



Espacio Abierto

ISSN: 1315-0006

eabrierto@cantv.net

Universidad del Zulia

Venezuela

Mires, Fernando

La pasión política (Aportes para una ética política post-moderna)

Espacio Abierto, vol. 10, núm. 4, octubre-diciembre, 2001

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12210401>

- ▶ How to cite
- ▶ Complete issue
- ▶ More information about this article
- ▶ Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal
Non-profit academic project, developed under the open access initiative

La pasión política (Aportes para una ética política post-moderna)*

Fernando Mires**

Resumen

Tarde o temprano, los sociólogos y políticamente resignativo, he protestado en otra filósofos de la política, salvo muy pocas publicación (Mires, 2000). A continuación, me excepciones, terminan por referirse al tema de las diferencias que se dan entre lo que es ética y política que a mi juicio, no ha pasado a propiamente político, con lo que es ética y/o moral. Dicha diferencia, sin embargo, dista de nunca tiene validez, si es que queremos recuperar ser poco relevante. Particularmente es la razón política, sobre todo en la mayoría de los importante hoy, en los llamados tiempos globales, cuando se cree que la política ha sido desplazada por la pura razón económica. Eso significaría sin embargo, suponer que en los tiempos globales no hay conflictos, porque entre otras cosas, no hay actores, ni sociales ni políticos. Contra ese pensamiento catastrofal y

referiré al tema de las relaciones entre moral, ética y política que a mi juicio, no ha pasado a segundo término. Por el contrario, más que formal como real, está lejos de ser finiquitado; con o sin construcción de la democracia, tanto formal como real, está lejos de ser finiquitado; con o sin globalización. La sociología política de la postmodernidad –que está por hacerse– deberá recuperar el legado ético-político que desde las plazas atenienses hasta hoy día, busca entender el sentido

Recibido: 07-11-01 • Aceptado: 29-11-2001

* Este ensayo es parte de una reflexión que se encuentra contenida en el libro del autor: **Teoría de profesión política. Corruptos, “milicos” y demagogos**. CDB publicaciones/FACES-UCV. Caracas, 2001.

** Universidad de Oldenburg.

do y la razón de esos espacios públicos que fueron inventados para que nuestros intereses y conflictos puedan ser dirimidos sin apelar al recurso de la violencia, algo que recién aparece como posible en algunos países latinoamericanos. Las llamadas virtudes ciudadanas son, efectivamente, el resultado de largos procesos históricos marcados por múltiples aventuras prepolíticas. Antes de

que, tales virtudes aparezcan sobre la superficie

ciudadana, ha corrido mucha sangre debajo de los puentes. El presente ensayo se centrará primero en las relaciones que se dan entre ética, política y moral. En segundo lugar, en el tema de las pasiones, vistas como virtud de la política. Por último en el problema más permanente del hacer político: el de la verdad y de la mentira en la vida ciudadana.

Palabras clave: Etica, política y moral.

The Pasión of Politics (Towards a post-modern political ethic)

Abstract

Sooner or later, sociologists and political philosophers, with few exceptions, end up referring to the theme of the differences between what is considered truly political, and what is ethical or moral. This difference however is far from relevant. But it is particularly important in the global times of today, when it is assumed that politics has been replaced by pure economic reasoning. This would mean that in the global times of modernity there are no conflicts, because there are no real actors, neither social nor political. In the face of this catastrophic and resigned manner of thinking, I have protested before in another publication (Mires, 2000). I wish to refer now to the theme of the inter-relations between morality, ethics and politics that has not passed beyond a second level. It has, on the contrary, more validity now if we wish to recover political reasoning, especially in Latin American countries where the process of constructing democracy, both formal and real, is far from being over, with or without

globalization. The political sociology of the post-modern age which is still in the making, must recover the ethical-political legacy from the Athenian era up to the present, with an attempt to understand the sense and reason of these public places that were created so that our conflicts and interests could be reconciled without recurring to violence, something that has recently seemed possible in certain Latin American countries. So-called citizen virtues are, effectively, the result of long historical processes marked by multiple pre-political adventures. Before virtues appeared on the citizen menu, a lot of blood flowed under the bridges. This paper is an essay that centers first on the relationships between ethics, politics and morality. In the second place, we refer to the theme of passions, from the point of view of political virtue. Lastly, we refer to a more permanent political theme: truth and non-truth in the life of the citizen.

Key words: Ethics, politics, morality.

Virtudes morales y virtudes políticas

El concepto de ética en tanto viene de Atenas precede al de moral, que es un concepto que viene de Roma. Pero no solo ocurre así desde una perspectiva cronológica. Ética, a diferencia de moral que es algo que se pre-escribe (así como la Ley se escribe), implica una permanente discusión entre lo que es bueno o es malo en el marco de relaciones sociales o culturales establecidas. Una ética, por lo tanto, no puede ser separada de los discursos colectivos que la constituyen. Moral, en cambio, de acuerdo a su sentido prescriptivo, implica una interiorización individual de la ética colectiva. Moral, tiene que ver más bien, con una relación entre las instituciones públicas y eclesiásticas con el individuo en tanto entidad abstracta y aislada. La ética surge de relaciones entre individuos. La moral por lo mismo, posee un carácter estático, dictaminante, y, sobre todo cuando es moral religiosa, implacable. Sobre comportamientos y actitudes es posible discutir; sobre leyes, es algo más difícil; sobre mandamientos morales, imposible. Estos últimos, o se acatan, o no.

En realidad, apenas es posible discutir sobre moral. Si no se discute, en cambio, sobre ética, no hay ética. En cierta medida, ética es moral discursiva, del mismo modo que moral es ética post-discursiva. Puede haber ética sin moral. No puede, en cambio, haber moral sin ética. En el pasado de cada ley o mandamiento moral se encuentra, en consecuencia, una larga madeja de reflexiones éticas. Por lo mismo, es posible actuar moralmente, sin reflexionar acerca de la acción moral que se realiza. En cambio, ética, supone un grado de reflexión, por mínima que sea.

Quien sabe apenas nadar y se arroja al agua tormentosa a salvar un prójimo que se está ahogando actúa moralmente. Quien hace lo mismo, a sabiendas que es un buen nadador, actúa éticamente. Al primero, si no se hubiera arrojado al agua, nadie lo puede juzgar negativamente, salvo él mismo quizás. El segundo se expone a la crítica de los demás si no hace lo que, de acuerdo a parámetros culturales establecidos, se supone hay que hacer. Pues ética, para decirlo en breve, se constituye relationalmente, con los otros en uno y con el uno en otros. Sin ese espejo del uno que son los demás, no hay ética; moral, por el contrario, se anida en uno, en relación con las instancias que dictaminan el poder de la moral; y hay ocasiones en las cuales prescinde de los demás. Un monje que se retira a meditar sobre la cima de una montaña, procede moralmente. Cuando baja de la montaña, sólo si comparte sus meditaciones con los demás, adquiere su acto moral un sentido ético.

Ya se adivina entonces la estrecha filiación que se da entre política, moral y ética. La política vive en y de las instituciones, de modo que, inevitablemente siempre se encuentra en contacto con la Ley (que es moral in-scrita) reglas, y normas morales. Pero además vive en y de los lugares públicos; luego siempre tiene que adecuarse a determinados consensos, sociales o culturales, que son, en el exacto sentido del término, éticos. Ética y moral se encuentran permanentemente en ese espacio del actuar que es donde reina la acción política. El pensar, el hablar y el actuar son, según Hannah Arendt, eslabones sin los cuales no se puede formar ninguna cadena política (Arendt, 2000: 339).

No por último, esos tres espacios/momentos que son la ética, la moral y la política, tienen como inevitable destino, el poner límites a una vida colectiva que sin ellos se desbordaría sobre sí misma hasta convertirse en una imposibilidad total. La ética lleva a limitar lo que es bueno o es malo para un determinado grupo humano en un también determinado espacio. La moral lleva a inscribir la idea del “bien” con letras de bronce en lo más profundo del alma, por medio de prohibiciones orales y escritas que frenan los impulsos que vienen “del hambre y del amor”, como dijo Aristóteles. La política establece los límites entre la guerra de todos contra todos, y la discusión polémica con el enemigo o adversario. Gracias a esos tres espacios/momentos que inventamos para vivir mejor de lo que habríamos vivido sin ellos, la vida social, encerrada dentro de sus límites, adquiere conciencia de su propia finitud, eliminándose así toda posibilidad de grandiosidad ilimitada que es característica tanto de la vida infantil como de la barbarie.

Si la política convive con la ética y la moral, no significa, sin embargo, que deba ser entendida según la partitura que le proporcionan las dos últimas. Si bien la acción política no puede ni debe prescindir de basamento ético-moral, tampoco puede ser subsumido en él. La política, se quiere decir aquí, es algo muy diferente a la simple realización de mandatos ético-morales que habitan fuera de lo político. La política, en fin, produce virtudes propias, las que a veces, es posible que entren en conflicto con virtudes que provienen de otros lados de la vida social. Aristóteles ya lo sabía.

Recordemos a Aristóteles. Para el filósofo, las virtudes morales que son propias al mundo de lo privado, no podían valer con la misma intensidad en el mundo de lo público. El ideal de ser humano perfecto era naturalmente aquel que era virtuoso tanto en lo privado como en lo público, o dicho en términos más actuales, un buen marido, un buen padre y un buen ciudadano. Por eso proponía

Aristóteles que para las más altas magistraturas fueran, en lo posible, elegidos hombres que fueran virtuosos en los dos campos, privado y público. Incluso Aristóteles aceptaba la posibilidad de que en el ámbito privado fueran adquiridas, desde la infancia más primaria, virtudes que posteriormente podrían ser invertidas en los quehaceres de la vida ciudadana, es decir que para él, el espacio íntimo era una escuela para el posterior ejercicio de la vida pública (Aristóteles, 1962). Pero, por otra parte, argumentaba Aristóteles, para ejercer función ciudadana, bastaba poseer las virtudes que son propias al espacio público, de modo que si alguien no se comportaba como virtuoso en su mundo privado, podía serlo, sin embargo en el político. A la inversa también.

Los griegos, ya se dijo, no tenían noción moral, pero sí una altamente desarrollada capacidad ética. Los romanos, no eliminaron la noción ética, pero sí la convirtieron en subsidiaria respecto a la moral (o ética prescriptiva). De ahí que, desde los romanos en adelante, fue posible hablar de cuatro tipos de virtudes. Las primeras son las *domésticas*, donde se prueba la capacidad del hombre (en sentido literal) para poner orden a su vida privada, sobre todo en sus hogares. Las segundas, son las *éticas*, que vienen de la convivencia ciudadana en un espacio común. Las tercera son *mORALES*, y vienen de la internalización que cada individuo establecía de acuerdo a los valores que representan las instituciones y los dioses. Y las cuartas, que son las que Weber considera importantes para el profesional político moderno, son las que aquí podríamos denominar como *específicas*. Eso quiere decir, que las virtudes que son útiles para la realización personal en un espacio, no tienen porque serlo en los demás. Desde los romanos hasta ahora, un mal marido puede, en la mayoría de los países republicanos, ser un buen político. Un mal político puede ser una persona de altas cualidades éticas y morales, y así sucesivamente. El límite de la ciudadanía moderna no es la moral privada, sino que el Derecho Público, instancia válida para todos, a la que ya me referiré más adelante.

Hay virtudes, por lo tanto, generales, es decir que corresponden con una valoración ética y moral general, y que deben ser propias a cada ciudadano, sólo por el hecho de serlo, y hay virtudes específicas que, como el término lo dicen, son las cualidades que adornan a cada actividad y, por supuesto, a cada profesión en particular.

La ética y la pasión

La política representativa o delegativa es una consecuencia de la complejidad que supone vivir en una sociedad de masas. La bella polis griega pertenece a la leyenda, y las megaló-polis de nuestro tiempo deben elegir entre el principio de la delegación política o el caos total. Quizás en la llamada política comunal podrá alguna vez resucitar el espíritu político helénico. En las ciudades y países en que vivimos, no hay más alternativa que aceptar el principio de la delegación política, hecho que comprendió muy bien Weber (1999) al situar lo político, no tanto en la ciudadanía que elige a sus representantes, sino en los representantes mismos, convertidos por mandato popular, en sujetos de la acción política.

Por cierto, la delegación de la política conlleva el peligro permanente de la autonomización de los representantes, como dicen unos; o de la formación de una “clase política”, como dicen otros; o de la oligarquización de los partidos, como suele ocurrir en muchos países latinoamericanos. Pero este no sólo un problema de los representantes, sino que también de los representados, esto es, de la ciudadanía política que, en períodos de apatía, al no asumir tareas políticas que no siempre pueden ser encomendadas a los delegados, delega a veces mucho más de lo que es necesario. Pues los representantes o profesionales de la política no pueden ocupar más espacio político que el que les ha sido concedido. Fuera del espacio delegativo hay muchos otros espacios de la política que no sólo deben ser llenados por el simple acto electoral, que bien puede convertirse en un ritual colectivo (como son los carnavales y las procesiones religiosas). Además ha de ser ocupado por manifestaciones, foros, intervenciones, desobediencias civiles (si es que llega a darse el caso), protestas, iniciativas, movimientos, que son al fin los momentos constitutivos de autorepresentación que toda democracia debe reservar para sí misma, si es que llega a producirse aquella situación en que la política delegativa no es en sí suficiente para ordenar los antagonismos e incluso, las pasiones, que cruzan de lado a lado a las diversas culturas de la tierra.

Sin antagonismo no hay política, escribió Carl Schmitt (1996). Sin antagonismos, tampoco hay lugar para que aparezcan las pasiones. La pasión en el servicio a una causa, debe ser una de las buenas cualidades del hacer político según Weber. Hay pues, en esta materia, un acuerdo indirecto entre Schmitt y Weber. El acuerdo es más grande, si se considera que Weber, al pronunciarse en contra

de la burocratización extrema de lo político, se pronunciaba, tácitamente, en contra de su neutralización. Schmitt también se pronunció en contra de la neutralización de los antagonismos, hecho que hace imposible la emergencia de las pasiones, las que pasan a ser substituidas por leyes, decretos, ordenanzas y reglamentos.

Tanto Weber como Schmitt vieron en la neutralización de la política un resultado del proceso de modernización que mediante la tecnicificación creciente de la vida social, introduce en el espacio político los mismos moldes que imperan en la vida comercial, industrial y administrativa. A su vez, Hannah Arendt aducía que a la política no pueden ser traspasados los criterios que son hegemónicos en el mundo de la elaboración de productos, donde debe imperar, necesariamente, una lógica que se rige por la relación medios-fines, que es la esencia del instrumentalismo lógico. La política, en cambio, tanto para Arendt, como para Schmitt y Weber, ha de ser parte de un proceso necesariamente inconcluso, o si se prefiere, de una aventura colectiva, que no ha de obedecer, porque es una aventura, a objetivos predeterminados, y en donde se han de cometer múltiples errores, pero donde también algunos de ellos serán corregidos, de acuerdo al curso que van tomando esas luchas antagónicas que surgen, tanto de nuestros intereses como de nuestras pasiones.

En cierto modo, referirse al lugar que han de ocupar las pasiones en una actividad que se supone tan racional como es la política, lleva a pensar, sin duda, que el hacer político tiene una base antropológica. Desde luego, aquí se desconoce cuales son las composiciones puramente naturales del ser humano, habida cuenta que su realidad social y cultural, e incluso política, también pertenece, o ha llegado a pertenecer, a su naturaleza. Lo único que se puede adelantar, es que si hay una naturaleza humana, esta se encuentra siempre inconclusa. La naturaleza del humano *no es un ser*, sino *un hacerse*. La condición natural de los filósofos políticos, desde Aristóteles, pasando por Hobbes, Rousseau y Kant, hasta llegar al mismo Rawls y su *velo de la ignorancia* (Rawls, 1971), es una hipótesis, si se quiere una ficción necesaria, como el cero en las matemáticas, o la nada en la filosofía. Ficción, porque nadie la conoce. Necesaria, porque hay que situar, en algún lugar, un punto, aunque sea imaginario o virtual, para comenzar a pensar.

Para Aristóteles, la condición natural se daba a través de una relación de diferencia. Condición natural para el filósofo era lo que nos asemeja más a los animales. La condición política (y no la cultural) es la que, por el contrario, nos

acerca más a los humanos. A partir de esa diferencia, podría pensarse que las llamadas pasiones están más cerca de lo bestial que de lo humano. No obstante, los animales, si se les observa bien, no poseen pasiones. Pues pasiones, en el sentido estricto del término, son deseos reprimidos que al no poder realizarse, establecen un conflicto entre ellos y esa realidad donde se les impide comparecer. Pasión implica siempre una relación de imposibilidad. El amor pasional, por ejemplo, es el amor irrealizado, como lo fue el de Romeo y Julieta. Si se realiza, en cambio, ese amor, se acaba la pasión y se convierte en otra cosa (noviazgo, matrimonio, amistad o divorcio). La pasión, por tanto, no sólo implica conflicto, sino que además sufrir a causa del conflicto, que puede ser interior o exterior. Lo específicamente humano, no es por tanto, el deseo, sino que a) la prohibición o represión del mismo y b) el conflicto que de ahí se origina.

Ahora bien, la represión del deseo es ya un logro intelectual, que no poseen, por ejemplo, los niños muy pequeños y los pueblos pre-históricos. Si vivimos en sociedad, nadie puede hacer siempre lo que se quiere, sino, muchas veces, sólo lo que se debe, hecho que, como no se cansaba de repetir Freud, hace del humano una entidad intrínsecamente neurótica (y aquí se agrega, suficiente), pues es portador de deseos y de razones que por lo común se encuentran en disputa. En breve, la naturaleza social e incluso política del ser es, casi por definición, pasional, es decir, conflictiva. No hay pasiones sin conflictos. A la inversa también: no hay conflictos sin pasiones. Las pasiones nacen de los antagonismos, en y entre nosotros, y entre nosotros con los otros, y por último, con todos los demás. Las pasiones no vienen sólo del deseo, sino que del conflicto entre el deseo y la razón.

El ser humano, es deseante, pensante, y parlante. No pensar lo que se desea, y no decir lo que se piensa, lo convierten en racional, y en tanto es racional (esto es, negante y negado) es apasionado, en tanto es apasionado es conflictivo, y en tanto es conflictivo es sino violento, por lo menos irremediablemente pendenciero; consigo y con los demás. Por eso es que necesitamos de la política, que es, como ya se ha dicho repetidas veces, un espacio que permite regular intereses y pasiones de un modo gramatical, a fin de apartarnos, aunque sea un par de centímetros, de la guerra; por lo menos de la guerra total. Una política sin conflictos antagónicos, no tendría sentido. Luego, una política sin un sustrato pasional, tampoco tiene sentido. Se comprende entonces mejor porque Weber sitúa, como primera entre las virtudes políticas, a la pasión, y no, como podría pensarse, a la razón. Para Weber, la razón y la pasión se autoconstituyen a través de la

negación y en la diferencia, es decir, por medio del antagonismo. Neutralizar los antagonismos significaba para Weber, y con mucho más énfasis para Schmitt, neutralizar a la propia política. Una política de la neutralización significaba para ambos, una anti-política.

Schmitt y Weber se sitúan en la línea de Hobbes, quien captó la condición guerrera del ser humano, lo que llevó a fundar su razón de Estado. Schmitt y Weber, se pronuncian, además, por un *Leviathan político*. Ni burocrático e instrumental, según Weber. Ni liberal ni económico, según Schmitt. Schmitt radicaliza incluso la proposición de Weber al auspiciar la idea de un Estado que no neutralice los antagonismos, que son resultado y fuente de pasiones. Reprimir las pasiones significaba anular los antagonismos, y con ello, el propio sentido de la política. La política, para Schmitt surge, por lo tanto, no como pura negación de la condición guerrera, sino que como superación que integra en sí misma, pero bajo otras condiciones, el deseo de antagonismo que a su vez, es el que lleva a la política, pero también a diferenciar racionalmente entre política y guerra, diferencia que supone la presencia, por lo menos latente, de lo que la diferencia niega, es decir, de la guerra.

La política, según Schmitt, no lleva ni a la armonía ni al orden, como postulaba el liberalismo clásico, sino que además –en tanto hacia ella se transfieren pasiones– al antagonismo, a la diferencia y por cierto, a las desaveniencias. El antagonismo político ya es, de por sí, neutralización del antagonismo de la guerra. Neutralizar además el antagonismo político, por medio del liberalismo económico, por ejemplo, lleva al abandono de la política y luego, a recaer, en nombre de la paz, en el estadio más salvaje de la guerra. Ese es el nudo de la crítica de Schmitt al liberalismo, al pacifismo, y no por último, al humanismo. En nombre de esos nobles conceptos, se han cometido los peores crímenes de la historia, afirma Schmitt; y creo, a la luz de acontecimientos históricos, que en ese punto tiene, inevitablemente, razón.

No hay, en verdad, peores guerras que aquellas que se han librado en nombre de la humanidad, pues la humanidad abarca a todos, y luego desconoce al enemigo, y con ello, le niega incluso su calidad de sujeto actuante. Como sólo es, el enemigo, un objeto, puede ser destruido sin escrúpulos, pues, al estar fuera de la humanidad no es ni siquiera humano. Destruido el enemigo ya no habrá nadie entonces con quien hacer la paz, y mucho menos, hacer la política. En nombre de la humanidad es posible caer en la guerra total, como ya ocurrió repetidamente

durante el siglo veinte. Todos los totalitarismos históricos han buscado su legitimación en la abstracta idea de la humanidad.

Humanidad es bestialidad, es el conocido lema de Schmitt. Para entenderlo mejor, hay que entender su noción de lo político, en tanto ejercicio que no niega a las pasiones humanas, sino que por medio del antagonismo político les da curso, pero bajo nuevas formas. Pues "la enemistad, el *animus hostilis* ha llegado a ser el concepto (más) primario" (1996: 108). Ese *animus hostilis* de Schmitt –versión modernizada del lobo de Hobbes– al ser el portador de las pasiones más destructivas, es también el portador de la política que –se repite la idea– sin esas pasiones, no tendría ninguna razón de ser. Las bestias más bestiales carecen de pasiones. Dios también –afirmaría Nietzsche–. Los dioses griegos, en todo caso, no.

Pasiones peligrosas

La relación de lo político con aquellas instancias no racionales, es decir, desenmascaradas (y desvergonzadas), y por lo mismo, no-éticas y no-morales del ser, que son las pasiones, ha ocupado a diversos estudiosos de la política después de Weber. De Norbert Elias, más allá de su extremo sociologismo, y de su alergia por todo lo que sea intercomunicación política –para él la historia es un proceso que se constituye de acuerdo a su propia lógica civilizatoria– hay que rescatar la notable incorporación de lecciones psicoanalíticas en el desarrollo histórico de la llamada "sociedad". El proceso civilizatorio, según Elias, se caracteriza por una constante continuidad: la domesticación de afectos, emociones y pasiones, por medio de agencias externas, que son religiosas, estatales, o simplemente institucionales (Elias, 1978). De la conflagración entre una naturaleza humana, esencialmente pasional, y las instituciones que la controlan, se van produciendo, según Elias, "figuraciones", algunas marcadas por el signo adusto del moralismo, otras, por el más sublime de los ideales, otras, por el pragmático de los intereses, hasta llegar a períodos, que son por lo común bélicos, en que las pasiones se anuncian sobre la superficie social sin ningún control. Para Elias, las fuerzas que actúan "debajo" y "sobre" el Yo (Ello y Superyo), son constitutivas al "nosotros" como agente regulador colectivo.

De un modo más sutil, Albert O. Hirschman en su texto clásico sobre "las pasiones y los intereses" (1977) reincorpora el concepto de pasión a la teoría polí-

tica, pero esta vez como una clave que lleva a la formación del capitalismo moderno. La ética protestante que en Weber es fundamental en la formación procesual que lleva al capitalismo, es para Hirschman sólo un intento entre varios destinado a dar formato social y económico a las pasiones interhumanas. En una primera fase, de acuerdo a Hirschman, pasiones enfrentaban pasiones, neutralizándose mutuamente. La conversión de pasiones en intereses, señala, por lo tanto, un momento mucho más avanzado, que lleva a salir de la simple conflictividad antagónica. Los diversos intereses, a diferencia de las pasiones puras, se dejan, efectivamente, negociar, siendo así posible que sean alcanzados compromisos que podían dejar no siempre disconformes a las diversas partes en conflicto. Dichas negociaciones y compromisos, constituyen los pilares que llevan a configurar ese orden económico y social llamado capitalismo cuya fuerza motriz son los intereses y no las pasiones. Inevitable fue, empero, según Hirschman, que las pasiones pudieron seguir existiendo, aunque agazapadas debajo de los intereses, de modo que la conversión de pasiones en intereses podía derivar en un nuevo triunfo de las pasiones, pero revestidas esta vez, como intereses. Y es claro, si los intereses vienen de la reflexión que producen los choques entre pasiones, estas últimas continúan existiendo, pero al interior de los intereses mismos. Hay pasiones sin intereses. Pero no hay intereses sin pasiones. Esa es la tesis tácita de Hirschman.

Michael Walzer (1999), uno de los más destacados filósofos políticos de la "postmodernidad" ha vuelto a tomar el tema de las pasiones, recogiéndolo en el sitio en que lo dejó Hirschman. Pero, indirectamente, Walzer, retoma además la discusión que iniciaron, Weber y Schmitt, cada uno a su modo. De Weber sigue la idea básica de que sin pasión, es decir, sin ese elemento basal que es la irracionalidad, la racionalidad política es una imposibilidad. De Schmitt retoma la crítica radical al liberalismo, doctrina que en sus diversos tiempos de emergencia se ha caracterizado, sino por negar, por lo menos por desconocer el significado de lo pasional en lo político, pues al tratar de evitar por todos los medios el surgimiento de antagonismos, no deja ningún lugar para la necesaria emergencia de lo pasional que siendo constitutivo a los antagonismos, es, a su vez, constitutivo de lo político¹.

1 En la filosofía política, el concepto de pasión no tiene una connotación precisa. Para Weber es casi un sinónimo de "entusiasmo". Para Walzer son a veces las emociones,

Pero además, Walzer desplaza la crítica antiliberal de Schmitt en contra de las llamadas teorías deliberativistas postmodernas que, particularmente en su expresión "habermasiana", niegan o ignoran el significado de lo pasional en la política pues, al igual como ocurrió con el liberalismo, parten de la supuesta existencia de un individuo puramente racional y discursivo, impermeable a los deseos, a las emociones, a los conflictos, y por ende, a las pasiones, que son, a fin de cuentas, para Walzer, la sal de la vida política². Así como el liberalismo hace del ser una entidad virtual, puramente jurídica, el deliberacionismo, particularmente el habermasiano, lo convierte en una entidad racional, puramente discursiva, siempre dialógica, básicamente asexual y, por lo mismo, sin cuerpo ni necesidades. Mientras para las teorías liberales, el ser es una hipótesis jurídica, para el deliberacionismo es un simple eslabón de cadenas discursivas.

otras los afectos, casi siempre los deseos, y en general, todo lo que no es racional, definiéndose así el concepto de pasión sólo negativamente. Para no complicar la lectura de este artículo, he decidido, con cierto pesar, atenerme a la imprecisión semántica de Weber y Walzer, esto es, he utilizado también el concepto de pasión en un sentido muy amplio. Pero, aunque sea en un pie de página, es necesario precisar, en sentido estricto, lo que aquí se entiende por pasión. Pasiones, como ya fue adelantado, *son deseos bloqueados que, al no poder realizarse, producen sufrimiento (pasión) en el sujeto*. Eso significa que pasión es un concepto triádico. Presupone un deseo, un bloqueo y un sufrimiento (o dolor). Esta definición es sólo un punto de partida para una definición aún más precisa. Analistas como Otto Kernberg, diferencian finamente entre *instinto, pulsión y anhelo* (*que se traduce en "afectos"*). El primero es biológico. El segundo es la representación mental del primero. El tercero sería algo así como la toma de conciencia de la pulsión (Kernberg, 1997: 13-34). El bloqueo que convierte a la representación mental de una representación pulsional en pasión, puede ser interno o real-objetivo. Sólo cuando la representación pulsional se realiza, ya sea en la vida interior, ya sea en la realidad objetiva, termina el sufrimiento. Y no olvidemos, la palabra ya tan clinicalizada de "paciente", significa etimológicamente "el que sufre". Existe la posibilidad también de reconvertir las pasiones (en ideales, e incluso en políticas). Pero este ya es un problema más complejo.

² "Democracia deliberativa se llama a la variante americana de la teoría de la acción comunicativa y de la situación dialógica ideal" (Walzer, 1999: 39). La alusión a Habermas no puede ser más directa. No puede haber otro máximo representante de la teoría de la acción comunicativa. Habermas, incluso, es su autor intelectual.

El actor deliberativo precisa de sujetos ya racionalmente constituidos, que al fin y al cabo es un resultado de la política civil, pero, que por lo mismo, no puede ser, al mismo tiempo, el origen de la política pues, como precisa Walzer, en cierta consonancia con Weber: "La política, además de la razón, conoce a otros valores, que por lo general se encuentran en conflicto con ella (la razón): pasión, capacidad de compromiso, solidaridad, coraje y comportamiento competitivo" (Walzer, 1999: 41). Por lo demás, una política deliberativa supone que todos los problemas sociales son posibles de resolver mediante una deliberación racional, llevada a cabo por actores racionales si es que existen los marcos jurídicos e institucionales adecuados que hagan posible su libre desarrollo procesual (Walzer, 1999). De ahí la estrecha ligazón que se da entre deliberacionismo y liberalismo. Por lo menos, ambos comparten un común acuerdo: el evitar antagonismos. En el mejor de los casos, ambas corrientes sustentan la creencia de que todos los antagonismos pueden ser racional y discursivamente solucionables. Contra ese exceso de optimismo en las propiedades de la razón, protesta, con razón, Walzer. "No hay necesidad de adoptar el concepto de lo político de Carl Schmitt" –escribe– "para darse cuenta que diversos intereses y obligaciones ideológicas, son en muchos casos, irreconciliables" (Walzer, 1999: 56). No es tanto la existencia de relaciones antagónicas, sino que la posibilidad de que estas puedan ser irreconciliables, aún bajo el imperio de las mejores leyes y aún mejores argumentos racionales, la pesadilla que persigue y atormenta tanto a liberales como deliberacionistas.

Walzer dice que no hay necesidad de adoptar las tesis de Schmitt para reconocer la irreconciliabilidad de algunos antagonismos. Sin embargo, él las adopta. Por ejemplo, opina, que soluciones duraderas son una rareza en la vida política, porque no tenemos ningún procedimiento "a priori" que permita dictaminar veredictos, en una o en otra dirección (Walzer, 1999: 57). Vale decir, que más allá, o peor aún, fuera del ámbito político, que para Walzer como para Schmitt es el ámbito donde se desenvuelven los antagonismos irresueltos, no existe una razón política objetiva o superior a la que sea posible recurrir como instancia final. No hay ningún Dios de la política (aunque, evidentemente, han habido Demonios).

El conflicto entre izquierda y derecha (más vigente en América Latina que en Europa) por ejemplo, opina Walzer, se mantiene con una persistencia insistente en la escena política, aun cuando tal conflicto haya perdido definitivamente los substratos históricos que lo originaron. La veracidad de esa tesis la he po-

dido comprobar en la realidad. Una vez, por ejemplo, escuché decir a alguien en una conferencia sobre el tema "*cultura y política*", que el antagonismo izquierda-derecha no era tanto político, como cultural. Detrás de las máscaras de izquierda o derecha, argumentaba el conferenciante, sólo tienen lugar conflictos entre diversas personalidades o identidades colectivas. De más está decir que tan venturosa opinión mereció la desaprobación de una concurrencia, predominantemente de izquierda, que con cierto estupor lo escuchaba. Pero a mí la idea me quedó dando vueltas durante bastante tiempo. Pues dicha idea no sólo era original, sino que además aludía, indirectamente, a la propia "razón de ser" de lo político, en tanto campo de transferencias y proyecciones colectivas. Pues no hay nada que tenga, de por sí, la calidad de una "pureza" política total, aún en la escena política. Decidir a favor de los conservadores, de los liberales, de los ecologistas, de los anarquistas, no está determinado sólo por intereses (según los liberales y marxistas) y argumentos (según los deliberativistas), sino que también por construcciones del carácter, deseos inconfesos de amor y odio, en fin, por la cultura y la biografía de la que cada uno es portador. Yo conozco gente que nunca, pero nunca podrá ser de izquierda, aunque sus intereses coincidan a veces con posiciones de izquierda. Hay otros que nunca podrán ser conservadores, aunque acepten, racionalmente, sus posiciones. Quien ha bebido alguna vez del néctar de la desobediencia, nunca se sentirá a sus anchas en un mundo sobremoral.

Las identidades, tanto individuales como colectivas, sobre todo cuando conviven en un mismo espacio nacional con otras identidades, sólo pueden articularse en el nivel del antagonismo que es el que le ofrece la política o, esa es la otra alternativa, en el del enfrentamiento violento. Se quiere decir aquí, que la "guerra de las civilizaciones" que imaginó Huntington (1996) puede ser perfectamente posible; pero sólo posible, al interior de un mundo despolitizado. Política comienza allí donde languidece la guerra (y comienza el Estado, habría agregado Hobbes). Y Schmitt aducía, que para que lo político siga existiendo, se necesita no sólo del peligro de la guerra, a veces incluso de su propia presencia sino, sobre todo, de la percepción de ese peligro, que es lo que nos permite caminar por el delgado borde que separa a la guerra de la política. Si todos los antagonismos fueran solucionables, es la idea de Schmitt que, de modo menos enfático retoma Walzer, no habría ningún peligro de guerra y la propia idea de lo político estaría de más. Hannah Arendt, recordemos, también estaba de acuerdo con esa posición. La política, afirmaba, es lucha por el poder, aunque se trata de un poder que no depende de las armas, pero sí de los números, es decir, de las cantidades,

que es el factor que permite imponer una voluntad a la otra (Arendt, 1996). Los números, y no sólo las palabras, son armas de la política.

Si se pidiera realizar una síntesis entre las tesis de Schmitt y las de Arendt, difícilmente podría ser mejor realizada que por Walzer, sobre todo cuando escribe, sin mencionar a ninguno de los dos: “La política consiste en la reedición sin fin (...) de diversidades de opinión y de conflictos, en la lucha para someterlas y confrontarse con ellas y al mismo tiempo alcanzar tantas victorias transitorias como sea posible. El camino democrático hacia la victoria significa, formar políticamente a más personas, organizarlas, movilizarlas. El “más” es aquello que legitima a la victoria, y si bien la legitimidad puede resultar fortalecida si son presentados buenos argumentos frente a difíciles temas substanciales, la victoria será rara vez alcanzada sólo con buenos argumentos” (Walzer, 1999: 57).

“Dios ayuda siempre a los buenos, siempre que sean más que los malos” señala el muy antiguo dicho popular. Tal dicho servía muy bien para explicar las victorias en las guerras convencionales de antaño. Hoy, en medio de las guerras globales, Dios ayuda a quienes tienen las mejores armas electrónicas. Pero si no ya para la guerra, al menos para la política, el dicho sigue teniendo plena validez. Por lo menos delata, tanto el origen, como la naturaleza guerrea y pasional de la política, aquella misma que asusta tanto a liberales y deliberacionistas.

El poder como deseo

Max Weber, al elevar a la pasión al grado de virtud moral de la política, la ubicaba, por supuesto, en un juego de relaciones con otras virtudes políticas que la neutralizan, como el sentido de las proporciones, la objetividad, y sobre todo, la responsabilidad³. Walzer también. Escribe por ejemplo: “Política tiene que ver, la mayoría de las veces, con personas en condiciones de unir ambas cosas, a saber, convencimientos y pasiones; razón y entusiasmo” (Walzer, 1999: 80). De

3 ¿Por qué no habla Weber de la solidaridad como virtud?; no tengo ninguna respuesta al respecto.

unir, dice Walzer: eso significa que para él no hay pasiones puras, pues todas, más o menos, se presentan con una cobertura racional; pero a la vez, no hay razonamientos puros, pues todos se sustentan, más o menos, sobre una base pasional. El problema es cuando se presentan desintegrados, esto es, cuando se quiere hacer de lo político un objeto de las pasiones, o cuando se lo quiere explicar como un simple acto de una razón pura en la que ni siquiera Kant creía. El espacio político es donde pasiones y argumentos deben encontrarse entre sí, de modo que, al menos, las pasiones pueden ser llevadas al plano de la argumentación que, por muy agresiva que sea, cumple la función de reemplazar a los balazos. Argumentar en sentido polémico, significa destruir gramaticalmente la lógica del adversario. A través de la polémica se intenta asesinar la lógica del otro, respetando su integridad física, entre otras cosas, para volver a asesinarlo lógicamente en una próxima ocasión.

Pero en política hay que calcular siempre con antagonismos que no pueden ser resueltos muy pronto, e incluso con aquellos que definitivamente no pueden ser jamás resueltos; por lo menos hay algunos que requieren el paso de dos o más generaciones para que apunte la luz de una solución, o al menos, de un compromiso. Pues muchas de las convicciones que sustentamos no tienen su base sólo en la lógica argumental de los deliberativistas, ni en los intereses (individuales) de los liberales y (o sociales) de los marxistas, sino que en deseos y odios que anidan en lo más profundo de cada uno. Incluso muchos argumentos políticos están basados en creencias, algunas religiosas pues, como una vez dijo Santo Tomás, las creencias preceden a la ciencia. Y las creencias, por serlo tales, no forman parte de contextos racionales. Es posible a veces, con argumentos, desmontar un par de ideas antagónicas, sobre todo si se tiene cierta autoridad para hacerlo. Pero ¿qué hacer cuando los argumentos del otro tienen raíces en creencias, incluso en dogmas que hacen a su propia identidad, como persona o como miembro de una cultura o pueblo? Como escribe Walzer: "Algo es seguro: No podremos nunca encontrar grupos cuyos miembros sólo tengan convicciones o intereses, pero no pasiones. Esos grupos, simplemente, no existen" (1999: 93).

En política, como en otras cosas de la vida, hay que tomar a las personas como son, y no como quisiéramos que fueran. Hace mucho tiempo, por ejemplo, que he desistido discutir sobre religión con nadie. Y también hay momentos, en la discusión política, en que es necesario no seguir más discutiendo, y contentarse sólo con mantener el antagonismo por lo menos en un nivel que impida que nos asesinemos mutuamente. Michael Walzer tiene sin duda razón, cuando opi-

na que hay antagonismos que se pueden convertir en intereses, y otros que es imposible hacerlo. Los de clase, por ejemplo, pueden ser llevados al plano de los intereses, e incluso ser negociados mediante compromisos, tarea política que han cumplido con creces los partidos socialdemócratas y laboristas. Con los llamados “étnicos”, no. Eso explica la crueldad inmanente a las llamadas “guerras étnicas” (Walzer, 1999: 86). Ni hablar cuando a lo “étnico”, o a lo “cultural”, se suma lo religioso. Creencias contra creencias, lleva a una confrontación puramente pasional. Creencias contra argumentos, lleva a una confrontación, por lo general inútil; a un diálogo de sordos. Argumentos contra argumentos, es una discusión política ideal, aunque sepamos (y lo sabemos) que las creencias y las pasiones se encuentran detrás de cada sílaba de cada argumento.

Desde luego, tanto liberales como deliberativistas están en pleno acuerdo acerca de la necesidad de respetar a todas las creencias, religiosas o no. Sólo los argumentos deben ser rebatidos, afirman. Pero, en la realidad de cada día, es muy difícil separar a los argumentos de las creencias, aunque éstas no sean siempre religiosas. Las creencias –sobre todo, la más primaria de ellas, que es la de creer que uno existe– son la base desde donde, por cierto, nacen y crecen los argumentos de cada día. Quien no sabe defender con pasión una idea o argumento, es porque no los siente tuyos; o como partes de su ser, o de su propia identidad. Para alcanzar la otredad, hay que partir de la mismisidad, dirá Ricoeur (1996). Y la mismisidad está además constituida por el reflejo de las pasiones de los otros en uno mismo. “Nunca se ha hecho nada grande sin entusiasmo”, escribió Ralph Waldo Emerson, a quien Walzer cita (1999: 77). Ese entusiasmo viene de los deseos, los que antes de ser realizados como ideas y leyes, asumen la forma de pasiones. Grandes pensamientos provienen de grandes pasiones.

El discurso, entonces, no puede ser sólo el lugar de partida de lo político. En muchos casos, es sólo su lugar de llegada. Hay que contar, queramos o no, con que el discurso que se dice, habla, o gesticula, arrastra consigo las marcas y sedimentos de los lugares que ha recorrido en su camino para hacerse presente sobre la superficie política. Luego, un discurso no implica sólo su lógica, o su gramática, sino que también, su simbología. Y los símbolos expresan más que a las ideas, a los deseos. Sobre todo a un deseo: el de poder.

Política no puede ser separada del deseo de poder. Y, convengamos, el deseo de poder, como todo deseo, no es siempre racional. Ese es quizás el único punto en que están de acuerdo todos los filósofos de la política: *Poder es deseo de*

poder: Y siempre poder será sobre el otro, o los otros. Pero no se trata, en este caso, del poder de las armas, sino que del de los números. Para imponer nuestro poder a los otros, necesitamos que nosotros seamos *más* que los otros, a fin de reducir, a los otros, a la condición de *menos*. “El *más* es aquello que legitima la victoria” (Walzer 1999: 57). No hay poder sin mayoría, o por lo menos, sin una mínima cantidad que me permita *ser más que otros*, para aliarne con unos en contra de otros. Y no se puede alcanzar una mayoría si sólo apelo a los intereses y buenos argumentos de la gente. Es necesario además “hablar” con la voz no siempre dulce de las pasiones. Hacer política significa, por lo tanto, establecer un nivel de doble interlocución. Por un lado, racional y por otro, pasional. Así se explica entonces porque Weber ponía a la pasión en primer lugar, y además por sobre otras virtudes políticas. El político que no tiene pasiones no puede entender tampoco a las pasiones de los demás pues, no sólo en la práctica analítica se dan relaciones de transferencia. Y la transferencia no existe sin contra-transferencia. Un político que no entiende ese ABC, es mejor que busque otra profesión.

Weber no quería decir, por supuesto, que un político debe ser un demagogo. Para establecer la diferencia, el demagogo no es un político que tiene pasiones, sino uno que simula tenerlas. El demagogo es un charlatán, y tarde o temprano será desenmascarado como tal. El demagogo no cree nunca en lo que dice. Cree solamente en el puro poder, y su simulación pasional, es sólo una técnica, de las tantas que ha estudiado, para amasar más poder. ¿Quién no ha visto esos parlamentarios que hablan como siguiendo una receta de cocina? Es que en política, como en otras actividades de la vida, no siempre el que habla mejor, habla realmente mejor. La empatía política, como toda empatía, requiere de una cierta transferencia de lo indecible, la que no es racional, o argumental, ni mucho menos lógica. Quiero decir, al fin, que el político (y no sólo el político) que mejor habla es el que verdaderamente cree, es decir, que no sólo piensa, sino que además *sientelo* que dice. Y las creencias, hay que repetirlo, no son hijas de la razón; aunque sí la razón es por lo general hija, sino natural, por lo menos adoptiva, de alguna creencia.

Las pasiones, aún las que se expresan en afectos socialmente negativos, como odio, ira, agresión, pueden cumplir un papel muy positivo en la formulación de la política. También se puede sentir odio, ira, agresión, en contra de las tantas injusticias que nos rodean. Más aún, es necesario sentir esos afectos, si es que se quiere luchar políticamente en contra de algo injusto. Walzer habla, en

ese sentido, de buenas y malas pasiones. Dicha clasificación habrá que entenderla metafóricamente, porque ninguna pasión es buena o mala en sí. El odio de razas es “malo”, y el odio en contra de la injusticia es “bueno”, sólo porque, quizás un mismo odio, se une, o articula, con un objeto diferente. Lo que, por tanto, hace buena o mala a una pasión es la causa/cosa/objeto que le sirve de referencia⁴. Weber lo entendió mejor que Walzer. Cuando se refiere a la pasión como una de las virtudes más importantes para el ejercicio de la profesión política, dice Weber, *pasión en y por una causa* (o en una cosa), es decir como dedicación entusiasta a una causa, que es la que orienta y da sentido a la pasión. Sin la causa, la pasión para Weber no sirve políticamente para nada.

Por esas razones, para Weber, la pasión en política adquiere valor si se encuentra limitada por otras dos virtudes específicamente políticas. Una es el sentido de las proporciones; la otra es la responsabilidad. Tener sentido de las proporciones significa saber conservar la medida frente a las demás personas y cosas o, en las terminologías de Weber, saber situarse, frente a cada problema, con una determinada distancia que es a su vez una virtud que permite cierta objetividad. Cuán grande es la medida, o la distancia, no es un determinante “a priori”. Los *usos y costumbres* para decirlo en la buena expresión de Octavio Paz, varían de lugar en lugar (1995). Lo que es una ofensa en un país, puede no serla en otro.

La antipolítica

Lo cierto es que la falta de una debida distancia, respecto a cosas y problemas, es considerado por Weber un problema capital de la política. Eso significa que quien practique la política como profesión, debe por lo menos tomar, en primer lugar, distancia frente a todo lo que no es político. Y la expresión máxima de lo no político es sin duda, la violencia.

No hay nada, efectivamente, que sea más antropolítico que la violencia. Eso significa que es deber de un político tomar distancias frente a cualquier grupo que proclame a la violencia como medio para imponer a los demás sus posiciones

4 La palabra *Sacheque* utiliza Weber, significa causa, cosa y objeto. Tengo la impresión, al releer el texto, que Weber la utiliza de acuerdo a los tres significados a la vez.

o convicciones. Saber mantener un conflicto cerca de la guerra, pero lejos de la lógica de la guerra, es un talento que deben poseer todos aquellos que eligen la profesión política, que por definición, es muy diferente a la militar. Que un político insulte a un representante del bando contrario, no es político, pero a veces los políticos (como los no políticos) no saben guardar las distancias. Pero ese es un pecado político casi venial. Que un político, en cambio, golpee a otro político, es un acto absolutamente descalificable, y tal político debe ser suspendido o manteniendo alejado de la política; por lo menos durante un tiempo pues, al permitir que sus pasiones aparezcan en escena sin cobertura, ha violado una ética que es común a toda práctica política, en cualquier país del mundo. Hay, empero, casos muchos más graves.

Si por ejemplo, una organización política, o, lo que es peor, si un gobierno, apoya o financia a grupos armados, o si organiza a un "brazo armado" bajo su dirección "política", es un acto que debe ser considerado o, como una caída en la condición no política, es decir, en la militar, o como expresión de una situación histórica semipolítica, donde no están muy claros todavía los límites que separan a la guerra de la política. En naciones políticamente fragmentadas (pienso en Colombia) resulta casi normal que los políticos alternen puestos parlamentarios con comandancias militares. En ese contexto, la tarea de los políticos, profesionales o no, consiste en ir alejando cada vez más las marcas que separan a la política de la guerra hasta que, por lo menos, la política sea hegemónica sobre la guerra. Pero, si en condiciones donde ya imperan usos y normas políticas y no hay peligro de guerra, un partido político público y parlamentario, construye "brazos armados" clandestinos como complemento a su política pública, dicho partido ha pasado a ser una organización antipolítica y debe ser alejado, lo más rápidamente posible, de la escena pública. La lucha armada sólo puede ser legítima contra dictaduras o despótias; jamás contra gobiernos libremente elegidos y legalmente constituidos.

No obstante, hay una situación todavía más antipolítica. Ella se presenta en el sentido inverso al expuesto, es decir, cuando una organización militar construye "brazos políticos", incluso parlamentarios, al servicio de una jefatura militar clandestina. Dicha situación, sin embargo, debe ser evaluada desde dos perspectivas. Una, que la organización militar intente politizarse, esto es, reflotar hacia la superficie política con el objetivo de reorientar desde allí sus opciones de poder, aceptando las normas que impone la competencia política. La otra, que la organización militar intente poner a su servicio la lógica por la cual se rige la po-

lítica pública. En ese último caso, los personeros que representan políticamente a la organización militar clandestina, no deben ser considerados como políticos, sino que como militares en servicio civil, es decir, personas que están, en primer lugar interesadas en destruir el espacio político.

Naturalmente, todas estas posibilidades deben ser evaluadas desde una perspectiva histórica muy concreta. Lo que es una regresión antropolítica en un país, puede ser un gran avance político en otro. En un país de largas tradiciones civiles, que un partido, en un momento determinado, acuda a métodos violentos de lucha, es sin duda una regresión. Pero a la inversa, que en un país que ha vivido años asolado por guerras civiles, destacamentos militares creen algo parecido a un foro, donde los delegados pacten y no disparen, debe ser considerado como una gran conquista de la política. La historia latinoamericana de los últimos treinta años está llena de ejemplos, tanto en uno como en otro sentido. Tener sentido de las proporciones, que en el sentido weberiano del término significa, saber guardar las distancias con las pasiones, tanto con las propias, como con las de los demás, es una expresión, como se ve, muy relativa.

Relativas son también las distancias durante esos difíciles períodos de transición entre dictadura y democracia. La restauración de lo político bajo esas circunstancias, significa, por lo general, hacer política con los representantes del antiguo régimen, vale decir, con personas que no vacilaron en destruir el orden político del que después forman parte. En las democracias políticas que han surgido después del fin del comunismo en los países de Europa del Este, y en la propia URSS, hay que contar con la participación política de representantes de las antiguas despotías, pues ninguna democracia puede iniciarse sobre la base de la prohibición a determinados partidos, si es que estos se comprometen a aceptar las nuevas reglas del juego. En Europa del Sur, todavía hay que hacer políticas con organizaciones que provienen del período franquista en España, salazarista en Portugal, y obrista en Grecia. Pero ha sido la politización de esas organizaciones paradictatoriales, o lo que es parecido, la civilización de la derecha (y de la izquierda también), lo que ha hecho posible el notorio avance democrático de esos países. Hay incluso países como Chile en donde parlamentarios democráticos deben dialogar con organizaciones políticas que no sólo defienden a la antigua dictadura, sino que además niegan las violaciones a los derechos humanos por ella cometidos. Tales situaciones no alcanzó a analizarlas Weber, pues o sino, a las propiedades morales de la política, debería haber agregado otras que son más bien físicas. Un político socialista chileno dijo una vez: "para hacer política

en este país hay que tener la piel muy dura". A otro, lo escuché decir: "quien hace política aquí, debe andar con pies de plomo". La última, la leí hace pocos días en las declaraciones de un ex parlamentario: "para hablar con esa gente (los pinos-chetistas) he tenido que comer ladrillos". Piel dura, pies de plomo, y comer ladrillos (además de un duro trasero para pasar tanto tiempo sentado), pueden ser virtudes políticas no weberianas, pero que es necesario poseer si es que no se quiere recaer de nuevo, en un estado de guerra. Es por esa razón que no todas las personas reúnen condiciones para ser políticos profesionales.

La política de profesión, como todas las profesiones, requiere de aptitudes muy particulares. Así como no puede ser un gran cirujano quien tiene miedo a la sangre, una personalidad extremadamente sensible puede ser un buen artista, pero jamás un buen político. Por cierto, no se trata de comer ladrillos todos los días, pero quien quiera hacer política debe estar dispuesto, alguna vez, a hacerlo, si es que es necesario. Un soldado debe estar dispuesto a perder la vida si es que su profesión lo demanda. Un político debe tratar de no perderla nunca, pero haciendo un juego de palabras, sí debe estar dispuesto a echársela, cada cierto tiempo, a perder.

La antipolítica es una regresión, que como tal, es seductora, tanto como puede serlo la infancia, frente a una adultez recargada de obligaciones y deberes. A ambas seducciones escapan muy pocas personas. Pero, quienes menos deben escapar a la regresión antipolítica son, naturalmente, quienes han hecho de la política una profesión. Todo político de profesión, por ejemplo, sabe que es inevitable, si se quiere hacer política, relacionarse con representantes de regímenes antipolíticos, como son las dictaduras. Pero manifestar abiertamente, apoyo o admiración, o simplemente amistad frente a dictaduras y dictadores, significa arruinar una profesión que ellos mismos libremente han elegido, para la cual han sido libremente elegidos, y por la cual, además, son, con parte de nuestros impuestos, remunerados. Un político de profesión, aunque sea un gobernante, no es más que un empleado público, tan público como un policía, un recolector de basuras, o un recaudador de impuestos. Entender la profesión política de otro modo es actuar de modo políticamente irresponsable. Y la responsabilidad es, sin duda, una de las principales virtudes de la política como profesión.

La responsabilidad política

Para Weber, responsabilidad es la tercera de las virtudes complementarias que hacen a un profesional político (Walzer, 1999: 62). Ni la pasión librada a su libre arbitrio ni el sentido de las proporciones, que también puede tenerlo un ordenador electrónico, pueden ser virtudes políticas si no se articulan con el sentido de responsabilidad.

Responsabilidad es una virtud tanto ética como moral. Es ética, porque responsabilidad existe siempre en relación a algo, y sobre todo a alguien. Es moral, porque se trata de una ética que, para que sea efectiva, debe estar primero interiorizada en la persona que la practica. De acuerdo a esa premisa, existen entonces tres tipos de responsabilidades que debe poseer cualquiera persona que elija la política como profesión.

La primera, es la responsabilidad consigo mismo, es decir, con su propia profesión. La palabra profesión tiene, incluso, un sentido original religioso. Ejercer una profesión significa profesar algo para lo cual uno se siente llamado, es decir, por lo que se siente una *vocación*. No por casualidad, en el idioma de Weber existe una estrecha relación entre tres palabras: *Beruf*= profesión; *Ruf*= llamado; *Berufung*= vocación. Profesión, en sentido estricto, significa entonces seguir el llamado de una vocación. La vocación viene del propio yo, que se siente llamado a profesar una actividad, cualquiera que ella sea. El político responsable, por lo tanto, es el que ha sabido escuchar y dar respuesta a una voz (interior o exterior) que lo invita a profesar algo. Quien elige la profesión de político sin escuchar esa voz, no es responsable consigo mismo, y difícilmente podrá serlo respecto a los demás. No sería mala idea, en ese sentido, que los políticos se preguntaran, cada cierto tiempo, porque eligieron esa profesión y no otra, en la que quizás podrían desarrollar mejor otras vocaciones.

La segunda responsabilidad viene de la palabra misma. En sentido literal, responsabilidad significa saber responder. No olvidemos que la herramienta del trabajo político es la palabra, de modo que no saber responder de lo que se hace, es decir, no saber establecer una relación entre las palabras y las cosas, es no saber realizar el oficio. A diferencias de un científico quien debe poseer muchas más preguntas que respuestas, el político debe conocer la respuestas, no para todas las cosas, pero sí para todas las cosas que él hace. Saber responder significa también, y me atrevería agregar, sobre todo, saber decir: *no sé*. Si un político dice que sabe como se pueden resolver en un corto plazo, problemas como el de la in-

flación, de la drogadicción, de la violencia, de la desigualdad, será quizás elegido por sus electores. Pero será, con la misma rapidez, destituido, si al cabo de un tiempo prudente demuestra no tener la menor idea de lo que ha prometido.

A la inversa, un político sólo puede hacerse responsable de lo que le corresponde hacer, y de lo que ha prometido. Existe, en ese sentido, y no sólo en los países más despolitizados, la creencia de que de la política y de los políticos depende todo lo que sucede en esta tierra. Lamentablemente, son los propios políticos quienes se encargan, cada cierto tiempo, de alimentar tales falsas ilusiones, confiriendo a lo político un significado omnipotente y casi mágico. La realidad es, sin embargo, otra. Aunque sea paradoja, de la política depende lo que es político. Sólo en la tribu salvaje el hechicero es responsable de la lluvia. Pero en la tribu política el mundo no es mágico, aunque sea simbólico, y a la política no se puede culpar a nadie de que llueva mucho o poco. La política cubre sólo una franja, y quizás no la más decisiva de la realidad pública. Hay otras franjas que son cubiertas por la moral, la religión, la ciencia, la cultura y el arte, para no hablar de la realidad privada, adonde no alcanza la luz política. La sobredimensionalización de lo político ocurre siempre sobre la sub-dimensionalización de esas otras franjas. Un superávit de politicidad es, efectivamente, tan peligroso como su ausencia. Si bien todo puede ser político, no todo es político.

La tercera responsabilidad enunciada tiene que ver mucho con la segunda virtud política propuesta por Weber, a saber: el sentido de las proporciones. Eso significa que un político debe ser no sólo responsable de lo que hace, sino que además, de las consecuencias de lo que hace. No hay que olvidar que aquello que puede ser justo desde un punto de vista ideológico, no tiene porque serlo desde un punto de vista político. En el caso de una declaración de guerra, por ejemplo, un político puede ser aplaudido por pacifistas, si en nombre de principios pacifistas, se niega a hacer la guerra. Pero puede suceder que si no declara una guerra, el país que gobierna puede ser invadido, o la región en que está inserta el país puede ser destabilizada, o los acuerdos contraídos con países vecinos pueden ser pasados a llevar, con todas las nefastas consecuencias que ello trae consigo. Ese ejemplo ilustra la contradicción que siempre se presenta en política entre la *ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad*, tema que ya será analizado.

En nombre de su responsabilidad frente a un país y sus aliados, un político ha de encontrarse a veces en situaciones en que su moral o ideologías personales, no coinciden necesariamente con las decisiones que debe tomar. Si su ideología o moral son más fuertes que el principio de responsabilidad, lo más aconsejable es

que renuncie al puesto que ocupa. Si trata empero de imponer su ideología y su moral particular sobre los intereses de una nación y sus aliados, ese político es responsable quizás consigo mismo, pero no con los demás (y siempre la política tiene que ver con los demás). Si las convicciones personales son más fuertes que su responsabilidad política, no merece ocupar el cargo que ocupa, pues está tratando los problemas de su país como una cuestión personal, o del grupo ideológico del cual forma parte.

Un político, que ocupa un cargo de gobierno, no debe olvidar jamás que los intereses de gobierno no son los mismos que los de su partido. En ese caso, la responsabilidad primera del gobernante, es con el país, con sus leyes y con su Estado, y sólo en un lugar secundario, con la del partido o grupo, o ideología que representa. Sólo en las dictaduras se produce la fusión entre partido-Estado y gobierno. Por eso las dictaduras no pueden ser jamás políticamente responsables, ante nadie; ni siquiera ante sí mismas, como se demuestra cada vez que una dictadura es derrocada o destituida, y sus esbirros se declaran, ante los tribunales de justicia, como inocentes. Hasta un asesino tan cruel, como fue Pinochet, ha sido capaz de declararse inocente. Responsabilidad es, en efecto, virtud política; no de dictadores.

Naturalmente, si se viene abajo un puente, y mueren muchas personas, el responsable jurídico no es el ministro de obras públicas. Pero la responsabilidad jurídica no es la misma que la responsabilidad política, de ahí que puede que con el puente, deba caer también el ministro. Eso significa que quien elige la profesión política debe saberlo de antemano: la biografía de un político está por lo general signada por diferentes renuncias. La renuncia es parte de su responsabilidad, tanto real como simbólica. Y la renuncia política, si es que no es producto de un acto delictuoso del renunciante, no debe ser considerada una afrenta personal. Más bien: es un gaje del oficio.

Sin pasiones no hay política. Pero las pasiones para que tengan sentido político, deben articularse con el principio de objetividad (conservar las distancias) y con el principio ético de responsabilidad. La pura pasión, en política, puede llevar a que los políticos pongan la política a su servicio, y no a ellos, como debe suceder, al servicio de la política. Pasiones desarticuladas de principios pueden servir, cuando más, para satisfacer la vanidad de los políticos. No es sin razón entonces que Weber pone a la vanidad, particularmente a aquella vanidad inherente a la del político profesional, nada menos que dentro de la categoría de “enemiga mortal de la política” (1999: 65). Pero vanidad es propia a la condi-

ción humana. Y, en sentido estricto, tiene que ver mucho con el amor a sí mismo, o narcisismo.

Hay, de acuerdo a Weber, profesiones cuyo ejercicio exigen una alta cuota de vanidad. Para un actor, de teatro o cine, la vanidad puede ser incluso un buen auxiliar. Desde luego, en determinadas profesiones es necesario prescindir de alardes vanidosos. Una monja vanidosa, por ejemplo, parece ser un contrasentido. Aunque si se piensa bien, no hay vanidad más grande que declararse “esposa del Señor”. Weber mismo conoció y ejerció dos profesiones que requieren una gran dosis de vanidad. La del académico universitario y la de político. Así, escribió:

Vanidad es una propiedad muy divulgada, y quizás nadie se encuentra libre de ella. Y en la vida académica es una especie de enfermedad profesional. Pero precisamente en los docentes, aunque se pueda expresar en ellos de un modo extremadamente antipático, es relativamente inofensiva, pues en general no incide en la actividad científica. Muy distinto es el caso de los políticos. El político labora con la ambición de poder como medio inevitable. “Instinto de poder” –como se suele decir– alude realmente a una de sus normales cualidades” (Walzer, 1999: 63).

Lo peligroso en la profesión política no es, en consecuencia, la vanidad, que en una u otra medida cada político debe poseer, sino que la combinación entre vanidad y poder. De ahí, opina Weber, que la *creencia en algo* no puede ser simulada, sino realmente sentida. Lo político, por tanto, debe estar siempre mediado por una causa, pues si no ocurre así, el político puede convertirse en causa de sí mismo, que es el peligro que más acecha a la profesión, según Weber.

Particularmente peligrosa ha llegado a ser la vanidad del político en los tiempos televisivos que no alcanzó a presenciar Weber. Hay políticos que han llegado a convertirse en verdaderas vedettes de las cámaras. No obstante, son esas mismas cámaras las que permiten observarlo, y en cierto modo ser controlados con mayor atención, por sus representados. Por lo general, el político que miente, no desde una tribuna alejada del público, como ocurría con el antiguo demagogo; no al interior de un recinto parlamentario, sino que frente a la televisión queda, por así decirlo, comprometido para siempre en sus declaraciones. Muchos políticos han sido elevados a la categoría de estrellas televisivas. Pero, me parece, que la cantidad de ellos que han debido renunciar a sus cargos, gracias al poder vigilante de la TV, no es menor. Durante el período feudal europeo, el soberano controlaba a sus funcionarios mediante un sistema de espionaje. Hoy en día, al elector soberano le basta encender la pantalla, echarse hacia atrás

en el sofá, comer unas papas fritas, y formarse una opinión acerca de la persona que el ha elegido o que piensa elegir. La política medial tiene enormes limitaciones; que duda cabe. Pero, también tiene innegables virtudes.

El político moralista

Que el político no sólo debe creer en sí mismo, sino en la causa que representa, no deja de ser afirmación problemática. Pues, así como existen políticos cuyas causas son ellos mismos, hay otros que se convierten en marionetas de poderes morales, ideológicos o religiosos que los controlan tanto interior como exteriormente. El sobre peso de moral en el ejercicio político es tan nefasto, opina Weber, como la ausencia de toda moral. De modo que cada cierto tiempo parece ser necesario replantearse las relaciones entre ética y política, pues con pura ética nunca haremos política. Esa es, en cierto modo, una de las tesis de Weber (1992).

Weber es un convencido que entre la ética o moral (Weber, repito, utiliza de modo indistinto ambos conceptos) que rige las relaciones políticas, y la ética o moral que rige en otros espacios de la vida, no hay una correspondencia absoluta. La ética de la guerra no es aplicable en la política, afirma, en consonancia con la mayoría de los filósofos políticos. Esa ética es la que lleva a bolcheviques y espartaquistas a convertirse en dictadores cuando asumen el poder, afirma con clarividencia (Walzer, 1992: 68) Pero, se hace de inmediato la pregunta contraria: ¿debe por eso el político asumir una ética de la paz; la ética del predicador de las montañas? Aquí no se puede obviar que Weber se refiere a un problema central de la política: a las relaciones que existen entre política y violencia. Imposible, de igual modo, no recordar aquí a Carl Schmitt (1996) cuando afirmaba: “lo político es lo que da la medida”. O cuando agregaba: “Y el Estado da la medida”. La medida, para Schmitt es nada menos que la diferencia entre paz y guerra, y a veces es necesario, en contra de principios universales como humanidad y paz –esa es su tesis– tomar la vía de la guerra. La guerra es una práctica militar, pero debe ser el resultado de una decisión política que es la que asegura, por lo demás, el retorno de la paz, puesto que si dejáramos a los militares la decisión de la paz, la única paz que habría sería la de los cementerios. Para Schmitt, la política parece ser una práctica poco apta para moralistas. Para Weber, también. De ahí su famosa distinción entre una política de las convicciones, y una política de la responsabilidad.

La política de las convicciones será siempre realizada de acuerdo al dictamen de principios absolutos y universales. La política de la responsabilidad implica, en muchos casos, subordinar e incluso abandonar determinadas convicciones en aras de la razón política⁵. El ejemplo extremo es la guerra. Hay momentos en que es necesario, aún para un pacifista convencido, tomar el partido de la guerra. Poner la otra mejilla, es un principio muy válido en las relaciones personales, opina Weber, no así en la política. Pero, aún en las personales, hay momentos en que la política de la otra mejilla puede conducir a la muerte. Esa es la lección que surge de ese grandioso *western*, moral y político a la vez, *A la hora señalada*, cuando la protagonista (Grace Kelly), mormona y pacifista fanática, se ve en la obligación de matar para salvar la vida de su esposo (Gary Cooper).

La distinción entre política de las convicciones y política de responsabilidad, es magistral. Pero no era nueva; ni aún en los tiempos de Weber. Se trata, en efecto, de una retranscripción de una similar observación que hizo Immanuel Kant mucho tiempo antes que Weber, y de la que cualquier experto en teoría política se da cuenta de inmediato. Corresponde exactamente con la distinción que hizo Kant entre *un político moralista* y *un político moral* ((1795)1995: 321) Este último es, para decirlo con Weber, quien práctica una ética de la responsabilidad, mientras el primero se limita a practicar una ética de las convicciones. Lamentablemente Weber no mencionó a Kant en este punto.

El *político moralista* de Kant a diferencia del *político moral*, no es moral. En lugar de hacer del cumplimiento de la Ley una obligación moral hace del cumplimiento de la moral, su moral, una obligación legal. El político moralista

5 En el propio país de Weber se demostró cuan nefasto puede ser que las políticas de convicción se impongan sobre las de responsabilidad. Casi todos los historiadores alemanes están de acuerdo que Hitler pudo ser políticamente detenido a tiempo, si es que se hubiera formado una coalición partidista, sino democrática, por lo menos republicana. Pero las ideologías tanto de izquierda como de centro lo impidieron. Dicha constatación me ha obligado a repensar la situación política que llevó al golpe en Chile en 1970. Si los partidos democráticos hubieran logrado a tiempo no una coalición, pero por lo menos, un compromiso antigolpista, Pinochet no habría encontrado ninguna legitimidad política para dar el golpe. La ceguera ideológica, o lo que es igual, la existencia de partidos ideológicos políticamente irresponsables, hicieron imposible ese compromiso. Tuvieron que pasar casi veinte años para que ese compromiso, tan, pero tan obvio, fuera posible.

obliga así a regresar la política a fases primitivas, cuando no habiendo leyes escritas, debía, la política, regirse de acuerdo a códigos morales sin más sustento que las leyes del honor. Se explica así porque la recurrencia al concepto de honor es tan frecuente entre déspotas y dictadores. El honor es norma de tiempos prepolíticos. El derecho, según Kant, es medio de regulación en tiempos políticos. Cada gobernante que pone su honor, incluso su palabra de honor sobre la Constitución, se desacredita, según Kant, tanto moral como políticamente.

El político moralista comienza justo ahí donde termina el político moral, afirma Kant. Ahí comienza también aquella “maldad” que se opone a la paz (Kant(1795), 1995: 321) –afirmación asombrosa, pero clave en la teoría política kantiana–. Dicha “maldad” –en el fondo una regresión hacia aquella “condición natural” donde impera la violencia– se encuentra en el origen de cada guerra. No hay guerra que no haya sido declarada justa por sus ejecutores, justicia que ha sido siempre fundamentada en términos moralistas. El moralismo, no la moral, es la base de cada guerra.

Kant no critica, por lo tanto, al político moralista su recurrencia a principios morales, sino el hecho de que los separa de la política. Política y moral no están en sí separados hasta que aparece el moralista que intenta convertir a la política en la mano ejecutora de la moral, es decir, de una instancia que se encuentra sobre, y por lo mismo, fuera, de la política. Dice Kant: “La verdadera política no puede dar ningún paso antes de haber rendido honor a la moral, y si bien la política es un arte muy difícil, unir a la política con la moral no es ningún arte, pues ambas forman un nudo que no se puede desatar en tanto ambas (política y moral) no entren en controversia” (Kant(1795), 1995: 325). Sólo se puede separar aquello que está unido. Dicha separación es ejecutada por los moralistas cuando quieren hacer de la moral, la razón de la política.

Convertida la moral en razón política, y peor, de Estado, el político moralista subordina todos los medios a fines moralmente deducidos por el mismo, o por su partido o grupo. Esos fines frente a los cuales son morales todos los medios tenían en el pasado preconstitucional, un carácter religioso. Si la voluntad del monarca, o del sátrapa, u hoy, de algún ayatola, papa o pope, está avalada por Dios, el gobernante se convierte en ejecutor de la voluntad divina. Hoy todavía perviven algunos ejemplos del tiempo teocrático. La condena a las teocracias de la (post)modernidad nos dan sólo una imagen pálida del poder absoluto que todavía pervivía en tiempos de Kant. Se comprende entonces porque la mayoría de los filósofos políticos de la actualidad conceden a Maquiavelo el honor de haber

separado a la persona del Príncipe de la voluntad de Dios (Münkler, 1982). El precio era alto: transferir la potestad divina al Príncipe. El Príncipe de Maquiavelo era el encargado de realizar la política de acuerdo a máximas deducidas de una razón de Estado que no podía ser sino la del propio Príncipe, o mejor: de los consejeros del Príncipe, esto es, de gente como Maquiavelo (1981).

No es, sin embargo, la de Maquiavelo, una restauración del reino platónico de los filósofos. Se trata más bien la suya de una construcción mediante la cual el Príncipe, al mismo tiempo que es personificación del poder, es también intermediario entre el saber y el poder. Pero es un saber que no viene de Dios, sino que de la Razón, que al ser del Estado, no puede ser de los súbditos. La razón de Estado está más allá del Bien y del Mal; se deduce de sí misma. El poder viene del poder pero, ¡que importante! no más de Dios.

Kant no sólo rompió entonces con la lógica de Maquiavelo, sino que también la completó. Para que el poder del Príncipe sea aceptado, el Príncipe deviene representante del pueblo soberano. Pero no se trata del poder divino del pueblo que forjaron los jacobinos (una suerte de absolutismo puesto de cabeza) sino del pueblo que se expresa a través del Derecho, depositario de una razón y moral colectiva de la cual el gobernante ha de ser su primer servidor.

El político moralista es, para Kant, casi siempre visionario, utópico o profético. Por supuesto, el político moral también tiene objetivos, pero éstos no lo esperan en ninguna tierra prometida, en ningún "más allá", y sobre todo, en ninguna utopía. Por lo mismo, el político moral, no obliga a ningún pueblo a seguirlo en un éxodo a través del tiempo. Los objetivos del político moral se van realizando de acuerdo a conflictos que se presentan de modo inentilizable y que son inteligi-bizados por medio de la razón y, por cierto, de la política. En cambio, para el moralista, el futuro es inteligible. En los términos de Kant, el futuro aparece como inteligibilidad apriorizada. O dicho de modo más simple: mientras para el político moral el fin se encuentra en los medios, para el moralista, el fin se encuentra en verdad, en nombre de la moral, de su moral, es esencialmente inmoral.

El político moralista que critica Kant apoyaba su práctica de acuerdo a fines religiosos hasta Maquiavelo, y simplemente estatales, después. Todavía no se producía aquella nefasta fusión de ambos que Kant no alcanzó a conocer y que fue el totalitarismo moderno. Porque para los mentores del totalitarismo, aquella contradicción entre razón teológica y razón de Estado que Maquiavelo (1981) resolvió a favor del Estado, se convertiría en unidad indisoluble. Es decir, el político

totalitario logró la reunificación de dos términos que parecían antagónicos: la razón metafísica y la razón de Estado. Pues, tanto para Hitler como para Stalin, el reino que representaban no era de este mundo. El reino del primero, ario, y del segundo, proletario se encontraba prescrito en un futuro al que había que alcanzar haciendo uso de cualquier medio. La profunda inmoralidad de ambos residía en el moralismo que ostentaban; verdadera metafísica del poder. Pues ese político moralista que denuncia Kant se convertiría, en los tiempos de la modernidad tardía, en esa especie que, aún después de la era totalitaria, sigue presente en tantos lugares de la tierra. Me refiero, sin dudas, a quien fuera el héroe del siglo veinte: *el político ideológico*. La ideología moralista es el Superyo de la política⁶.

6 La comparación no es puramente literaria. Las instancias del Superyo en las estructuras individuales cumplen la función de reforzar la actividad censora del Yo, pues el conflicto del Yo con las pulsiones no puede ser solucionado siempre mediante la vía de la reflexión. Freud (1930) se refería, en ese sentido, al Superyo como parte del aparato del Yo. El concepto de aparato está tomado del ambiente industrialista y maquinial que Freud vivía. Hoy día, en medio de un ambiente microelectrónico, podemos hablar de un programa del Yo, al cual le ha sido instalado un programa accesorio, que es el Superyo. Para Freud, dicho "programa" contiene a la vez tres subprogramas que deben ser diferenciados. Uno es el subprograma del Yo moral, que recrea interiormente la imagen del padre, como exterior negante y constitutivo a la vez, y que origina el bloqueo llamado Culpa, que relativiza un encuentro demasiado directo (anticultural) entre pulsión (Trieb) y objeto. Dos, el subprograma llamado Ideal del Yo que persigue un objetivo determinado de acuerdo a la recreación de imágenes infantiles o primarias. Tres, el subprograma del Yo Ideal, que tiene que ver con la imagen que el Yo guarda de sí mismo. Ahora bien, no hay razón para suponer que las instancias del Yo no puedan activarse nosótricamente "en escenas, como las que proporciona la política, que demanda altas cuotas de transferencia. En términos simples, hay escenas transfrerenciales dominadas por miedos y culpas colectivas. Hay otras, donde los grandes ideales (utopías, ideologías) asumen la primera fila. Y por último, existen aquellos espacios de estagnación narcisista, donde la comunidad se contempla a sí misma, sin entrar en comunicación entre sí, o con otra. El problema en política no reside en la existencia de tales (auto)programaciones colectivas, sino que una de ellas asuma el comando sobre la otra. No hay ninguna garantía que ello no ocurra. Han habido momentos históricos en que pueblos completos enloquecen (periodo nazi en Alemania, por ejemplo). Acerca de la estructura orgánica del Yo en Freud, sigue siendo muy recomendable el discutido texto de Chasseget- Smirgel (1987).

Los medios y los fines

Weber, al criticar a una ética de las puras convicciones que no reconoce más responsabilidad que aquella que deviene del cumplimiento de una norma moral, que rige sobre leyes y criterios de conveniencia, criticaba de paso a aquel político que Kant llamaba moralista. Ese político estaba personificado en tiempos de Weber por dos arquetipos. Uno era el representante de una política clerical, resto del pasado medieval enquistado en plena modernidad. El segundo, evidentemente, en ese momento, el más peligroso para Weber, era el político revolucionario, personificado en el bolchevique. El primero hacía de la religión una política. El segundo hacía de la política una religión. En uno como en otro caso, lo político, en lugar de ser un fin en sí, se convertía, según Weber, en un medio para que fueran, alguna vez, cumplidos fines teológicos y teleológicos, es decir, metapolíticos.

Para el político moralista de Kant, o para el convicccional de Weber, hay un "más allá" que trasciende a lo político. En la práctica, tanto el uno como el otro se pronuncian en contra de una de las conquistas máspreciadas de la modernidad: la de haber restablecido el espacio de lo político, mediante un largo y cruento proceso secularizador. El político clerical no se resignaba, sin duda, a concebir una política que no fuera confesional, o lo que es parecido, a que hubiera un espacio que no estuviera ocupado por Dios. El bolchevique a su vez, mediante su declamación revolucionaria, prometía un "más allá" donde el ser humano existiría tan libre de antagonismos, que todo lo que es político debería ser suprimido. Para Kant y Weber, en cambio, allí donde el cielo dictamina lo político, no hay política. A la inversa, allí donde lo político determina lo celestial, no sólo se acaba el cielo, sino que también la política, pues esta última no puede erigirse sobre la base de la prohibición, y mucho menos de la prohibición de creencias, que la política para existir como tal, también necesita, si es que no estamos hablando de ese ser puramente discursivo (sin pasiones ni creencias) de las teorías liberales y deliberativas. El reino de la política es siempre de este mundo, o como una vez dijo Maquiavelo, ese genial fundador de la política moderna: "La ciudad debe ser para el político mas importante que la salvación de su alma"

"Ninguna ética del mundo" –escribía Weber– "puede considerar que el alcanzar buenos "fines", está generalmente unido con la posibilidad de aplicar medios cuestionables, o por lo menos peligrosos" (...) Y agregaba: "ninguna ética del mundo puede deducir cuando y en que proporciones el buen fin ético justifica a los medios peligrosos y a los éxitos parciales" (1999: 71). La relación medio-fin

tan propia a la religión, a la moral y a las ideologías, es cuestionable si se aplica a la política, toda vez que en ella se ha de tomar decisiones que tienen que ver con la utilización de la violencia. Recordemos en este punto que Hannah Arendt también sostenía que la política, para que siga siendo tal, no debe ajustarse jamás a una relación medios- fines, relación instrumental que es propia al mundo de la producción y del comercio (ver capítulo uno).

Por cierto, Weber planteaba que la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son antagonismos absolutos; y que más bien se complementan (1999). El político ideal de Weber es aquel que está en condiciones de equilibrar convicciones y responsabilidad. Como ese político, por lo general no existe, es necesario que la política integre gente que representen unos, el principio de las convicciones y otros, el principio de las responsabilidades. Pero, por otra parte, es innegable que en la historia política de cada país abundan conflictos, tanto al exterior como al interior de las organizaciones políticas, entre el partido de las convicciones y el partido de las responsabilidades. En cierto modo, la política necesita de ambos. Pero también es cierto que ambos se encuentran casi siempre en disputa. Como dice Weber: "El genio, o demonio de la política vive en constante tensión con el Dios del amor. También con el Dios de las iglesias. Esa tensión puede explotar en cualquier momento, y generar insoporables conflictos" (1999: 79). Pero –me pregunto yo– ¿no son esos conflictos acaso el pan y el vino de lo político?

El problema tiene que ver, por lo general, con el grado de tensión. Una política sin convicciones es oportunismo. Una política con convicciones y sin responsabilidad no es política (es ideología o religión). Pero, aún aceptando que lo uno no puede vivir sin lo otro, lo uno no es, definitivamente, lo otro. Eso lleva a preguntarse – y éste es uno de los temas centrales de la teoría política (post-) moderna – si la política ha de regirse por una razón moral diferente al resto de las actividades, o si la política se encuentra subsumida dentro de la moralidad general. Formulando el problema en otra pregunta: ¿Existe una moral específica o propia a la política que permita tomar decisiones y realizar acciones que están moralmente prohibidas fuera de ella? La pregunta vale igual para los miembros del partido de las convicciones como para los del de la responsabilidad.

Decir la verdad a todo precio y en cualquier momento, argumentaba Weber, "es indispensable para la absoluta ética" (1999: 70). ¿Lo es también para la política? Una respuesta a esa pregunta implica hacer algunas diferenciaciones. Veamos:

Primer: no decir la verdad no significa necesariamente mentir. De ahí que hay una graduación ética entre quien calla y no dice la verdad y quien miente y destruye la verdad. Segundo: es posible decir la verdad, y al mismo tiempo no decirla totalmente. Decir por ejemplo: “los precios de las cosas han subido” no es lo mismo que decir “los precios de las cosas se han triplicado”. En los dos casos se encierra una verdad. Pero una es más verdadera que la otra. De ahí que para un político, tan importante como decir la verdad puede ser *el como* se dice la verdad. Tercero, *el cuando* es para un político también importante. Me parece que, si hay indicios claros de que van a subir los precios, casi ningún político de gobierno se atreverá a proclamarlo justo el día antes de una elección. Es que si bien el político debe decir la verdad, no es un funcionario de la verdad. Su deber, a diferencias del intelectual o del científico, no es buscar la verdad, y decirla en cualquier momento, del modo que sea, e independientemente a las consecuencias. Galileo no podía soportar la no-verdad, y prefirió morir antes de callarla. Galileo sabía tanto de astronomía como poco de política. Si hubiera sido político, habría quizás buscado un compromiso entre la tierra y el sol. Como científico, era imposible.

Política no es ética ni moral. Pero es difícil concebir una política sin ética y sin moral. No obstante, la incógnita sigue pendiente. ¿Es la razón moral de la política diferente a la razón moral de la no-política? ¿Hay hechos que se pueden realizar en política pero no así en la vida ciudadana e incluso en la privada? La respuesta de Weber es que con la moral del predicador de la montaña, o con los postulados de Jesús o de Francisco de Asís, es imposible hacer política. Con ello está diciendo que ya hay una diferencia entre una moral religiosa, y otra que es secular. Pero no nos ha dicho si hay una moral específicamente política. Lamentablemente Weber se fue de este mundo sin responder la pregunta. Sin embargo, siglos antes, un pensador político que por lo menos era tan profundo como Weber, se pronunció taxativamente sobre esa materia, y con tanta sinceridad, claridad y precisión, que todavía sigue asustándonos. Sí; hay que volver a Maquiavelo. Siempre, si hablamos de política, hay que volver a Maquiavelo.

El legado del Príncipe

En los tiempos de Maquiavelo –a diferencias de los tiempos de Weber, cuando lo político estaba representado en el Estado; y a diferencias con nuestros tiempos, cuando lo político está representado en las relaciones que se establecen entre el Estado y la “sociedad civil”– lo político estaba representado en la perso-

na del Príncipe. Lo político estaba corporizado. Pero en una dimensión que si bien es principesca, es a la vez, humana, y no divina –y este el punto donde Maquiavelo establece la ruptura profunda con la política pre-moderna, basada no sólo en el origen sino que además, en la determinación divina del poder político–. El Príncipe, en cambio, puede ser responsable ante Dios; o frente al pueblo; o, por último, ante sí mismo. Lo cierto es que él solo es el responsable, pues él no se representa nada más que a sí, o si se quiere, es el símbolo carnal del poder, del mismo modo que el poder es el símbolo filosófico del Príncipe.

El Príncipe de Maquiavelo (1981) era un personaje trágico. Estaba solo; solo frente a Dios y el Diablo; solo frente a esa ciudad que debe amar por sobre todas las cosas; solo frente a sus cortesanos que aguardan detrás de cada cortina, para traicionarlo; solo frente a sus carníceros soldados; sólo frente a su pueblo semisalvaje, al que debe gobernar, con mano de hierro para que no se subleve todos los días. El Príncipe es el poder y el poder no viene de nadie, sino que de la inteligencia, habilidad y, no por último, crueldad del Príncipe. Siglos antes que aparecieran las teorías políticas de Weber, Schmitt o Arendt, el Príncipe ya sabía que alcanzar, conservar, y distribuir el poder, dependía de su política; y de nada más. ¿Podía acaso regir su conducta de acuerdo con la moral que imperaba en los conventos? ¿O acaso debía regirse por la moral de un pueblo que todavía no existía como tal? Al pobre Príncipe no le quedaba otra posibilidad que regirse por su propia moral, que no era otra sino la moral del poder, es decir, la de Maquiavelo.

Pero siempre se olvida. Aunque Maquiavelo era un filósofo del poder, también lo era de la Virtud. Y la Virtud es una noción greco-romana, ética y moral al mismo tiempo. Sin ser un filósofo moralista, Maquiavelo era un filósofo moral. Es verdad, como escribe Skinner, Maquiavelo nunca definió en términos exactos el concepto de Virtud. Aristóteles quien, si no me equivoco fue el primero que la aplicó en relación a la política, tampoco la definió (ver capítulo dos). Pero, agrega Skinner “es evidente que Maquiavelo utiliza ese concepto de modo muy consistente” (1990: 63). Virtud, para Maquiavelo era la contrapartida de Fortuna. Fortuna era, como el nombre lo dice, el azar en la vida, la casualidad, la contingencia, esto es, todo aquello que está fuera de la lógica y de la razón. El Príncipe, como representante del poder, no debe, según Maquiavelo, dejarse llevar por los avatares de Fortuna, sino que debe intentar domesticarla, lo que significa, que la Fortuna debe estar, en la política, subordinada a la Virtud. Maquiavelo no niega el significado de Fortuna, ni en la vida ni en los gobiernos. Nunca Virtud

logrará apoderarse definitivamente de Fortuna, pero a la inversa, si el Príncipe posee Virtud, nunca será una simple víctima de los golpes de Fortuna. Sin Fortuna, no hay, efectivamente, Virtud. Fortuna no necesita de Virtud, pero si Virtud de Fortuna. Y a partir de ese juego sin fin que se da entre contingencia e inteligencia, Maquiavelo desarrolla un concepto de lo político donde el actuar se convierte en un medio que busca introducir orden en el caos, y que por lo mismo, necesita de la existencia del caos. De ese orden, el Príncipe, y nadie más que el Príncipe, es responsable. El Príncipe asume, mucho antes que Weber, el partido de la responsabilidad en contra del partido de las convicciones, que era el que predominaba en la hueste político-eclesial que lo acosaba, y de la cual trata de liberarlo, con sus cínicos, pero sabios consejos, Maquiavelo.

Pero si Maquiavelo es un filósofo moral, distingue por lo menos dos morales. Una es la moral general. La otra es la moral del poder por la cual debe regirse el Príncipe. Quien quiere gobernar no puede ser, desde una perspectiva racional, siempre moral –es la tesis de Maquiavelo–. Dicha tesis, aparece hoy día, tanto ética como políticamente inaceptable. Pero, analizado el problema desde una perspectiva histórica, la moral que se deduce de la razón del poder de Maquiavelo, ya no era la misma que la moral de las iglesias y sus predicadores. El poder se ha vuelto, para decirlo con Kant, una “cosa en sí”, indeterminada y secular. Más aún; Maquiavelo opinaba que gobernar de acuerdo a puros principios morales significaría, desde el punto de vista político, una catástrofe. En el capítulo quince del Príncipe declaraba taxativamente que un buen soberano debe estar preparado para no actuar de acuerdo al bien, y que debe utilizar dicha capacidad si es que la necesidad así lo dicta (Maquiavelo, 1981: 76). Si hay que actuar contra la moral establecida para preservar su dominación, el Príncipe debe hacerlo, argumentaba Maquiavelo. En breve: la virtud política no es la misma, para Maquiavelo, que la virtud moral.

Para entender mejor los postulados de Maquiavelo hay que precisar siempre que él no aconsejaba a una monarquía parlamentaria, sino que a un Príncipe de la guerra. Vale decir, para Maquiavelo la política no estaba despojada de ese antagonismo existencial que intentó introducir Schmitt a la política de su tiempo, antagonismo que la hacía situarse no mucho “más acá de la guerra” como ocurre en nuestros días, sino que en su propio límite. De ahí se explica que las mismas leyes de la guerra valían para la política, pues así como en la guerra, donde hay que utilizar cualquier medio para no ceder posiciones, en la política

ocurría lo mismo. Al poder político, según Maquiavelo, hay que defenderlo con dientes y muelas.

No es que Maquiavelo desconociera a la moral, como tanto se ha dicho. Por el contrario, la moral pública era para él indispensable en la conformación de una buena ciudad. Pero esa moral no sirve para la guerra, y por tanto, tampoco para la política, que repito, era, y en algunos aspectos, todavía es, una política de guerra. En la guerra estamos más cerca del reino animal. En la paz, del de los humanos. En la política hay que transitar, según Maquiavelo, justo por el medio. De tal manera que hay veces que hay que recurrir a las virtudes de la paz; y otras a las de la guerra. “Es menester, pues, que sepáis que hay dos modos de defendérse: el uno con las leyes y el otro con la fuerza. El primero es el que conviene a los hombres; el segundo pertenece esencialmente a los animales; pero como a menudo no basta con aquél, es preciso recurrir al segundo” (1981: 85).

Existen pues, para Maquiavelo, dos naturalezas en el ser: una humana y otra bestial. El Príncipe, para serlo tal, debe a veces asumir tanto la una como la otra “y que la una no podría durar si no la acompañara la otra” (Maquiavelo, 1981: 86) Quiere decir, el Príncipe ha de saber servirse de la fuerza y de la astucia. Ha de ser un león; pero también una zorra, pero no una vez uno y otra vez otra sino, como apunta Maquiavelo, “enteramente juntos” (Maquiavelo, 1981: 86) Y agregaba: “El ejemplo del león no basta, porque este animal no se preserva de los lazos, y la zorra sola no es más suficiente, porque ella no puede librarse de los lobos. Es necesario pues ser zorra para conocer los lazos, y león para espantar a los lobos; pero los que toman al modelo nada más que al león no entienden sus intereses” (Maquiavelo, 1981: 86).

Pero para Maquiavelo el poder no se encontraba, como mucho después proclamó Nietzsche “más allá del bien y del mal”. Debía regirse por las normas del bien; pero no debía renunciar a las del mal, si es que se trataba de salvar el poder. Un Príncipe solamente bueno, no sirve para ejercer el poder. El simple gobierno de la ley no sirve tampoco para hacer política. El Príncipe no necesita ser amado, basta que no sea aborrecido (1981: 86); son máximas que Maquiavelo hizo famosas. Ahora bien, cambiemos el nombre de Príncipe por el de gobernante; abandonemos en este punto a Maquiavelo; y tratemos de ser sinceros al responder las siguientes preguntas: ¿Basta hoy para gobernar la simple bondad? O preguntando de otro modo: ¿es la bondad una de las principales cualidades que hay que exigir a un gobernante? Desde otra perspectiva: ¿Es la única tarea del gobernante velar por el buen cumplimiento de las Leyes? ¿No están

para eso los poderes legislativos y judiciales? Y la última pregunta: ¿Debe ser amado el gobernante o le basta sólo con no ser odiado, como sugería Maquiavelo?

Respecto a la primera pregunta: No se sabe de ningún gobernante que haya sido elegido sólo por ser bueno y para ser bueno.

Respecto a la segunda pregunta: El gobernante ha de atenerse a las leyes, pero también actuar en aquellos espacios alegales que son de la política y no del Derecho. La Constitución está sobre cada gobierno. Pero no gobierna. Si así fuera no habría ninguna diferencia entre lo jurídico y lo político; y el gobernante no sería más que un juez.

Respecto a la tercera pregunta: La verdad, no se sabe de ningún gobernante democrático que haya sido amado por su pueblo (por lo menos en vida). Pero sí se sabe de pueblos que aman u odian a dictadores. No hay ningún dictador, que no haya sido amado (y por lo mismo, odiado). Pues las dictaduras, al no ser políticas, deben regir en base a sentimientos primarios que en períodos no dictatoriales reservamos a otras personas que habitan, no en los bastiones del poder, sino que en el mundo de lo privado. Las dictaduras, al destruir el límite que separa a lo público de lo privado, exigen para sí la transferencia de sentimientos que en un mundo político no tienen cabida. Maquiavelo fue quizás, al clausurar el amor en la política, el primer filósofo moderno que estableció claramente los límites entre una moral privada y una política. No hay necesidad de amar al Príncipe –aducía. El mundo de la política, al estar cerca de la guerra no es, ni debe ser el del amor– es una de sus tesis. Pues quien transfiere demasiado amor (y odio) a la política o a los políticos es porque no ha podido realizarlos en su lugar de origen; allí en la privacidad más íntima de nuestras vidas donde la política nunca debe entrar. Por cierto, hay políticos que nos son particularmente simpáticos, y otros que nos son francamente detestables. Ellos mismos, al situarse como personajes públicos, se exponen a servir de catalizadores de sentimientos y emociones. Eso es inevitable. Pero, de ahí a odiarlos u amarlos, hay demasiado trecho. La verdad, quien ama u odia a determinados políticos, revela mucho más acerca de su mundo interior, que acerca de sus posiciones políticas.

Las virtudes públicas no coinciden, según Maquiavelo, con las privadas. En esa línea seguía a Aristóteles quién, recordemos, no veía demasiados problemas en que alguien no fuera virtuoso en la esfera privada para ser un buen ciudadano (o viceversa) en la pública. Existen pues, siguiendo los argumentos maquiavélicos, líneas de desfase entre la moral en la política y la moral general; o lo

que es lo mismo, hay una razón moral que sólo se deduce del poder. La síntesis entre ambas morales, las encontró tiempo después Kant, en el Derecho. Pero el Derecho, si bien viene, tanto de la ética, como de la moral, no es Ley moral. La línea demarcatoria entre ambas morales la puso Max Weber en la relación entre política y verdad (o mentira), a la que, como ya se dijo, Weber no dio respuesta. A la preguntas tácitas de Weber –¿Debe un político decir siempre la verdad? O ¿puede a veces un político mentir?– respondió afirmativamente Maquiavelo en el siglo XV. Si; al Príncipe, como depositario del poder político, le está permitido no decir siempre la verdad; y si la razón del poder así le indica, le está permitido incluso mentir. Aunque se enoje Dios.

La verdad en política

Si hubo alguien que se enojaba frente a la mentira, ya fuera política o no, ese era Immanuel Kant. Kant era, por así decirlo, un apasionado de la verdad (creo que nunca tuvo otra pasión). Tanto o más apasionado era, si tomamos en cuenta que él no delegaba la razón moral a ninguna institución sino que –de acuerdo a esa suerte de luteranismo secular que sustentaba filosóficamente– a la persona misma. La Ilustración, período que no logró imaginar Maquiavelo, reclamaba para su realización de seres autónomos, soberanos, y racionales, en condiciones de producir una moral individual y colectiva, y de convertirla, después en derecho público e internacional, que sirviera como pauta para alejar al humano cada vez más de la condición natural que, para Kant, al igual que para Maquiavelo y para Hobbes, era la de la guerra.

Para ir saliendo de la condición natural se requiere introducir la política dentro de la misma guerra. Ese era el postulado central de Kant en su opúsculo *Paz Perpetua*. Luego, quienes hacían uso de la política en la guerra debían comprometerse a actuar sin reservas mentales, a fin de parlamentar con el adversario y buscar una salida, mediante pactos y acuerdos, que nos acerquen cada vez más hacia la paz. De ahí que el armisticio puede ser muy importante, como reconoce Kant, en el proceso que llevará, alguna vez, a la firma de la paz. Durante el armisticio, los contrayentes hablan y discuten para tantear el terreno del enemigo. En cierto modo, aprenden a conocerse, aunque en un marco de mútua desconfianza. Pero el enemigo sigue siendo tal, aunque sea tratado con cortesía. Paz, en cambio, significa “el fin de todas las hostilidades” (1795: 280). Y si se trata de

conseguir realmente la paz, es políticamente muy peligroso mentir, pues la mentira es arma de la guerra.

No se trata entonces de que la mentira deba ser interdicta por ser pecado sino porque desfigura a la realidad, lo que dificulta la comunicación humana, base de toda política. En ese sentido distingue Kant en su *Methaphysik der Sitten* (1797) tres tipos de mentiras. La primera, es la mentira interior, o a sí mismo porque –en este punto Kant es implacable– “lesiona la dignidad de la humanidad en la propia persona” (1797: 516). La segunda es la mentira que no necesariamente va unida al engaño, como escribir al pie de las cartas “su seguro servidor”, por ejemplo (1797: 517). La tercera es la peor de las mentiras; es la cometida con el propósito expreso de engañar al otro (1797: 519).

Pero Kant no era moralista, como imaginan muchos de sus lectores; y no lo era, porque no rendía culto a la moral en sí. Su rechazo a la violación de reglas morales se basa en el hecho de que ésta impide la comunicación, con uno mismo, primero, con los “otros” después y, sobre todo, en el espacio ciudadano. En breve: la política, ni nacional ni internacional, puede ser construida sobre la base de la mentira y el engaño. Mentira y engaño, o simplemente la no-verdad, son violaciones a la realidad; no a la verdad “en sí”. Y la declaración política debe estar fundamentada, sino sobre la verdad (*Wahrheit*), que es un término quasi religioso, por lo menos sobre la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), que es un término filosófico y político a la vez. Esto quiere decir, si para un ciudadano, la mentira es una falta, para un político, debe ser un delito.

Cabría averiguar si Kant rechaza definitivamente la reserva mental, esto es, no decir la verdad aunque no se diga la mentira, en términos absolutos, o en términos relativos. Para cualquier político, el hecho de que un Estado de cuenta de todos sus actos a sus ciudadanos o a los representantes de otros países, parecería hoy absurdo. El Estado, así como cualquiera persona jurídica, debe tener secretos internos, sostiene cualquier experto en política internacional. Ese no es, empero, el tema de Kant.

Para Kant, la mentira, o la no veracidad, deviene de una actitud pre-moral, correspondiente al estadio natural que es, a su vez, lo repite siempre, un estado de guerra. En las relaciones que llevan a la paz no está permitido mentir, del mismo modo que lo está en las que conducen a la guerra, deducción que es, precisamente, uno de los motivos por los cuales Kant rechaza toda posibilidad que lleve a introducir la lógica militar en materias morales o políticas. Pues en la gue-

rra no sólo está permitido matar, sino que además, la mentira forma parte de su lógica. Quien quiere aniquilar a un enemigo tiene necesariamente que mentir. La estratagema, la emboscada, el asalto por sorpresa, la difusión de falsas noticias, son partes inseparables del dudoso arte de la guerra. Un buen general, en tiempos de guerra, debe ser un gran mentiroso. Al enemigo siempre está permitido traicionarlo si es que se desea vencer. Porque la guerra no sólo no es política. Es, para Kant, la negación de la política; o el retroceso del ser humano a la era salvaje, cuando la única virtud posible era la violencia.

La diferencia de Kant con Maquiavelo y Hobbes, es también una diferencia de períodos. Para los dos últimos se trataba de hacer política, uno mediante el Príncipe, otro mediante el Estado, en condiciones hegemónizadas por la guerra. Para Kant, en cambio, se trataba de hacer política, tanto dentro como fuera de la guerra, pues el Estado de derecho, ya había tomado forma, democrática o republicana, en diferentes países de Europa. La mentira como arma de guerra debía ser usada por el Príncipe de Maquiavelo, quien era, en primera instancia, un señor de la guerra; y por el Estado de Hobbes, si la necesidad lo demandaba. Pero, más allá de la guerra, en la paz, y en la política que en la paz se hace, la mentira no tiene ninguna justificación; esa es la tesis de Kant. No obstante, alguien tan moral, pero también tan inteligente como Kant, no podía obviar que la realidad no se parece mucho a sus ideales, y que en la vida práctica suele ocurrir que política y moral no siempre coinciden, de modo que alguna vez hay que tomar partido por una, o por la otra. ¿Cómo tomar el justo partido? Vamos por partes.

Teóricamente no debería existir, según Kant, ninguna contradicción objetiva entre moral y política, pues no puede haber política sin moral. “La verdadera política no puede dar ningún paso sin rendir honores a la moral, y si bien la política, de por sí es un arte muy difícil, la articulación de la política con la moral no puede ser ningún arte”(1797: 325). Política y moral son indivisibles. El problema entonces no yace en la articulación sino que en la desarticulación de una respecto a la otra, del mismo modo cuando en los individuos las instancias morales se autonomizan respecto a las reflexivas (o viceversa), produciéndose escisiones que afectan al conjunto de su persona.

En caso de producirse una desarticulación, debe decidir el Derecho; esa es la obvia respuesta de Kant. Pero Kant sabía que no todas las situaciones están regladas por el Derecho, de modo que deben entrar en juego opiniones en forma de argumentos, o como era más común en su tiempo, de máximas. Kant también

sabía, en ese sentido, que hay falsas opiniones y malas máximas, y que entre ellas, existe siempre una estrecha relación. Kant sabía además que ninguna situación política es igual a la otra, y que no hay normas *a priori* para decidir en una u otra dirección. Los criterios de conveniencia y moral, se encuentran, subjetiva, pero no teóricamente en discrepancia. ¿Cómo decidir entonces de antemano si una decisión política es justa o no justa, tanto en uno o en otro sentido? Preguntemos lo mismo con las palabras de Weber ¿Cómo saber si el político profesional ha actuado de acuerdo a sus puras convicciones, o de acuerdo al dictamen de su responsabilidad? Como Kant ha dicho que subjetivamente es imposible saberlo, introduce, en ese punto, un nuevo elemento que podríamos llamar “el principio de publicidad”. Ese principio lo expresa en dos de sus más famosas fórmulas.

1.- *Todos los actos que se refieran al derecho de otras personas, y cuyas máximas no puedan ser compatibles con la publicidad, son injustos* (Kant, 1797: 326)

2.- *Todas las máximas que requieren de la publicidad (para no errar en sus fines) son compatibles con el derecho y con la política* (Kant, 1797: 332)

Los actos que tengan que ver con los derechos de otros y cuyas máximas no puedan ser aceptadas en el espacio público, son injustos. Vale decir, Kant condensa en su primera fórmula, todas las dimensiones de lo político. En primer lugar, habla de actos, pues lo político se traduce en el actuar. Las acciones, a su vez, se expresan en máximas, que son palabras articuladas, en un espacio público, donde se las acepta o rechaza, por medio de la discusión o de la polémica, de donde van a provenir, nuevas máximas, y desde ahí, nuevas leyes. Lo moral de lo político no está pues sólo en la máxima moral, ni tampoco en el espacio público, sino que en la confrontación de la máxima argumentada, es decir, defendida o atacada, en un lugar público que por serlo, es de todos. Pero nótese bien: el recurso de la publicidad no implica que la publicidad (el pueblo) deba tomar decisiones, sino que las decisiones deben ser tomadas en publicidad (de cara al pueblo), que es algo muy distinto. No hay nada más ajeno a Kant que la idea de una democracia plebiscitaria que un día iba a agitar Schmitt. Tampoco está diciendo Kant que las decisiones que deban ser tomadas en publicidad son justas sólo porque son públicas, como sostienen hoy las posiciones deliberativistas. Por una parte, en esa publicidad participan subjetividades que por serlo tales, conllevan grandes márgenes de error, pues ninguna de las máximas en juego son leyes. Kant, por lo tanto, también sabía que quien quiera hacer política, debe correr riesgos y contar, permanentemente, con el error.

Pero sin publicidad, y ya estamos en la segunda fórmula, no hay posibilidad de hacer política. De las máximas expuestas en un espacio público, van a surgir alguna vez las leyes. Si no es así, las leyes surgirían de espacios cerrados y no serían leyes sino decretos. De ahí que las máximas políticas que requieren de no publicidad, están hechas siempre para ocultar la verdad, y por eso, para engañar o mentir. En cambio, las que se discuten en publicidad, no representan a la verdad, pero por lo menos, son morales, pues no temen a la crítica pública. A partir del momento público, se establece una relación entre máxima moral y política. Kant, que no era partidario de la idea de la democracia, sino sólo de la de la república, ha fijado, en esas dos fórmulas la principal característica de todo sistema democrático: *la transparencia*. Si hubiera un catecismo para profesionales políticos esas dos fórmulas kantianas deberían ser sus dos primeros mandamientos⁷.

Juicios y opiniones

No obstante, el tema crucial de la moral, la elección entre verdad o mentira, no puede ser resuelto si no definimos exactamente de qué tipo de política estamos hablando. Porque, retomando una tesis de Schmitt, lo político está determinado por el grado de intensidad de sus antagonismos. Puede haber, una política en la guerra, de guerra, cerca de la guerra, lejos de la guerra. Eso determina a su vez una diversa tensión en el grado de enemistad. Enemigo, adversario, contradictor, discrepante, etc. A medida que nos alejamos del peligro de la guerra, es decir, cuando los antagonismos van perdiendo sentido existencial, la mentira, que es un arma de guerra, se iría transformando en algo cada vez más superfluo.

⁷ Transparencia no significa que cada acto o decisión política deba ser observada por el público. En tanto la política viene de la guerra, existe siempre la posibilidad de que dentro de ella sean concertados acuerdos secretos, entre partidos y organizaciones, así como un jefe de Estado, o Ministro, no siempre puede dar cuenta de lo que conversa con representantes de gobiernos extranjeros. A los políticos profesionales, en tanto se les elige, se les concede la facultad para tomar decisiones en lugares y momentos que no son públicos. Eso es parte del oficio. Transparencia significa si, que todos los actos, pueden, si es que así es exigido por las correspondientes instancias, ser mostrados públicamente. Dichas instancias pueden ser los diversos poderes del Estado, la prensa libre, o simplemente la opinión pública políticamente organizada.

Con el enemigo absoluto, que es el de la guerra, no tenemos ninguna obligación moral. No ocurre así lo mismo con los enemigos relativos que son, en gran parte, los de la política.

La guerra, efectivamente, se realiza de acuerdo a una relación medio-fin. Por esa razón la política del Príncipe que era una política en y de guerra, se adecua a esa relación, de modo que para Maquiavelo, que era un moralista del poder, todos los medios son justificados si se trata de conservar o aumentar el poder del Príncipe. Por lo mismo, si la mentira sirve a la razón de poder, en la guerra, debe usarse, como quien usa una espada o un fusil, para vencer al enemigo. Me parece que en este punto, Schmitt estaría totalmente de acuerdo con su maestro Maquiavelo. Esa es también la radical diferencia con Kant, para quien uno de los objetivos de la político es alejarnos de la condición natural que para él era siempre, condición de guerra. Para Maquiavelo, si el Príncipe se aleja demasiado de la guerra, puede perder poder. Para Schmitt, si nos alejamos demasiado, nos alejamos de lo político que mientras más cerca de la guerra está, más político es. En cierto modo, también Weber, deja abierta la posibilidad para que el político moral, si su responsabilidad así lo indica, pueda también mentir. Curiosamente, en esta disputa no resuelta, Hannah Arendt que en tantas materias estaba muy cerca de Kant, se encuentra, aparentemente, cerca de Schmitt. En su artículo *Verdad y Política*, comienza Arendt aceptando que la mentira es constitutiva al hacer político (Arendt, 2000). Cualquier lector que tenga algún conocimiento de la filosofía política de Arendt no puede sino quedar sorprendido con esa opinión. Hasta que, ella, empieza, siguiendo su estilo, a relativizar, y como era su costumbre, a través de una pregunta radical: ¿Qué es la verdad?

Arendt diferencia entre la verdad del científico, la del filósofo y la del político. La no verdad en la ciencia está relacionada con el error o con la ignorancia. En la filosofía, la verdad, y por lo tanto la no-verdad, tiene más que ver con la razón. A través de la razón, constituimos las llamadas verdades razonables, mediante las cuales, formamos una opinión. De ahí que las opiniones las consideramos como verdad, como resultado de un ejercicio de la razón. Es por eso que las verdades de los filósofos, que son las verdades de la razón u opiniones, se encuentran en contradicción con las verdades de los políticos, pues en política, si bien las opiniones son muy importantes, se ha de partir siempre, no de las opiniones, sino que de los hechos. Ese es el “quid” para Arendt: “El conflicto entre verdad y polí-

tica reside que (en la política) en lugar de una verdad de la razón, entra a jugar la verdad de los hechos" (2000: 336).

Uno de los peligros más grandes que se ciernen sobre el ejercicio de la política reside en la adopción de criterios de verdad que no son en sí políticos. Superponer en política, sobre la verdad de los hechos, la verdad de opinión, puede ser fatal. No sólo porque esa superposición relativiza a los hechos, sino porque los diluye en opiniones, que pueden ser expresadas de un modo o de otro. Pues "la verdad sobre los hechos es por naturaleza política. Pero por eso no se encuentran hechos y opiniones en una posición antagónica, aunque si bien deben diferenciarse entre sí de modo muy estricto" (Arendt, 2000: 338). Quiere decir: en política las opiniones sólo pueden surgir sobre la base de hechos. Pero, nunca, los hechos deben ser deducibles de opiniones. Hannah Arendt nombra una cantidad de hechos históricos "incómodos", absolutamente indiscutibles que han sido tratados, no como hechos, sino como simples asuntos sobre los cuales cada uno ha llegado a opinar lo que quiera, independientemente al hecho. Por ejemplo, que Hitler contó con el apoyo de la mayoría del pueblo alemán; o que Francia fue derrotada totalmente por Alemania, o que el Vaticano tuvo una actitud profacista fueron hechos tan evidentes, que no puede demostrarse lo contrario con ninguna opinión; salvo si se convierte el hecho, en una opinión (Arendt, 2000: 336).

En las dictaduras sudamericanas, hechos tan indiscutibles, como el asesinato, la violación y la tortura han sido tratados, incluso por tribunales de justicia, que aún más que las instancias políticas deben basarse en hechos, como si fueran simples asuntos de opinión. En ese caso, la opinión sobre el hecho tiende a ocultar el hecho. A ninguna madre se le puede decir, como se ha hecho en Chile, que el asesinato de un hijo es una opinión falsa. Libertad de opinión sin conocimiento de los hechos es una transgresión en la que incurren los régímenes totalitarios y dictatoriales. "Auschwitz no es un campo de concentración sino que un centro de trabajo y recreación" –decían los nazis. "El Gulag soviético nunca existió; es una invención del imperialismo" –decían los comunistas. "En Chile no hubo desaparecidos; se trataba de gente sin documentos de identidad" –alegan los militares chilenos. El hecho real es sustituido, en todos esos casos, por una opinión y, puesto que una opinión puede aceptarse o no, el hecho deja así de ser un hecho. El torturado, la mujer violada, el asesinado, se transforman en simples opiniones.

La transformación del hecho en opinión es, según Arendt, la peor de las mentiras. Decir una opinión falsa, es normal; tanto en política como en otras ac-

tividades. Falsificar un hecho, es destruir la realidad. Y la política trabaja sobre esa realidad, de modo que si se la destruye, con mentiras o con simples opiniones, la propia política no tiene más donde sustentarse. Si despojamos a la realidad del suelo de la verdad, ¿qué queda de ella? ¿quizás una realidad aparente? Ni siquiera eso, pues para que exista lo aparente se requiere de algo real-verdadero. Destruido lo último, no tiene de donde surgir lo primero. Hasta el arte más surrealista necesita de la verdad para poder sub-realizarla. Con mucha mayor razón la política, en cuyo interior realidad y verdad deben buscar la coincidencia, de modo que los símbolos políticos tengan cierta correspondencia entre sí.

Arendt mostró, en el caso del totalitarismo comunista, como ahí la destrucción de la realidad comenzaba con su destrucción simbólica. Cuando alguien, como Trotzsky por ejemplo, dejaba un día de aparecer en la narración de la historia oficial, ya sabía que sus días estaban contados. La realidad se adecuaba así, periódicamente, a su relato oficial, y con ello la realidad era destruída, no sólo en su relato, sino que en la propia persona que representaba la realidad-real. Si alguien no existía en la narración oficial, debía ser asesinado, para que la narración apareciera como verdadera.

Convertir la realidad en ficción es una gran cualidad que nos ha sido conferidos a los seres humanos. Tenemos la posibilidad, en medio de los dolores y penas más grandes, de retransformar la realidad de nuestros laberintos mediante el recurso inagotable de la imaginación. Incluso, manifestamos nuestra disconformidad con la llamada realidad objetiva, en los sueños, o en el mundo del arte y de la cultura. No hay sueños "realistas". Una novela que no transfigure la realidad, o como dice Vargas Llosa, que no mienta, o es una mala novela, o un libro de historia. Una pintura que nos revele la realidad tal cual es percibida por nuestros sentidos, es una mala pintura, o la simple imitación de una fotografía. Una poesía sin imágenes ni metáforas, es decir, sin substitutos de la verdad diaria, es una atrocidad. Transmitir el mundo de la realidad política al de la producción artística, ha sido uno de los crímenes culturales del totalitarismo. Transmitir el mundo de la realidad ficticia del arte al de la política, ha sido un crimen todavía peor. Pues, política fue inventada, como un lugar de la verdad, pero no de la verdad moral, sino que de aquella de hechos que no pueden ser substituidos por nada, simplemente porque son verdaderos. O como de modo tan bello dijo Hannah Arendt: "La verdad podría ser definida como aquello que el ser humano

no puede cambiar. Hablando metafóricamente, es el suelo que pisamos y el cielo que se extiende sobre nosotros” (2000: 370).

Sobre la base de hechos reales, pero destruidos, lo político no puede seguir funcionando más. Pues, cuando la mentira actúa sistemáticamente sobre la realidad, esa realidad no puede ser substituida por otra verdad. Ninguna mentira puede construir sobre la verdad que niega, otra verdad. Sólo puede constituir una mentira. De este modo, la realidad misma se convierte en mentira. A diferencias de la verdad, que no puede ser sustituida, la realidad sí puede serlo. Hay realidades construidas por ficciones y mentiras. Mas, no puede haber ninguna verdad formada por mentiras. Si la realidad, y no la verdad, es construida sobre mentiras, dejamos de confiar en la realidad. Y si esa realidad es política, dejamos de confiar en la política. El representante político, aún el que elegimos, se convierte en una persona indigna de nuestra confianza. Y sin un mínimo de confianza en las personas que nos representan, no podría haber política pues esta existe, como dice Arendt, gracias a “la fuerza estabilizadora de lo real” (2000: 363).

Para Arendt, la verdad es aquello que no se puede substituir. Así se explica que cite una frase de Dostowiesky en uno de los personajes de los hermanos Karamazov: “Quien cree en sus propias mentiras, no puede diferenciar más entre lo que es verdad o no, tanto en sí como a su alrededor”. La mentira sostenida termina por vengarse en la propia persona del mentiroso quien pierde la capacidad de diferenciar entre lo falso y lo verdadero. Cuando por ejemplo, los militares sudamericanos intentan justificar sus actos, aduciendo que quienes cayeron fueron víctimas de una guerra, es porque ellos creen efectivamente en esa guerra que inventaron “a posteriori” para legitimar, ante sí como frente a los demás, sus horrendos crímenes. En ese sentido puede decirse que esos militares, han perdido la capacidad de diferenciar entre lo verdadero y lo falso. Y sin la diferencia –no hay necesidad de recurrir a Derrida para afirmarlo– desaparece también el pensamiento. Desaparece también, por tanto, la política, que está formada por actos que surgen del pensamiento, de acuerdo a diferenciaciones que se realizan sobre una realidad formada por hechos verídicos y no por hipótesis. Arendt radicaliza su pensamiento al acoger positivamente la máxima socrática de “que es mejor engañar a los demás que engañarse a sí mismo”. Pero, quien se engaña a sí mismo, engañará, inevitablemente, a los demás. La contrapartida a ese enunciado radical queda más clara en Arendt cuando también acepta positivamente otra máxima socrática: “Es mejor estar en conflicto con todo el mundo que con uno mismo”.

No vivir en conflicto con la realidad de los hechos es, por lo demás, una de las condiciones que se requieren para poder diferenciar claramente al enemigo, o lo que es igual, saber diferenciar al enemigo real del que no lo es. Arendt está lejos, en ese sentido, de considerar a la política una práctica piadosa. Su rebelión contra la mentira no significa, en ningún caso, desconocimiento del antagonismo. Por el contrario para derrotar al enemigo es necesario reconocerlo como tal, así en la paz como en la guerra. La teoría del reconocimiento, tanto en su sentido hegeliano como arendtiano, sólo puede ser posible a través de la diferencia y en el antagonismo. Se explica así que precisamente en su ensayo sobre la verdad en la política, Arendt se refiera, casi textualmente, a Carl Schmitt, al afirmar que en una realidad construida sobre la base de no-verdades o mentiras, “aquella capacidad de diferenciar entre amigo/enemigo que es tan importante para la política, deja de funcionar” (2000: 360).

En una realidad construida sobre hechos falsos, es difícil distinguir entre amigos y enemigos. En una dictadura, las relaciones entre lo uno y lo otro se desfiguran, hasta que no se sabe si el amigo es enemigo, o el amigo es enemigo. Stalin quien estuvo dispuesto a pactar con Hitler y a repartirse el mundo alejadamente con los nazis, ha sido el dictador que más comunistas ha asesinado en la historia de la humanidad; más aun que Hitler. Tantas veces se ha dicho, que no hay nadie más solo que un dictador; y efectivamente es así. El dictador no puede confiar en nadie; ni siquiera en sí mismo. Un dictador no puede tener amigos.

Sólo en un espacio político, es decir, transparente y abierto, es posible distinguir con nitidez las relaciones antagónicas, y por lo mismo, a los verdaderos amigos y enemigos, distinción que de acuerdo a Schmitt y Arendt es consustancial al hacer político. Nunca será posible vencer a un enemigo que no se sabe donde está, y con el cual, por supuesto, no se puede establecer ninguna relación. Cervantes, cuando mandaba al desdichado Quijote a luchar contra molinos de viento, lo sabía muy bien. Y quien no sabe diferenciar entre amigos y enemigos, no encontrará, como don Quijote, nunca un lugar en la vida, porque a fin de cuentas, su enemigo principal, el peor de todos, es el mismo.

Gracias a esas valiosas reflexiones de Arendt se entiende mejor porque Kant y Weber se pronunciaron en contra del político moralista. Kant estaba en contra de todos aquellos que hacían de la política una teodicea. Weber, aún con más fuerza, en contra de aquellos que substituían el principio de responsabilidad por uno puramente conviccional. A diferencia de los profetas para quienes

su reino no está en este mundo, los políticos, profesionales o no, sólo pueden y deben actuar en este mundo; no tienen otro. Si un político moralista, conviccional o utópico, convierte este mundo en una simple transición hacia otro, supuestamente “superior”, no sólo está aplicando una relación instrumental medio-fin, que según Arendt es inaceptable para la política, sino que además, al despojar al espacio político de “la fuerza estabilizadora de lo real” (Arendt, 2000: 369), impiden toda posibilidad de nuevo comienzo, tan indispensable para construir el futuro. Los moralistas, al destruir con sus mentiras y falsedades el presente, des-truyen por lo mismo, la posibilidad de imaginar el futuro; y nada menos, esa es la cruel ironía, que en nombre del futuro.

La política, para Weber, no es tierra utópica. Es un trabajo sostenido y arduo. “La política significa un fuerte y lento perforar sobre duras tablas, con pasión y sentido de las proporciones, a la vez” (1999: 82). A la política y a los políticos no hay que pedirles lo imposible. Es cierto que muchas veces lo posible sólo puede ser alcanzado cuando se busca lo imposible; pero esa imposibilidad ha de ser buscada desde el suelo de lo posible. No hay otra alternativa. Pues, como agrega Weber: “Solamente quien está seguro de no quebrantarse, si desde su punto de vista el mundo es tan necio, o tan malvado para aquello que él le ofrece, pero que frente a eso, puede decir, “a pesar de todo”, solamente ese tiene “vocación” para ejercer la política “(1999: 83).

La política es ese espacio, transparente y público donde, mediante actos ciudadanos buscamos el poder, junto a algunos, en contra de otros, por medio de nosotros, o de nuestros delegados, a veces más cerca de la guerra que de la paz. Allí transferimos nuestras ideas, ideales y pasiones, en formas de palabras que buscan alguna vez transformarse en leyes. Ese espacio de todos los ciudadanos es real pero, porque es sólo un espacio, no es infinito. Antes de ese espacio estaba la guerra y la violencia. Todavía (por lo menos en América Latina) lo circunda. Fuera de ese espacio está la religión, la cultura, el arte, la ciencia, y sobre todo, el mundo tibio de lo privado, donde aprendemos a odiar, a amar y por lo mismo, a desear, bella oscuridad que sería un infierno si no tuviéramos como salir de allí, hacia el mundo público donde se encuentra el hogar de lo político, al que acudimos con nuestras máscaras, en busca de los demás, para comenzar de nuevo a hacer *el mundo*, el mismo sobre el cual moriremos para encontrarnos todos en ese relato inconcluso que es la eternidad.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah (1996). **Macht und Gewalt**. München: Piper.
- ARENDT, Hannah (2000). **Zwischen Vergangenheit und Zukunft**. München: Piper.
- ARISTÓTELES (1962). **La Política**. Madrid: Espasa Calpe.
- CHASSEGET-SMIRGEL, Janine (1987). **Das Ichideal**. Frankfurt.
- ELIAS, Norbert (1978). **The Civilization Process. The History of Manners**. New York: Urizen Books.
- FREUD, Sigmund (1930). **Das Unbehagen in der Kultur**. Frankfurt: Fischer, 1994.
- HIRSCHMAN, Albert (1996). **O. Selbstbefragung und Erkenntnis**. München: Hanser.
- HUNTINGTON, Simon (1996). **The Clash of Civilisation**. New York: Simon/Scuster.
- KANT, Immanuel (1795). *Zum ewigen Frieden* Werke 6. Köln: Könemann, 1995.
- KANT, Immanuel (1797). *Methaphysik der Sitten*, Werke 5. Köln: Könemann, 1995.
- KERNBERG, Otto (1997). **Wut und Hass**. Stuttgart: Klett Cotta.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1981). **El Príncipe**. Madrid: Espasa Calpe.
- MIRES, Fernando (2000). **Teoría Política del Nuevo Capitalismo**. Caracas: Nueva Sociedad.
- MONTESQUIEU (1970). **L'esprit des loi**. Paris: Gallimard.
- MOUFFE, Chantal (1999). **El Retorno de lo político**. Barcelona: Paidós.
- MÜNKLER, Herfried (1995). "Introducción" en WEBER, Max **Der Sozialismus**. Weinheim: Syndikat.
- MÜNKLER, Herfried (1982). **Maquiavelo: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz**. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- PAZ, Octavio (1995). **Ideas y costumbres 1, Obras Completas**, Tomo 9. México: FCE.
- RAWLS, J.A. (1971). **Theory of Justice**. New York.
- RICOEUR, Paul (1996). **Sí mismo como el otro**. México: Siglo XXI.

- SCHMITT, Carl (1996). **Der Begriff des Politischen.** Berlin: Duncker & Humblot.
- SKINNER, Quentin (1990). **Machiavelli.** Hamburgo: Junius.
- WALZER, Michael (1999). **Vernunft, Politik und Wissenschaft.** Frankfurt: Fischer.
- WEBER, Max (1999). **Politik als Beruf.** Stuttgart: Reclam.