.
 Gambia: 70.
 Gandhi, Mahatma: 312.
 GATT (Acuerdo General sobre Aranceles de Aduana y Comercio): 382.
 Gaulte, Charles De: 438.
 Gellner, Ernest: 364, 365.
 Genocidio: 30, 33, 190.
 «Glasnost»: 64.
 Gneisenau, August: 120.
 Gobierno militar: 42, 50-51, 75.
 Goebbels, Joseph: 34.
 Gorbachov, Mijaíl: 58, 60, 61, 64, 65, 76, 85, 121, 356.
 Gran Bretaña: 81, 347-349.
Gran ilusión, La (Angell): 31.
 Gran Salto Adelante, el: 127, 147.
 Gran Terror, el: 63.
 Grecia: 42, 50, 51, 93, 166, 347.
 Gremios de oficios: 318.
 Grupo de los Siete: 382.
 Grupos de interés: 176, 242.
 Guayana: 43.
 Guerra: 31, 32, 40, 118-122, 333-334, 336, 344-348, 350, 351-363, 367, 435-437.
 Guerra civil española: 128.
 Guerra civil inglesa: 367.
 Guerra civil norteamericana: 241, 246-247, 352, 437.
 Guerra coreana: 356.
 Guerra de Crimea: 121.
 Guerra de las Malvinas: 43, 51.
 Guerra del Golfo Pérsico: 356, 423.
 Guerra del Peloponeso: 337.
 Guerra del Vietnam: 32, 84, 353, 356.
 Guerra franco-prusiana: 191.
 Guerra fría: 34, 38, 83, 188, 319, 335, 337, 343, 355, 359, 369, 382, 445.
 Guerra ruso-japonesa: 121.

- Guerra total: 33.
- Guevara, Ernesto Guevara, *llamado el Che*: 424.
- Guillermo II, káiser: 438.
- Habsburgo, imperio de los: 362, 364.
- Hamilton, Alexander: 219, 231, 261, 262, 281.
- Havel, Václav: 67, 235-240, 241, 248, 249, 253, 254, 349.
- Hegel, Georg Wilhelm: 75, 98-113, 120, 132, 142, 198, 207-224, 227-230, 235, 248, 254, 259, 266, 269-277, 280-281, 283, 285, 295, 305, 306, 387, 388, 398, 400-405, 416, 428, 436-437, 446.
- Heidegger, Martin: 441.
- Heller, Mijail: 56.
- Hinduismo: 296, 312-313.
- Hiroshima: 33, 137.
- Historia de la guerra del Peloponneso* (Tucídides): 333.
- Historia: 30, 93-96, 111-114, 115-130, 140, 187, 188.
- Historia universal: 88, 89, 93-114, 189-192, 196, 198, 203, 208, 387, 446.
- Historicismo: 103-106, 132, 200.
- Hitler, Adolf: 32, 45-47, 55, 188, 265, 339.
- Hobbes, Thomas: 209-216, 219-230, 231, 234, 258, 260, 263, 264, 268, 274-277, 293, 345, 388.
- Hoguera de las vanidades, La* (Wolfe): 436.
- Holocausto: 33, 190-192.
- Hombres de empresa: 421.
- Homofobia: 397.
- Honecker, Erich: 146, 195, 250-251.
- Hong Kong: 155-156, 163, 375.
- Hu Yaobang: 68, 251.
- Hume, David: 258.
- Humillación: 238.
- Hungría: 59, 145, 169, 370.
- Huntington, Samuel: 39, 295.
- Hussein, Saddam: 45, 265.
- Ibáñez, Carlos: 161.
- Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (Kant): 96-99, 380.
- Ideología: 82-83, 103, 272-275, 283.
- Ideologías de esclavos: 103, 271-275, 283, 352, 404.
- Igualdad: 78, 89, 94, 106, 108, 271-274, 276, 282-283, 291, 296-297, 299, 303, 387-395, 398-400, 402-405, 430, 441.
- Ilustración, La: 96.
- Imperialismo: 255, 256, 333, 347, 348, 349-350, 354, 359-360, 378, 380.
- Imperialismo: fase superior del capitalismo* (Lenin): 151.
- Imperio otomano: 119, 322, 362, 364.
- Importaciones, sustitución de: 153, 155, 159, 301.
- India: 81, 184, 302, 311-314.
- Indignación: 235, 242, 247.
- Individualismo: 325, 393.
- Industria electrodoméstica: 133.
- Industrialización: 123, 134, 140-142, 148, 364-365. *Véase también* Desarrollo económico.
- Iniciativa de Defensa Estratégica: 121.
- Inmigración: 376.
- Innovación selectiva: 135, 148.
- Interés propio: 243, 314, 316, 318.
- Internacionalismo liberal: 341, 379-380.
- Introducción a la lectura de Hegel* (Kojève): 267, 387.
- Ira: 232-235, 241, 242, 250-252.
- Irán: 34, 81, 122, 169, 184, 188, 200.
- Iraq: 45, 83, 122, 169, 188, 322, 339, 354, 358, 375, 382.
- Ishihara, Shintaro: 331.
- Islam: 82-83, 352.
- Isothymia*: 254, 262, 266, 395, 396, 419, 439, 442, 446.
- Israel: 322, 358.
- Italia: 294.
- Japón: 77, 120, 155, 162, 167, 170, 179, 183, 260, 311-312, 315, 316-317, 319, 322, 324-328, 339, 425, 426, 444.
- Jay, John: 261.
- Jefferson, Thomas: 219, 227.
- Jena, significado de la batalla de: 106.
- Jodo-Shinshu o «País Puro»: 311, 313.
- Jomeini, Ruhollah ayatollah: 34, 132.
- Jones, R. V.: 307.
- Juan Carlos I, rey de España: 50, 85.
- Judaísmo: 296.
- Judíos: 32.
- Junkers: 170.

- Kant, Emmanuel: 96-100, 114, 122, 187, 198, 202, 208, 217, 229, 232, 342, 355, 379-382.
Kapital, Das (Marx): 111, 193-194.
 Karamanlis, Constantine: 42.
 Katyn, matanza de: 249.
 Kazajstan: 365.
 Kennan, George: 335, 346.
 Kesey, Ken: 56.
 Khmer rojos: 127, 188.
 King, Martin Luther: 273, 324.
 Kirkpatrick, Jeanne: 36.
 Kissinger, Henry: 35, 111, 335, 339-342, 346, 378.
 Kojève, Alexandr: 107-110, 203, 207, 208, 211, 215, 267-269, 281, 284-285, 387, 389, 415.
 «Kommunist»: 357.
 Krenz, Egon: 250.
 Kruschew, Nikita: 58, 61, 66, 76.
 Kulaks: 32.
 Kurdos: 370.
 Kuwait: 354, 375, 382.
- Langer, William: 362.
 Le Pen, Jean-Marie: 368.
 Lee Kuan Yew: 197, 328, 331.
 Legitimidad: 45-47, 348-351, 377.
 Lenin, V. I.: 63, 80, 142, 151, 408.
 Leninismo: 36, 37, 72, 76, 144, 150, 151, 420.
Leviatán, El (Hobbes): 214, 219, 224.
 Lewis, C. S.: 263.
 Li Peng: 69, 76.
 Líbano: 322.
 Liberalismo: 78-83, 141, 158, 161, 163, 164, 165, 208, 209, 278-284.
 Liberalismo económico: 81-82, 141, 158, 160, 163, 164, 314, 316, 318, 319.
 Liberalismo político: 79, 82, 141, 165-166, 318-319, 351.
 Libertad: 89, 97, 100, 105, 194, 214-218, 270-275, 283, 291, 299, 402, 403, 407.
 Libertad individual: 78.
 Libia: 375, 383.
 Licurgo: 291.
 Lincoln, Abraham: 241, 246, 433.
 Lipset, Seymour Martin: 165.
 Lituania: 295, 371, 417.
 Locke, John: 134, 209-212, 216, 219, 225-230, 242, 258, 261, 263, 264, 267, 273, 276, 277, 281, 293, 388.
 López Rodó, Laureano: 167.
 Lucha por el reconocimiento: 231, 256, 257.
 Luis XIII, rey de Francia: 119.
- Lluvia ácida: 136.
- Mackenzie, Robert: 30.
 Madison, James: 219, 231, 261, 262, 271, 273, 281, 390.
 Mafia: 128.
 Mafia del algodón: 67.
 Mafias (soviéticas): 66, 67.
 Mahmud II: 120.
 Mal, el: 32, 189-192, 253.
 Malan, D. F.: 167.
 Malaysia: 155.
 Malenkov, Georgy: 76.
 Manchuria: 339.
 Mandela, Nelson: 44.
Manifiesto comunista (Marx y Engels): 107.
 Mao Zedong: 68, 69, 127, 147, 148, 251.
 Maquiavelo, Nicolás: 96, 138, 231, 257, 261, 265, 334, 338.
 Marcos, Ferdinand: 179.
 Marx, Karl: 101, 106-113, 126, 127, 129, 142, 151, 193-195, 198, 199, 212, 213, 305, 316, 391, 402-403.
 Marxismo: 107, 208, 282, 283.
 Marxismo-leninismo: 37, 63, 68, 77, 144, 150, 151, 420.
 Mauricio: 70.
Megalothymia: 254-259, 262, 265, 278, 285, 293, 350, 356, 361, 397, 404, 407, 419-424, 426-427, 435, 436, 439-446.
 Meissner, Reinhold: 435.
 Menem, Carlos: 78, 162.
 Menonitas: 135.
 Mercado negro: 66.
 Mercantilismo: 158-161, 164.
 Método científico: 95-96, 117, 131, 138, 197.
 Metternich, príncipe: 339, 341.
 México: 78, 81, 162, 169.
 Migranian, Andranik: 180-181.
 Milosevic, Slobodan: 65.
 Miller, George: 131.
 Minusválidos: 396.
 Modernización defensiva: 119-122.
 Modrow, Hans: 250.
 Mohamed Ali: 119.
 Molotov, Vyacheslav: 66.
 Monarquía: 119, 220, 224-225, 277, 298, 299, 378.
 Monarquismo: 82.
 Montesquieu, barón de la Brède y de: 258.
 Morales Bermúdez, Francisco: 51.
 Moralidad: 408-414.

- Moralismo en la política exterior: 340-341, 378.
 Morgenthau, Hans: 335, 336, 340-341, 346.
 Morozov, Pável: 56.
 Movimento das Forças Armadas (MFA): 48.
 Movimiento hippy: 132.
 Movimiento verde: 136, 408.
 Mozambique: 70.
 Mueller, John: 358.
 Mujeres en las sociedades asiáticas: 329.
 Mundo poshistórico: 374-375.
 Myrdal, Gunnar: 313.
- Nacionalismo: 71-72, 241, 278, 285, 292, 294-295, 316-317, 322, 361-375.
 Nacionalismo panárabe: 322, 372.
 Nacionalismo secular: 322.
 Nacional-socialismo: 33, 34, 46, 85, 189, 190, 191, 300, 441.
 Naciones Unidas: 338, 341, 380-382.
 Naipaul, V. S.: 313.
 Namibia: 70.
 Napoleón I Bonaparte: 30, 119, 120, 339.
 Nasser, Gamal Abdel: 322.
 Naturaleza: 89, 105, 201-202, 209-218.
 Naturaleza humana: 89, 104-105, 202, 210-218.
 Necesidades humanas: 132, 194-195.
 Nelbuhr, Reinhold: 335, 339, 340, 346.
 Neocolonialismo: 151.
 Newton, Isaac: 116, 214.
 Nicaragua: 38, 43, 53.
 Nicias: 422.
 Nietzsche, Friedrich: 93, 165, 231, 253, 263-265, 272, 285, 289, 291-292, 399, 402-404, 407-421, 440-443.
 Nueva Zelanda: 167.
 Nuikin, Andrey: 55.
- Ocaso de los ídolos, El* (Nietzsche): 253.
 OCDE (Organización de Cooperación y Desarrollo Económico): 382.
 Ocio: 308.
 OPEP, embargo de la: 84.
 Optimismo del siglo XIX: 30, 114.
 Opus Dei, movimiento del: 49.
- Organización del trabajo: 123-126, 164.
 Orgullo: 221, 222, 231, 232, 235.
 Osetas: 370.
 OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte): 342, 357, 358, 382.
Otro camino, El (De Soto): 160.
- Pacto de Varsovia: 59.
 Pakistán: 184, 372.
 Paraguay: 43.
 Persons, Talcott: 170, 176.
 Partido bolchevique: 80.
 Partido comunista chino: 69.
 Partido comunista español: 50.
 Partido comunista filipino: 179.
 Partido comunista portugués: 48, 85.
 Partido comunista soviético: 58, 59.
 Partido comunista sudafricano: 44.
 Partido falangista: 55.
 Partido guomindang: 43.
 Partido liberal democrático (Japón): 327-328.
 Partido socialdemócrata: 49.
 Partido socialista de los trabajadores (Hungría): 59.
 Partido socialista unificado (Alemania): 250.
 Partidos Ba'ath: 45, 322.
 Pascal, Blaise: 95, 413-414.
Paz perpetua, La (Kant): 380.
Pedro el Grande, zar de Rusia: 121.
 Pena de muerte: 352.
 Peregrinos: 432.
 «Perestroika»: 60, 62, 64, 121, 250, 302.
 Perón, Isabel: 51.
 Perú, Juan Domingo: 161-162.
 Peronista, movimiento: 55.
 Perry, Matthew: 120.
 Perú: 43, 51, 82, 178, 180, 295.
 Pesimismo del siglo XX: 29-41, 111-114, 333.
 Petrakov, Nikolay: 62.
 Petróleo: 84, 169, 322, 354, 375.
 Pinochet, Augusto: 43, 54, 78, 183.
 Pizarro, Francisco: 350.
 Planificación económica: 156-158.
 Platón: 45, 93, 188, 231-235, 240, 256, 257, 265, 442, 445.
 Plutarco: 429.
 Pobreza: 244, 247, 312-313, 393.
Poder de los sin poder, El (Havel): 235-240.

- Política (Aristóteles):** 93.
Política del poder: 334-360, 378-383.
Política democrática: 421-422.
Política exterior: 35, 333-343, 423.
Política industrial: 186.
Polonia: 59, 70, 169, 173, 249, 294, 370.
Portugal: 42, 48, 85, 89, 158, 166, 169, 184.
Posttotalitarismo: 67, 73, 76, 238.
Prebisch, Raúl: 78, 152.
Precios, fijación de: 145-146.
Predestinación: 311.
Presencia de Dios en la Historia, La (Fackenheim): 29.
Prestigio: 212, 213, 216, 221, 224, 228-230, 267, 268, 275.
Primer hombre: 204, 211-214, 218-230, 388.
Primera guerra mundial: 31-32, 438-440, 443-444.
Progreso, concepto del: 95, 100.
Progresos del espíritu humano, Los (Condorcet): 96.
Proletariado: 106.
Propiedad privada: 271-272, 277.
Proteccionismo: 301.
Protestantismo: 296, 309-310.
Psicología: 217.
Puritanos: 432.
- Quebec:** 181, 370.
Química: 217.
- Racismo:** 241-242, 247.
Rangel, Carlos: 78.
Rashidov, Sharaf: 67.
Razón: 97, 232, 234, 242, 248, 258, 264, 282, 283, 285, 308, 443.
Reagan, Ronald: 81, 121, 378.
Realismo (realpolitik): 334-360, 373-383.
Realistas estructurales: 346.
Reconocimiento de grupo en Asia: 316-317, 324-330, 432.
Reconocimiento, deseo de: 198, 208, 212, 216, 218, 219-232, 235, 236, 240, 241-266, 279-281, 285, 293, 316-317, 345, 346, 350, 356, 361, 366, 388, 389, 393, 395, 396, 403-408, 419-424, 426-427, 435, 436, 439-446.
Régimen dominado por los Alawi (Siria): 45.
Relación amo-siervo: 212, 218, 221-222, 228-229, 254, 267-275, 277-278, 282, 285, 292, 297, 333, 350, 352, 402, 412-413.
- Relaciones internacionales:** 333-360, 379-383.
Relativismo: 410-411, 440, 446.
Relativismo cultural: 446.
Religión: 40, 103, 273-275, 279, 285, 292, 295-297, 309-313, 350-351, 367-368, 432-434.
Remarque, Erich Maria: 31.
Renacimiento: 95.
República, La (Platón): 45, 93, 231-235, 256.
República Popular China: 38, 58, 67-69, 70, 71, 73, 76, 77, 127, 147-148, 156, 248, 250-251, 375, 416-417.
Respeto de sí mismo: 221.
Revel, Jean-François: 35, 36, 37, 191, 387.
Revolución bolchevique: 56, 57, 108, 408.
Revolución cultural: 127, 147, 148.
Revolución china: 40, 108, 188.
Revolución francesa: 30, 49, 58, 78, 105, 109, 196, 200, 245, 276, 295.
Revolución industrial: 33, 196.
Revolución iraní: 322.
Revolución liberal: 86.
Revolución norteamericana: 78, 106, 196.
Revolución rusa: 40.
Riefenstahl, Leni: 34.
Riesman, David: 211.
Road Warrior, The (película): 131.
Roh Tae Woo: 43.
Roma: 102, 257, 291, 337, 422.
Románticos: 132.
Rómulo: 291.
Rostow, Walt: 189.
Rousseau, Jean-Jacques: 132-134, 210-211, 217, 231, 345, 388.
Rumania: 59, 71, 169, 249, 371, 414.
Ruptura de la familia extensa: 140.
Rusia: 32, 56-57, 108, 183. *Véase también Unión Soviética.*
- Sajárov, Andrei:** 240.
Salazar, Antonio de Oliveira: 48.
Salinas de Gortari, Carlos: 78, 162.
«Samurai»: 260.
Sandinistas: 54.
Scharnhorst, Gerhard: 120.
Schumpeter, Joseph: 184, 351, 359, 421.

- Sector de servicios: 143.
 Segunda guerra mundial: 32-33, 40.
Segundo discurso, (Rousseau): 132.
 Senegal: 70.
 Señorío y esclavitud: 212, 222, 267-275, 277, 282, 285, 292, 336, 402.
 Separación de poderes: 258.
 Serbia: 59, 169, 369, 370.
 Servicio militar: 431.
 Sévigné, madame de: 353.
 Sexismo: 395.
 Shatalin, Stanislav: 62.
 Sheverdnadze, Eduard: 64, 356.
Shingaku, movimiento: 311-312.
 Shmelev, Nikolái: 62.
 Shuhan, Takashima: 120.
Sin novedad en el frente (Remarque): 31.
 Singapur: 155, 156, 328.
 Sintoísmo: 296.
 Siria: 45, 188, 322, 339, 358.
 Sistema de castas: 312.
 Sistema multipolar: 337, 345.
 Sistemas de planificación económica central: 141, 142, 144-148, 150, 163.
 Smith, Adam: 129, 134, 244, 305, 307, 401.
 Soares, Mário: 42.
 Soberanía popular: 78, 423.
 Socialdemocracia: 395.
 Socialismo: 70, 141, 150, 162-164, 172.
 Sociedad civil: 68, 300, 302, 304.
 Sociedad de las naciones: 338, 342, 380, 381.
 Sociedad postindustrial: 142, 144, 248.
 Sociedades de clase media: 174, 391, 394.
 Sociedades matriarcales: 200.
 Sociedades patriarcales: 200.
 Sociedades primitivas: 212-213.
 Sócrates: 45, 231-235, 255-256.
 Solidarnosc: 59, 249.
 Solzhenitsyn, Aleksandr: 240.
 Somoza, Anastasio: 53.
 Soto, Hernando de: 78, 160.
 Sowell, Thomas: 306.
 Spencer, Herbert: 110.
 Spengler, Oswald: 110, 111, 114.
 Spinoza, Baruch: 117.
 Sri Lanka: 184.
 Stalin, Josef: 32, 55, 65, 66, 142, 147, 188, 266, 408.
 Stein, Heinrich von: 120.
 Stewart, James: 258.
 Stolipin, Pêtr: 121, 183.
 Stroessner, Alfredo: 43.
 Suárez González, Adolfo: 50.
 Subclase negra: 392.
 Sudáfrica: 44, 52, 125, 168, 242, 295.
 Suecia: 72.
 Tajikistán: 72.
 Tailandia: 155, 184.
 Taiwán: 43, 155, 156, 162, 167, 184, 186, 330.
 Tasa de mortalidad infantil: 173.
 Tecnología: 30-34, 118, 122, 126, 132-138, 140, 142-145, 164.
 Tecnología de comunicaciones: 33.
 Teoría de la modernización: 111, 195, 282.
Teoría de los sentimientos morales (Smith): 244.
 Teoría económica liberal tradicional: 152, 307.
 Tercer Mundo: 150-154, 158, 261, 372, 373. Véase también *paises concretos*.
 Thatcher, Margaret: 81.
 «Thymos»: 231-235, 238-266, 275, 278, 282, 284, 292, 293, 305-320, 346-347, 351, 389, 393, 441, 444.
 Tiananmén: 33, 69, 416-417.
 Tíbetanos: 370.
 Timisoara: 249.
 Tocqueville, Alexis de: 37, 176, 245, 291, 297, 298, 303, 325, 353, 396, 412-415, 428-431, 433.
 Tokes, Lazlo: 249.
 Totalitarismo: 32, 36, 40, 55-74, 76, 188.
 Toynbee, Arnold: 110, 114.
 Trabajo: 269, 271, 275, 305-307.
 Transilvania: 371.
 Trascendencia personal: 230.
 Tratado de la Unión (Unión Soviética): 72.
 Tratado de Paz de Versalles: 363.
 Trotsky, León: 408.
 Trump, Donald: 435.
 Tucídides: 333.
 Tupamaros, rebelión de los: 52.
 Turgot, Anne-Robert-Jacques: 96.
 Turquía: 42, 51.
 Ucrania: 60, 70, 72.
 Último hombre: 402, 403, 409-413, 417, 443.
 Ultranacionalismo: 46.

- Unión Monetaria Europea: 383.
 Unión Soviética: 35, 38, 55-68, 71-73, 76-77, 86, 121-122, 140, 144-145, 147, 168, 248, 250, 295, 302, 341, 356-358, 363-364, 366, 369-373, 375, 376, 378-379.
 Urbanización: 140, 165, 166.
 Uruguay: 43, 52.
Uso y abuso de la historia (Nietzsche): 93.
 Uzbekistán: 67, 72.
- Valores: 291-295.
 Vanidad: 133, 221, 222, 231, 245, 345.
 Vargas Llosa, Mario: 78, 160-161.
 Vascos: 366.
 Vaticano II, concilio: 49.
 Vergüenza: 232, 235, 244.
 Verwoerd, H. F.: 52.
 Vida en sociedad: 425-428.
 Vietnam: 38, 57, 372.
 Volodin, Eduard: 72.
- Voltaire, François Marie Arouet, llamado: 96.
 Voluntad de poder, la: 264.
Voluntad de poder, La (Nietzsche): 402.
- Watergate, escándalo de: 84.
 Weber, Max: 111-112, 129, 141, 173, 272, 301, 309-311, 313, 315.
 Wingate, Orde: 424.
 Witte; Seregey: 183.
 Wolfe, Tom: 436.
- Yakovlev, Aleksandr: 64.
 Yavlinsky, Grigory: 62.
 Yejev, Nikolái: 66.
 Yemen del Sur: 188.
 Yugoslavia: 59, 71, 145, 369-371.
- «Zaibatsus»: 260.
 Zhao Ziyang: 69, 76, 251.

Colección Documento

Otros títulos publicados:

J. J. Benítez

LOS ASTRONAUTAS DE YAVÉ

EL MISTERIO DE LA VIRGEN
DE GUADALUPE

LA PUNTA DEL ICEBERG

LA QUINTA COLUMNA

Ricardo de la Cierva

MISTERIOS DE LA HISTORIA

Antonio Gala

LA SOLEDAD SONORA

CUADERNO DE LA DAMA DE OTOÑO

Alfonso Rojo

DIARIO DE LA GUERRA

John Romer

LOS ÚLTIMOS SECRETOS DEL
VALLE DE LOS REYES

Carl Sagan

COSMOS

Dr. Hermann Tarnower y Samm Sinclair Baker

LA DIETA MÉDICA SCARSDALE

Francisco Umbral

CRÓNICA DE ESA GUAPA GENTE

Juan Antonio Vallejo-Nágera

ANTE LA DEPRESIÓN

VALLEJO Y YO

APRENDER A HABLAR EN PÚBLICO HOY

David A. Yallop

EN NOMBRE DE DIOS

Editorial Planeta

A medida que el tumultuoso siglo XX se acerca a su fin entre convulsiones, con el hundimiento del comunismo que lleva a una transformación de la política mundial, Francis Fukuyama nos pide que analicemos con él una pregunta que ya se hicieron los grandes filósofos de siglos pasados: ¿existe una *dirección* de la historia del hombre? Y si existe, ¿hacia dónde va? Además, ¿dónde nos encontramos ahora con respecto a ese «fin de la Historia»?

En esta apasionante y profunda indagación, que va mucho más allá de los apuntes de su mundialmente famoso ensayo, publicado en el verano de 1989 en la revista *National Interest*, Fukuyama presenta pruebas que sugieren la existencia de dos poderosas fuerzas en la historia de la humanidad. A una la llama «la lógica de la ciencia moderna», a la otra, «la lucha por el reconocimiento». La primera empuja a los hombres hacia un horizonte cada vez más amplio de deseos, por medio de un proceso económico racional; la segunda, la «lucha por el reconocimiento», según Fukuyama (y Hegel), es nada menos que el «motor mismo de la Historia».

Fukuyama alega con brillantez que a lo largo del tiempo la lógica económica de la ciencia moderna, junto con la «lucha por el reconocimiento», llevan, como hemos visto, a un derrumbe final de las tiranías, tanto de derechas como de izquierdas. Estas fuerzas empujan incluso a sociedades socialmente diversas hacia la creación de democracias capitalistas liberales como último estadio del proceso histórico. La gran pregunta es, pues, ¿pueden la libertad y la igualdad, tanto políticas como económicas (la situación en el supuesto «fin de la Historia»), producir una sociedad estable en la que se pueda decir por fin que el hombre se encuentra totalmente satisfecho? O bien, la condición espiritual de este «último hombre de la Historia», privado de su lucha por la dominación, ¿le llevará inevitablemente a hundirse de nuevo, a sí mismo y al mundo, en el sangriento caos de la Historia?

El análisis contemporáneo que hace Fukuyama de este tema esencial constituye una fascinante contribución a la filosofía de la Historia y una reflexión que incita a pensar en los conflictos más profundos de la sociedad humana y de su destino.

