

LA IDOLATRÍA DE LA POLÍTICA

I

CONSIDEREMOS LA QUE acaso sea la frase más famosa escrita en el Hemisferio Occidental: "Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres han sido creados iguales y que su Creador les ha otorgado Derechos inalienables, entre los cuales están la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad". Si no es la frase más famosa, lo es después de "Coca-cola es así". Lo primero que advertimos es que a Thomas Jefferson le parecía evidente algo que le parecería evidentemente falso, o sin sentido y supersticioso, a la mayoría de los grandes hombres que todavía hoy siguen moldeando nuestra imaginación política: Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Marx y sus discípulos, Nietzsche y Weber y, para el caso, la mayoría de los teóricos políticos contemporáneos.

Si "evidente" quiere decir obvio, o que debe el ser verdadero al significado mismo de los conceptos a que se refiere, las verdades de Thomas Jefferson no son para nada evidentes. En nuestros días se habla de ellas sólo en los mensajes papales y en los sermones dominicales, pero ya no forman parte del lenguaje filosófico o teórico. Algunos pensadores siguen sosteniendo la creencia de que los criterios del bien y del mal no son una mera invención del hombre (o de que éste los suprime libremente cuando es necesario), de que no expresan sólo sus variantes biológicas, sino que de alguna manera están inscritos en el orden de las cosas. No obstante, quienes piensan de esta manera tan atrevida están conscientes de que caminan sobre arenas movedizas.

No es necesario demostrar que este cambio de perspectiva es importante. Como sabemos, la negativa racionalista a dar por un hecho cualquier orden heredado de reglas políticas o morales, es un aspecto del mismo proceso secular a través del cual se establecieron tanto la idea moderna de libertad negativa como los principios de libertad de la actividad económica y de la igualdad legal. La economía de mercado, la filosofía racionalista, las doctrinas e instituciones políticas liberales y la ciencia moderna surgieron como aspectos —relacionados entre sí— de esta misma evolución, y ninguno de ellos habría podido afirmarse separadamente.

El blanco principal de esta tendencia ideológica y política fue en un tiempo la Iglesia, con sus pretensiones de supremacía espiritual y política; sin embargo me parece que una parte importante de la Ilustración carecía de solidez ideológica en su actitud frente al legado cristiano y a la magnitud de su deuda con este legado. La Ilustración defendió muchas veces los derechos de la razón autónoma y el principio de los derechos personales y de la tolerancia frente a las instituciones eclesásticas, pero no frente a la propia tradición cristiana. A este respecto, la Ilustración no se distinguió de la Reforma ni de las primeras herejías medievales, que atacaban los Evangelios cuando deseaban destruir el marco institucional y dogmático de la Iglesia Romana. Se trataba de algo más que una cues-

LESZEK KOLAKOWSKI

Traducción de Mercedes Córdoba y Magro

tión de ceguera ideológica o de oportunismo político. Se puede argumentar razonablemente que las doctrinas liberales modernas tienen sus raíces, históricamente, en la creencia bíblica de que todos los hombres son iguales, e igualmente preciosos. Y por tortuoso y contradictorio que haya sido el camino del significado religioso al significado político de esta idea de igualdad, por lleno de conflictos y luchas que haya estado, históricamente es cierto.

Hace muchos años que esto quedó olvidado. Las ideas de tolerancia religiosa y de separación de la Iglesia y el Estado, y por extensión de la ideología y el estado, forman parte natural de la tradición republicana. Se afirmaron frente a las fuerzas eclesásticas de la Cristiandad —si en rigor no puede decirse que contra sus fuerzas teocráticas— y acabaron por imponerse en la civilización occidental. Implican, entre otras cosas, que la ley no discrimina ni distingue a ningún cuerpo religioso, que la enseñanza religiosa no es obligatoria en las escuelas públicas, y que la lealtad religiosa no afecta a los derechos y deberes de los ciudadanos. Las desviaciones del principio de la estricta neutralidad del Estado, o bien son ampliamente rituales, como en el caso de la categoría de la Iglesia Anglicana, o bien carecen de importancia, como en el caso de la posición especial de las iglesias frente a los impuestos y las leyes de beneficencia en algunos países.

Con todo, cabe preguntar en qué medida puede apoyarse congruentemente esta neutralidad religiosa e ideológica. En los países democráticos, las ideas y las religiones están reguladas por las leyes del mercado, y el consumidor puede elegir entre innumerables posibilidades. Pero esta libertad para producir, anunciar y distribuir mercancías religiosas e ideológicas es ella misma el resultado de una elección ideológica e, indirectamente, religiosa. Si creemos que la libertad es mejor que el despotismo; que la esclavitud (es decir, el que una persona sea propiedad del Estado o de otra persona) es contraria al concepto mismo de "ser humano"; que la igualdad es buena y que los privilegios legalmente establecidos son injustos; que debe apoyarse el espíritu de tolerancia religiosa y atacarse el fanatismo opresor, entonces no somos "neutrales" en lo que se refiere a los valores fundamentales, y tampoco lo es el estado que de una u otra forma inscribe estos valores en su marco constitucional. De lo contrario sería neutral respecto de su propia neutralidad, con lo que la neutralidad se neutralizaría a sí misma.

Afirmar que estos valores tienen un origen bíblico directo o indirecto no significa afectar el principio de separación entre la Iglesia y el Estado. Por su origen histórico y por sus normas vigentes, sería absurdo decir que determinado estado de la civilización occidental

no es cristiano en el mismo sentido en que no es musulmán o hindú.

Durante la discusión del año pasado sobre la oración voluntaria en las escuelas de los Estados Unidos, no podía sino asombrar el tono de voz casi histérico de quienes se oponían a que dichos rezos se permitieran, como si el permitir que unos cuantos alumnos dijeran el Padre Nuestro en la escuela convirtiera al país en una siniestra teocracia. Desde luego, este caso especial es parte de un conflicto mayor respecto de medidas más serias, como el aborto y la pena capital, en el que hacen presión diferentes grupos religiosos intolerantes e incluso fanáticos. Como todo, me parece conveniente establecer algunas restricciones moderadoras al marco general de la discusión sobre la relación entre la política y la tradición religiosa.

En el curso de los últimos años hemos visto como, en diferentes regiones del planeta, las instituciones e ideas religiosas, tienen un papel cada vez más importante en los conflictos políticos. Esto podría ser el resultado del creciente desencanto que provocan las ideologías políticas dominantes, que heredamos de una época anterior a la Primera Guerra Mundial, cuando el panorama político, con o sin razón, y comparado con el nuestro, parecía benigno y prometedor. O podría deberse a la necesidad natural de contar con reglas de conducta a la vez válidas y sencillas. También podría deberse en parte a que en varios países del Tercer Mundo la ideología política parece tener escasa utilidad operativa, mientras que cada vez es más urgente una legitimación ideológica del sistema de poder existente. Así como observamos alarmados este proceso, también es justo señalar que no ha causado un desarrollo importante en las tendencias teocráticas de la cristiandad, a diferencia de lo ocurrido en el Islam, donde esta tendencia (explicable por las vicisitudes de la fe islámica y su contenido) es marcada. No parece razonable temer que el mundo occidental vaya a ser presa de una teocracia totalitaria. En cambio, la tendencia contraria, que reduce a la cristiandad a la calidad de ideología política, desarraigándola, parece suficientemente tenaz.



La idolatría de la política

La otra cara de este mismo cuadro político es ésta: tratamos de sobrevivir en un mundo desgarrado por un conflicto que no puede verse como la lucha de dos fuerzas rivales que compiten para ampliar sus respectivas áreas de influencia; es un choque de civilizaciones, que por primera vez en la historia ha alcanzado dimensiones mundiales. Por desagradable que puedan ser ciertos aspectos de nuestra civilización, por debilitada que esté por su indiferencia hedonista y el empobrecimiento de sus virtudes cívicas, por más que la hayan revuelto las luchas y la abundancia de males sociales, la razón más poderosa para defenderla incondicionalmente (y estoy dispuesto a subrayar el adverbio) es la de lo que aparece como su alternativa. Se enfrenta a la civilización totalitaria del soviétismo, y lo que está en juego no es sólo el destino de una forma cultural particular, sino el de la humanidad que conocemos; no porque la nueva civilización sea militarista, imperialista y agresiva, sino por sus metas educativas: porque promete convertir a las personas en parte perfectamente reemplazable de la máquina impersonal del estado, sin que ninguna de ellas tenga más realidad que la que esta máquina quiera concederle, ni voluntad, ni capacidad para rebelarse, ni pensamiento crítico propio. Mientras podemos argumentar que este ideal es inalcanzable por razones inherentes a la naturaleza humana (la profunda ineficacia económica de esta civilización, sus concesiones y sus rechazos a contrapelo lo revelan), un fuerte movimiento hacia él ha provocado ya innumerables desastres culturales, y parece que seguirá causándolos.

Yo iría más allá y repetiría lo que escribió alguna vez Karl Jaspers (que era tan sensible a la intolerancia religiosa y al fanatismo ideológico de la tradición cristiana): que si por desgracia tuviera que elegir entre el totalitarismo cristiano (quería decir católico) y el comunista, preferiría el cristiano, porque la fuente espiritual del cristianismo, la Biblia, es la fuente de la cultura europea. Por ello, nuestra civilización no perdería su continuidad, ni siquiera en forma tan represora, ni se apartaría de sus orígenes.

Sobra decir que a quienes estamos formados mentalmente por la Ilustración y no estamos dispuestos a descartar su legado, por contraproducente que parezca, no nos agrada la perspectiva de esta elección. Podríamos equivocarnos al pensar que no se trata sino de una posibilidad supuesta y remota. Desde luego, no es inminente; pero tampoco se trata de una visión caprichosa o surrealista, si se considera la fuerza de los movimientos religiosos y políticos que la hacen imaginable.

II

Mucha gente afirma que si deseamos evitar que nuestra civilización caiga en una indolencia nihilista y sea presa fácil de la tiranía, es decir, si deseamos enfrentar este peligro con una mayor perspectiva histórica, más que en términos de sistemas militares o de políticas específicas, es menester que revisemos el legado espiritual de la Ilustración. Desde luego parece que las creencias humanistas han alcanzado una fase suicida en tres puntos clave cuando menos.

El primero es la creencia en los llamados "valores absolutos". Naturalmente ha sido facilísimo burlarse de los "valores absolutos", ya que la Ilustración logró convencernos de que todas las creencias humanas acerca del bien y del mal son cultural e históricamente relativas y de que bastante había sufrido la humanidad con las luchas entre diferentes religiones y doctrinas cuyos adeptos estaban profundamente convencidos de que eran los portadores únicos y privilegiados de la verdad absoluta. El escepticismo humanista, con su rechazo a los valores absolutos, forjó un arma poderosa contra el fanatismo de la vida sectaria, y sentó las bases para el marco institucional de una sociedad plural y tolerante.

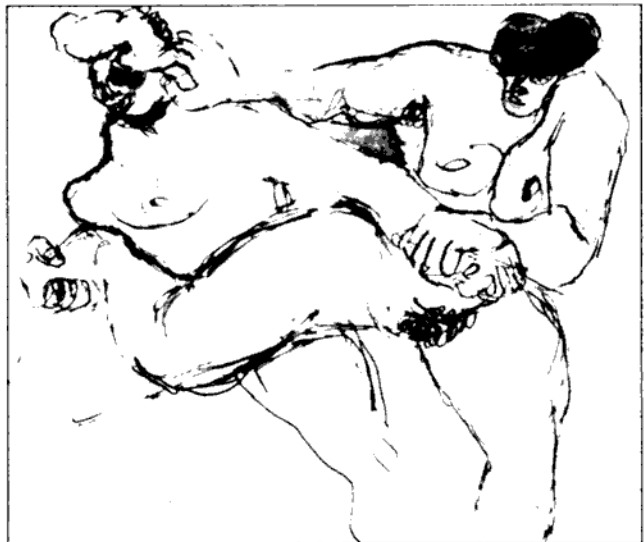
Con todo, el escepticismo humanista encerraba una amenaza: hacía que estas mismas ideas de pluralismo e intolerancia fueran tan relativas como las ideas contrarias. Nos hemos acostumbrado a encogernos de hombros ante muchos horrores de nuestro mundo, invocando las diferencias culturales. Cuando se trata de las atrocidades del totalitarismo o de alguna otra forma de despotismo, frecuentemente se dice: "Nosotros tenemos nuestros valores, y ellos los suyos". Quienes lo afirman ¿realmente quieren decir que no tiene caso hacer juicios de valor sobre la diferencia entre las formas plurales de vida política y las sociedades que tienen como único método conocido de competencia política el sacrificio de sus opositores? ¿quieren decir que es una presunción hacer estos juicios de valor? Cuando nuestra generosa aceptación de la diversidad cultural llega a incluir a todas las reglas del bien y del mal; cuando, por ejemplo, declaramos que la idea de los derechos humanos es un concepto europeo inadecuado para las sociedades con otras tradiciones, que no pueden comprenderla, ¿lo que afirmamos es que a nosotros no nos gusta que nos torturen y nos encierran en campos de concentración, pero que eso no le afecta a los vietnamitas, ni a los iraníes o a los albanos, y que quizá hasta les agrada? En este caso ¿por qué están mal las leyes racistas de Sudáfrica, y por qué no habría de satisfacernos decir que los africanos sencillamente "tienen sus propios valores" y que no podemos probar que los nuestros son mejores? O para decirlo crudamente: ¿afirmaríamos que la diferencia entre un vegetariano y un canibal es sólo cuestión de gusto?

Por supuesto, normalmente no expresamos de manera tan audaz nuestra ilustrada tolerancia. Pero ello puede deberse a nuestra renuencia a aclarar las consecuencias últimas de nuestras creencias. Es más fácil decir vagamente que las sociedades tienen diferentes valores, o que la creencia en los valores absolutos es caduca e ingenua, que admitir claramente que la esclavitud es tan buena como la libertad, puesto que nada es intrínsecamente bueno ni malo. La mayoría de las veces nos falta solidez, menos por razones cognoscitivas que por razones políticas. Nos gusta profesar nuestra complacencia relativista en los casos que, por motivos políticos o por cobardía, prefe-

rimos tratar cortésmente, y reservamos nuestra intransigencia moral y nuestros "valores absolutos" para otros casos. De esta manera puede suceder que seamos moralistas en lo que concierne a África del Sur, pero que en lo referente a los sistemas comunistas seamos abogados de la *realpolitik* y cortes es relativistas... o viceversa. Así hacemos principios morales de nuestros compromisos políticos. Esto es precisamente lo que significa la idolatría de la política: fabricar ídolos para un uso *ad hoc* en el juego del poder político.

Comprendo que afirmar lo anterior no resuelve ningún problema político. Tampoco quiero decir de ninguna manera que la inflexibilidad moral constituye una buena base para las decisiones políticas, o que la política de un estado podría deducirse de, por ejemplo, su concepto de los derechos humanos. Esto desde luego no es posible. Desgraciadamente, muchas decisiones tienen un costo moral inevitable. El derramamiento de sangre siempre es malo, pero debemos reconocer que no siempre es lo peor. A lo largo de la historia se ha aceptado derramar sangre por una buena causa, y sería absurdo decidir que hay que evitar el derramamiento de sangre siempre y a toda costa; en algunos casos es la única manera de evitar mayores males y salvar más vidas. Esto puede sonar desagradable en un mundo que vive día con día los horrores del terrorismo y bajo la amenaza de la guerra, pero, con todo, es una verdad palmaria. Debemos ser conscientes de lo que elegimos y llamar a las cosas por sus nombres, lo que no es frecuente en los conflictos políticos. Si no podemos evitar el mal, tampoco debemos dejar de llamarlo por su nombre.

Agreguemos que tampoco se resuelve ningún problema político creyendo en unas reglas del bien y del mal intrínsecamente válidas, sin reconocer que las decisiones políticas no pueden basarse exclusivamente en ellas. Sin embargo, no estará de ningún modo fuera de lugar una reflexión que, sin ser de utilidad direc-



ta para las cuestiones políticas, se ocupa de analizar las fuentes no políticas de los males que afectan a la vida política: no se trata de nuestra incapacidad técnica para enfrentar los problemas, sino más bien nuestra incapacidad para tratar los problemas que no son técnicos ni pueden resolverse por medios técnicos. También puede argumentarse que esta incapacidad nuestra es parte de la mentalidad que heredamos de la Ilustración, e incluso podemos decir que de lo mejor de ésta: de su lucha contra la intolerancia, la autocomplacencia, las supersticiones y la veneración acrítica de la tradición.

Los grandes maestros de la Ilustración, aunque no necesariamente desarrollaron sus ideas sobre el relativismo en la forma que, como vengo sosteniendo, influye de manera paralizadora en nuestra capacidad normal para oponernos al mal y a la intolerancia, sí sembraron una semilla buena que produjo un fruto peligroso. Al negar los "valores absolutos" en nombre de los principios racionalistas y de un espíritu general de imparcialidad ponemos en juego nuestra capacidad para distinguir el bien del mal. Llevar la tolerancia hasta aceptar el fanatismo equivale a alentar la victoria de la intolerancia. Abstenernos de atacar el mal so pretexto de que somos imperfectos podría transformar nuestras imperfecciones en barbarie.

III

El segundo punto en que podemos observar el movimiento con que la Ilustración va deteriorándose es la condición incierta y conceptualmente frágil de la personalidad. Lo que se dice de la naturaleza social del hombre se ha ido repitiendo a lo largo de 23 siglos, pero tiene dos significados por lo menos: podría ser una verdad trillada o algo no sólo discutible en términos filosóficos, sino quizá desastroso para nuestra civilización, de aceptarse generalmente.

Por supuesto, es una verdad trillada que el lenguaje, el conocimiento, la manera de pensar, las emociones y las aspiraciones de cada uno de nosotros se han ido moldeando a partir de nuestras experiencias con los demás; que sin esta experiencia compartida no podríamos sobrevivir ni física ni mentalmente. Sin embargo, esta perogrullada no significa que la realidad de cada uno se reduzca a lo que los demás nos han dado; que fuera de su participación en la vida comunitaria, el ser humano no sea literalmente nada, como si cada quién fuera sólo una colección de máscaras puestas sobre el vacío: como si no existiera más humanidad que la colectiva y ningún "yo" fuera del "*moi commun*" de Rousseau. La creencia en un núcleo de personalidad irreductible y único no es científicamente comprobable (fuera de que se describa en términos genéticos). Sin embargo, el concepto de dignidad personal y de los derechos humanos, sin esta creencia, constituye una maquinación arbitraria, suspendida en el vacío, indefendible, fácilmente refutable.

De la creencia en que las personas son totalmente fabricadas por la sociedad se derivan varias consecuencias alarmantes. Muchos han observado e investigado el deterioro que han sufrido en la sociedad contemporánea el concepto y el sentimiento de la responsabilidad personal. Si "yo" no soy "yo", si esta palabra

es un pronombre al que no corresponde ninguna realidad —por lo menos ninguna realidad constituida moralmente—, si "yo" puede definirse totalmente en los términos "objetivos" de las relaciones sociales, entonces es claro que no hay razón para que "yo", y no el sustantivo abstracto "sociedad", sea responsable de nada. Una vez vi en la televisión de los Estados Unidos a un joven condenado por haber violado brutalmente a una niña. Se defendía diciendo: "todos nos equivocamos". Así que ya sabemos quién violó a la niña: todos. O sea, nadie. ¿Llegaremos a ver a un violador que establezca un proceso contra la sociedad —esto es, contra una escuela o contra el gobierno— por violación? ¿Llegará una esposa abandonada a exigir a su esposo, por medio del gobierno, que vuelva a quererla? Para qué multiplicar los ejemplos: la tendencia general a transferir la responsabilidad de los actos de los individuos (en particular de sus errores e imperfecciones) a entidades colectivas y anónimas es bien conocida y puede documentarse.

Nuestra capacidad para afirmar la categoría ontológica, separada e irreductible de la personalidad tiene otra cara más siniestra: nos deja conceptualmente indefensos frente a las doctrinas, ideologías e instituciones totalitarias. No tenemos bases para atribuirle al ser humano un valor absoluto e irremplazable, si partimos del supuesto de que este ser no es más que la expresión del conjunto impersonal; ni tenemos bases, por lo mismo, para oponernos a la idea de que los individuos son órganos del estado y de que la vida misma, en todos sus aspectos, debe tratarse en consecuencia, y de que su valor debe calcularse siempre de acuerdo con su utilidad para el Estado. El mismo impuesto nos vuelve impotentes cuando se trata de resistir a los aspectos de la democracia que en determinadas condiciones son compatibles con el totalitarismo (por ejemplo, el principio de mayoría concebido como regla absoluta).

La distinción entre los aspectos personales y colectivos de nuestra vida adquiere un especial significado en la modernidad, cuando se expresa políticamente en dos exigencias distintas, que a veces se limitan entre sí: la participación en el poder por un lado, y los derechos personales por el otro. El derecho a participar en el poder por medio de instituciones democráticas no asegura por sí mismo la protección de los derechos personales. Estos, lejos de constituir una extensión del principio de mayoría, lo limitan, ya que pueden suprimirse con aprobación de la mayoría. No sólo puede concebirse un orden despótico o incluso totalitario que goce del apoyo de la mayoría, sino que se ha dado en la realidad. Una sociedad víctima de la desesperanza y el temor, presa del pánico, puede buscar la solución en una tiranía que despoje de sus derechos personales a los individuos —incluso a los que lo apoyan—. Fue la mayoría la que le dio el poder a Hitler, a Jomeini y posiblemente a Mao, si no con su participación activa, sí con su sumisión. En el curso normal de los acontecimientos, todas las revoluciones que establecen una tiranía terminan pronto en una amarga decepción, aunque en muchos casos no tan inmediata que la gente pueda sacudirse el yugo que ella misma se impuso.

Quizá debemos alegar que defender los derechos personales es más importante en nuestro mundo que defender el sistema de participación en el poder. Si los derechos personales pueden perderse gracias al apoyo activo o condescendiente de la mayoría, también es cierto lo contrario: los derechos personales pueden protegerse donde hay muy poca participación en el poder. Podemos dar ejemplos, en varios periodos históricos, de países con autocracias y oligarquías benignas, en los que sólo participaba del poder una sector pequeñísimo y privilegiado de la población, no existía el sufragio universal y, con todo, los derechos personales eran protegidos, si no perfectamente, sí razonablemente; donde la gente no era presa corriente de la brutalidad anárquica, donde la ley se aplicaba y la vida cultural no sufría graves restricciones.

El examen más superficial de la historia de Europa nos convence de que la vida en un orden que no sea democrático no es por fuerza un horror sin fin; que los individuos (los ricos igual que los pobres) pueden sobrevivir razonablemente bien y que las artes pueden florecer: que una autocracia, si no es generosa, cuando menos puede no ser cruel. En apoyo de este argumento hay quien afirma que la participación en el proceso democrático es en gran medida ilusoria, o que —como dice el menospreciado pensador francés Jacques Ellul— lo que se llama "compromiso político" sólo significa que se cede la voluntad propia a los políticos profesionales. Además, de acuerdo con muchos signos, en los países democráticos no hay demasiada identificación entre el pueblo y los gobiernos que lleva al poder en libres elecciones.

Estos argumentos pueden ser razonables, pero sólo son parte de la verdad. La otra parte es que, si bien contamos con ejemplos de órdenes autocráticos o aristocráticos benignos, estos pertenecen al pasado, no al presente. Ya no existen las tiranías benévolas ni las autocracias ilustradas y bondadosas. Tal vez se han vuelto imposibles culturalmente, debido a razones sobre las que sólo podemos especular. Siempre se ha deseado el poder como un bien en sí, no como una herramienta para alcanzar otros beneficios. Sin embargo, la idea de que todos tienen derecho a participar en el poder es relativamente reciente, y pertenece de tal manera al arsenal ideológico de la modernidad, que se la reconoce explícitamente hasta en los regímenes despóticos más terribles. Una vez que se ha establecido, no puede suprimirse. La participación en el poder dentro de un proceso democrático, por dudosa que pueda parecerle a alguien (que muchas veces en ella encuentra la prueba de su propia impotencia, más que un expediente para participar en los acontecimientos) finalmente es la única defensa segura contra el despotismo, y por ello, en nuestro mundo, la condición necesaria para la protección del pluralismo cultural y personal.

Sin embargo, no constituye una condición suficiente, por lo que importa recordar que los derechos personales, más que ser la consecuencia natural de los principios democráticos, los limitan. A la vez, los derechos personales sólo pueden defenderse si se considera que hay un reino de realidad personal que puede definirse en términos morales, no biológicos. Debe justificarse en términos morales, por mucho que dependa

de las condiciones políticas para establecerse. En un mundo en el que todo se ha politizado es importante repetir el axioma tanto tiempo respetado de que las metas políticas no deben definirse en términos políticos. Acaso el axioma tenga hoy más peso, cuando no existe acuerdo ni siquiera en el marco más general de los fines políticos, y nadie puede definir de manera indiscutible lo que significa la "buena vida" aristotélica como objetivo político. Una larga experiencia nos ha enseñado que los bienes fundamentales que podríamos aprobar chocan entre sí: la seguridad y la libertad; la libertad y la igualdad; la igualdad y los derechos personales; los derechos personales y la rectoría de la mayoría.

Por lo demás, los derechos personales, en la medida en que comprenden el derecho a la propiedad, inevitablemente chocan con la idea de la justicia distributiva. Sería fútil establecer ambas indiscriminadamente. El concepto normativo que implica que toda la gente tiene derecho a participar de la riqueza natural y de los frutos de la civilización, que puede reclamar una vida mínimamente decente y decorosa, que las instituciones de la beneficencia social han de defenderse como asunto de la justicia, no sólo de necesidad política, es incompatible con el derecho de todos a gozar de las propiedades adquiridas legalmente.

En vano repetimos lemas y consignas que incluyen todos nuestros "valores", como si supiéramos la manera de defenderlos conjuntamente. Por ejemplo, cuando decimos "paz y justicia", debemos tener presente que cuarenta años de paz en Europa se han basado en la injusticia notoria, en la esclavitud de las partes centrales y orientales de Europa. Por precaria e inestable que sea esta paz (en el sentido de la mera ausencia de la guerra), podría mantenerse por varias décadas, como hasta ahora. Así, cuando expresamos de manera vaga nuestros deseos, por ejemplo con la fórmula "paz y justicia", generalmente sólo estamos evitando tomar medidas o decisiones verdaderas.

Así que volvamos a la distinción clásica de Max Weber entre la ética de la intención y la ética de la responsabilidad. Desde luego, las buenas intenciones de un político no cuentan en su conducta: a él se le valora de acuerdo con su habilidad para prever las consecuencias previsibles... y muchas veces las imprevisibles. No podemos soslayar el hecho notorio de que, por desagradable que sea, algunos actos que consideraríamos nobles si los practicara alguien por razones morales, podrían ser no sólo inexcusables, sino desastrosos, si se transformaran en actos políticos, para no hablar de reglas políticas.

Los antiguos pacifistas, que por razones morales o religiosas se negaban a empuñar la espada, pero estaban dispuestos a servir de camilleros o enfermeros, compartiendo el peligro con los soldados, merecen todo nuestro respeto, pues demostraron que su negativa tenía motivos morales, no de seguridad. Los pacifistas que hoy actúan como cuerpos políticos deben estimarse según criterios políticos, o sea, por su capacidad para calcular las consecuencias de sus actos, no por su intención de garantizar la paz: como si ahora nadie deseara provocar una guerra mundial. Si es razonable afirmar que sus actos aumentan la probabilidad

de la guerra, y no la disminuyen (lo que me parece el caso de los que defienden el desarme unilateral en Europa), deben juzgarlos en consecuencia. Por otra parte, también estas consecuencias, se materialicen o no, deben juzgarse de acuerdo con criterios no políticos. De otra manera, la única medida seguirá siendo la eficacia para alcanzar cualquier meta, por espantosa que sea.

La tradición de la Ilustración nos acostumbró a creer que los pilares sobre los cuales descansaba la esperanza del hombre por un mundo mejor (la libertad, la justicia, la igualdad, la paz y la fraternidad) pueden irse construyendo de manera progresiva y armónica. Pocos creemos hoy esto; nadie lo toma en serio. Los conservadores acusaron muchas veces a los liberales y socialistas europeos que propagaron esta creencia de no advertir el mal inherente a las cosas humanas, o de no explicarlo: de considerar al mal un error técnico, algo contingente que puede erradicarse mediante la tecnología social adecuada. A su vez, los liberales y los socialistas acusaron a los conservadores de utilizar la doctrina de que el mal es erradicable como pretexto para oponerse a las reformas que podían hacer más tolerable nuestra suerte y disminuir el sufrimiento humano. Ambas acusaciones tienen su parte de verdad: tal vez por ello es más seguro para nosotros que los progresistas y los conservadores coexistan en un conflicto interminable, y no que una de estas dos mentalidades irreconciliables alcance la victoria definitiva.

IV

El tercer punto sobre el cual ha tenido efectos destructivos el legado de la Ilustración es el deterioro de la conciencia histórica. Por supuesto, no me refiero a la investigación histórica, que se encuentra floreciente y goza de una salud envidiable; tampoco me refiero al historicismo como doctrina filosófica, que ha crecido como aparato ideológico desde fines del siglo XVIII. Ni siquiera me refiero al caudal de conocimientos históricos que se adquieren en las escuelas, o en los libros y la televisión. Pienso más bien en la pérdida gradual de la conciencia de que nuestra vida espiritual incluye los sedimentos del pasado histórico como verdaderos y activos componentes, y debemos entender al pasado como un marco de referencia perdurable para nuestros actos y pensamientos. Aunque puede ser que contemos con este marco de referencia, sin darnos cuenta: yo me refiero a que vamos perdiendo conciencia de que existe.

Por supuesto, ésta no es una preocupación nueva; no pretendo descubrir el hilo negro. Con todo, hay que hablar de este problema a medida que entramos a una época en que los niños se sientan frente a las computadoras desde su más tierna edad, con la mente conformada totalmente por operaciones de cálculo, mientras que su comprensión de la historia es insignificante.

La musa de la historia es amable, discreta y docta, pero se venga y ciega a quien la desprecia.

Por razones obvias, desde los tiempos de Descartes un importante sector de la Ilustración no tomó en cuenta el concepto de la existencia del hombre definido históricamente. Primero porque parecía carecer de importancia para la gente interesada en la ciencia y

la tecnología y para la felicidad futura de la humanidad. (Después de todo ¿no es el pasado un cúmulo de gente irracional y de errores absurdos?). Después, por que la veneración de la tradición como tal, la veneración de lo viejo y lo establecido por sí mismo formaba parte del respeto de la historia. Según esta manera de pensar, los modernos somos viejos, mientras que los antiguos eran niños —como lo han asegurado muchos filósofos, Bacon entre ellos— y no tiene sentido que los mayores busquen la sabiduría en la mente de los niños. Aparte de divertirnos ¿en qué nos beneficia saber que Zerubbabel engendró a Abiud, y que Agripina envenenó a Claudio? Pocos externalizan su desprecio racionalista de la historia de manera tan simplista, claro está. Sin embargo, parece que la disposición natural de la mente racionalista se ha impuesto sobre la curiosidad histórica en la educación general y en los hábitos mentales de los modernos. ¡Cuántas veces nos han repetido que no se aprende de la historia! Esta afirmación también es verdadera en un sentido y falsa en otro. Es verdadera en el sentido de que los acontecimientos y las situaciones son únicos por definición; el proceso histórico está hecho de incontables accidentes, de coincidencias irrepetibles y de fuerzas dispares que interfieren de manera impredecible. De los estudios históricos no puede desprenderse ninguna regla útil que pueda aplicarse a situaciones nuevas. El político —para tomar un ejemplo de Maquiavelo— no tiene que estudiar las vicisitudes de los emperadores romanos para descubrir que no debe confiar en la lealtad incondicional de quienes lo apoyan.

Con todo, deducir de estas observaciones el principio general de que "no se aprende de la Historia" quiere decir que el conocimiento histórico sólo es útil si proporciona una guía técnica aplicable al gobierno, a la competencia por el poder, y a las luchas militares, una guía que pueda consultarse como si fuera el manual para reparar una aspiradora. Dado que puede demostrarse que los estudios históricos no sirven para esto, puede decirse que carecen de valor, *tout court*. Esta manera de considerar el pasado es manipuladora y meramente técnica: es la consecuencia natural de la observación racionalista de la vida, y puede causar graves perjuicios a nuestra civilización.

No estudiamos la historia para saber cómo comportarnos o cómo lograr nuestros propósitos, sino para entender quiénes somos. Además, lo que importa no es la esfera de acción de lo que aprendemos: podemos aprender de una película histórica sobre Ricardo III más de lo que ya sepamos sobre el tema, pero este conocimiento pertenece al campo de la diversión, y en términos intelectuales no se distingue del "conocimiento" que obtengamos de una película emocionante sobre un hecho totalmente ficticio. Quizá la gente instruida (y también la no instruida) de las sociedades preindustriales, que tenía escasos conocimientos históricos, era más histórica (en el sentido en que aquí hablo) que nosotros: vivía inmersa en una tradición histórica entretendida de mitos, leyendas e historias transmitidas oralmente, tal vez de exactitud material dudosa, pero que bastaba para proporcionarle el sentimiento de vivir dentro de una comunidad religiosa,

nacional o tribal continua; para proporcionarles la clase de identidad que hacía ordenada (o "significativa") la vida. En este sentido se trataba de algo vivo, y le enseñaba a la gente porqué y de qué era responsable, y cómo asumir en la práctica su responsabilidad.

Por otra parte, es difícil refutar la objeción de que la historia, no concebida como objeto de investigación histórica y de conocimiento del mundo, sino como una fuerza imperiosa que une a la gente al hacerla consciente de que comparte con los demás un destino y unas responsabilidades, se transforma en historia mitológica e incuestionable, la que no puede estudiarse racionalmente. Por lo demás, los mitos han limitado su influencia a entidades nacionales o tribales. La historia universal como marco de nuestra vida mental o como realidad acaba de surgir. Los mitos religiosos han sido lo más parecido a una memoria social totalitaria y generadora de significado, aunque ningún mito ha llegado a ser verdaderamente universal. Desde luego, Buda y Jesús proporcionaron a la humanidad una memoria de acontecimientos de significado universal que no se limita a la percepción tribal, pero incluso la poderosa irradiación de estos acontecimientos sólo en pequeña medida ha traspasado la barrera tribal. Y así como la comprensión histórica de uno mismo tiene la virtud de dar un sentido de cohesión a la comunidad, también tiene el defecto de dividir a la humanidad global.

Me doy cuenta de que todo esto que digo puede parecer viejo y reaccionario. Es viejo: lo era desde que Sorel se burlaba de los soñadores utópicos que construían con la imaginación un mundo de perfección, sin tomar en cuenta las realidades históricas. Era viejo ya cuando Dostoievsky ridiculizaba a los apóstoles del progreso que odiaban la historia porque odiaban la vida. También era viejo cuando Burke afirmaba (en parte para refutar a Paine) que todos los contratos sociales legítimos abarcan a las generaciones pasadas. Sin embargo, quien se interese y se preocupe por la fragilidad espiritual de los jóvenes no puede negar que si pierden el sentido de "formar parte de algo" definido históricamente, su vida se percibe y se amenaza su capacidad para soportar las posibles pruebas del futuro.

Por lo demás, tenemos razones para preocuparnos por la pérdida de la conciencia histórica con un sentido más específico y con mayor pertinencia política. El tratamiento manipulador y racionalista (diferente de racional) del conocimiento histórico es parte orgánica de la creencia general de que el potencial de la tecnología social es ilimitado, de que "en principio" la sociedad es tan maleable como cualquier otro material; que podemos eliminar paso a paso el azar en los procesos históricos, de manera tan eficaz como lo eliminamos de nuestras máquinas: que si somos suficientemente avisados, por medio de estas capacidades tecnológicas podemos producir una sociedad sin maldad ni hostilidad, sin escasez ni sufrimiento, sin frustración ni fracasos.

Una vez que nos dejamos convencer por la idea de que el pasado no tiene objeto porque no puede proporcionarnos reglas seguras para resolver los problemas normales y específicos, caemos en una trampa paradójica. Por una parte, al perder la conciencia clara de la continuidad de la cultura, y por ende el marco histórico de referencia para nuestros problemas,

perdemos también las bases sobre las que pueden manifestarse adecuadamente estos problemas. Por la otra, fácilmente imaginamos que el pasado, desconocido o reducido a la nada, no es un verdadero obstáculo para nuestros sueños de perfección; que la técnica política, adecuadamente mejorada, puede alcanzar un punto cercano a la omnipotencia, y que todos los pesares del hombre pueden resolverse por medios políticos.

Crear que el azar puede eliminarse de los procesos políticos, y que la historia puede suprimirse de plano, es una ilusión mortal. Creer que la fraternidad de los hombres es un "problema" político se parece a lo que creían los antiguos saintsimonianos, que diseñaron unas chaquetas especiales abotonadas por la espalda, de manera que nadie podía vestirse ni desvestirse sin ayuda de alguien más; así suponían que se fomentaba la fraternidad universal. Podemos esperar ganar la lucha contra varias formas del sufrimiento humano; también podemos esperar remediar el hambre y hallar la cura de algunas enfermedades; pero imaginar que la escasez como tal desaparecerá es desconocer la experiencia histórica, pues la escasez se define por la necesidad, y las necesidades del hombre pueden crecer indefinidamente. En todas estas cosas que esperamos volvemos a percibir el espíritu de la idolatría.

No existen "leyes históricas", pero hay estratos de la realidad —climáticos, demográficos, técnicos, económicos, psicológicos e intelectuales— que cambian y se mueven a diferentes ritmos, que combinan sus energías irregularmente y que constantemente nos sorprenden con extravagancias y caprichos inesperados. El conocimiento histórico no puede impedir estas sorpresas. No proporciona las claves para predecir lo impredecible. Pero cuando menos puede evitarnos esperanzas absurdas y revelarnos el límite de nuestros afanes, definiéndolos por las constantes físicas y culturales, por aspectos permanentes de la naturaleza humana y por la naturaleza misma, así como por el peso de la tradición.

Las condiciones de la competencia política son tan duras que los estadistas y los políticos profesionales no tienen tiempo que dedicar a los estudios desinteresados, y limitan sus conocimientos a lo que puede ser útil para sus ocupaciones cotidianas y no pueden permitirse el lujo de mantener la distancia de los acontecimientos históricos que podrían tener con una mayor perspectiva histórica. Desde luego, los contados políticos de los últimos decenios que estuvieron en términos más íntimos con el pasado histórico (como De Gaulle y Churchill) no estaban a salvo de cometer errores. Pero si su influencia fue más profunda y duradera, quizá se debió a que tenían la clara conciencia de vivir dentro de una corriente histórica continua que los limitaba.

Desafortunadamente, en ninguno de los tres aspectos en que, como he tratado de probar, las ambigüedades de nuestra herencia cultural se han transformado hasta llegar a ser paralizadoras, podemos tener la esperanza de descubrir el equilibrio de una *juste milieu*. La elección de creer o no en los "valores absolutos" frecuentemente se nos presenta como la elección entre la intransigencia fanática y la indiferencia nihilista.

Afirmar o negar el valor intrínseco e irreductible de la vida personal muchas veces podría equivaler al rechazo de la idea de la justicia distributiva o entregarse a la tradición totalitaria, es decir, aceptar las ideas inaceptables del liberalismo o a los aspectos inaceptables del colectivismo. Experimentar la dimensión histórica de nuestra vida como fuente de significado o negar la validez de esta experiencia muchas veces equivale a retornar a la veneración romántica o inerte del pasado mitológico, o a declarar que la historia en sí no tiene caso, demoliendo con ello las bases no utilitarias de la vida comunal. Y, por último, afirmar que uno se encuentra "entre" dos opciones o que las ha fundido en una sola visión "sintética" es fácil en términos generales y difícil cuando hay que hacer una elección determinada; en cambio, muchos se sienten obligados a adoptar al mismo tiempo dos posturas irreconciliables.

Al tomar actitudes y decisiones políticas, la gente puede invocar la ley divina, la ley natural y la teoría

del contrato social, o apelar al sentimiento de la continuidad de que son agentes, aunque se rebelen contra ella. Parece que estamos a punto de perder estos puntos de referencia. De manera que o reducimos la política a las reglas técnicas del éxito, o tratamos de disolver nuestra existencia entregándonos a cualquier devoción fanática y absurda, o, en dado caso, procuramos enajenarnos de la vida a través de una diversidad de expedientes que nos aturden. Tal vez podamos curarnos, pero no será sin dolor.

Si se me acusara de que todo lo que he dicho podría llevar el título del famoso tratado de Abelardo *Sic et non*, me costaría trabajo defenderme del cargo; sin embargo, puedo decir que "Sic et non" es un buen título para la mayor parte de la tela de que está hecha nuestra mente.

