El diálogo entre los mundos viejo y nuevo

FÉRENÇ FÉHER Y AGNES HELLER

Traducción de Juan Almela

MUY BREVE FUE la luna de miel de dos mundos, casados al término del siglo XVIII, bajo el signo de la libertad, tan bien ilustrada por la biografía del "héroe de ambos mundos", el marqués de Lafayette. Inmediatamente después de la era revolucionaria, los protagonistas políticos y culturales del hemisferio norte, a uno y otro lado del Atlántico, emprendieron un diálogo que desde entonces hasta esta fecha se ha mantenido deformado a fondo. Las obras clásicas que captaban al Otro de manera cordial y estimulante, así *La democracia en América* de Tocqueville, fueron siempre más la excepción que la regla. Poco importaba si determinada interpretación se concentraba en lo peor de lo ajeno, o al menos en lo muy problemático (por ejemplo la admiración de T.S. Eliot hacia el sistema británico de clases, teñido de aristocracia, o la manía estetizante del fascismo italiano en Ezra Pound, por un lado, o por otro el entusiasmo acrítico de Hannah Arendt ante la democracia ciudadana directa, por la supuesta "virtud" de desconocer la cuestión social), si no es que las premisas mismas de la exposición estaban viciadas por inclinaciones vigorosas y patentes (por ejemplo la visión aislacionista de los asuntos europeos en los Estados Unidos, por una parte, frente a los diarios de viaje de Simone de Beauvoir, ese catálogo de antinorteamericanismo izquierdista estereotipado), el hecho es que el análisis caía en oídos sordos siempre, y no podía ser de otra manera.

Los malos entendimientos son partes integrantes de la interpretación, pero los hay de dos clases. Una estimula al intérprete a seguir trabajando sobre el texto, lo impulsa hacia la "plena comprensión" o la "verdad completa" (lo cual en la hermenéutica nunca pasa de ser una idea constitutiva kantiana, sin tornarse jamás hecho consumado). La otra sencillamente cierra el camino del lector hacia el texto, por resultar de una propensión inherente o de la pereza del lector. Dos malos entendimientos, distintos y recíprocos, echaron a perder el "diálogo entre Europa y América" desde el principio. El primero se arraigaba en una mala lectura del concepto de "cultura occidental". Cuando los europeos continentales paradigmáticos, de Stendhal a Adorno no conseguían dar con su cepa cultural propia en América y, en consecuencia, hablaban con desdén del estéril rendimiento de una colonización cultural espuria, y también cuando, en el otro extremo, los estudiantes de la Universidad Stanford organizan una demostración bajo el lema provocador de "que se vaya la cultura occidental" —en ambos polos la fuente de la rigidez es, invariablemente, el estéril mal entendimiento recíproco de la expresión "cultura occidental". Así, pues, el debate degenera en clamor sin sentido. Pues —por abreviar una larga historia—, la "cultura occidental", ese producto terminal conceptual de la combinación de cristianismo, judaísmo, derecho romano, filosofía griega, monoteísmo musulmán e Islam esclarecido, a más del republicanismo (antiguo y nuevo), el espíritu científico galileano y la moderna Ilustración continental, no se puede definir aisladamente en ningún sentido significativo. La definición racional sólo es alcanzable merced al apoyo de otro puntal de Occidente: el que lo contrasta con el "Oriente". Es particularmente ocioso pretender que cualquier combinación dada de los componentes heredados (en unión de las tradiciones e innovaciones históricas locales) representaría la única versión "auténtica" de la "cultura occidental", ante todas las demás, "inauténticas" en grado variable. Por otra parte, los empeños por conservar ciertos ingredientes descartando otros, bajo el nombre de "depuración de la cultura occidental", es al mismo tiempo un ejercicio peligroso e hipócrita (y es hipócrita porque sus preconizadores no se cansan de remitirse a un sistema de derechos que es una invención occidental por excelencia).

Otro equívoco estéril que sustenta el diálogo deformado de los dos mundos puede estudiarse en el característico y rotundo enunciado de varios historiadores norteamericanos según quienes lo que constituye el porqué de la sistemática incomprensión avinagrada del Nuevo Mundo por los europeos sería el asunto de la democracia —dándose a entender que sólo en los Estados Unidos ha sido establecido un orden político libre, en tanto que el Viejo Mundo languidecía bajo distintos regímenes tiránicos hasta hace poco, cuando Europa, por fin, aprendió la lección americana. El contrapunto europeo clásico a la prepotente actitud de los historiadores norteamericanos de hoy puede leerse en *La cartuja de Parma*, donde el joven protagonista, Fabrizio del Dongo, libertario aristócrata de la época napoleónica, "se pierde la historia" (apenas llega a Waterloo a ver el eclipse de su héroe y el retorno del odioso antiguo régimen). En consecuencia, piensa en emigrar a los Estados Unidos. Entonces su tía y amante, la princesa Sanseverina, pasmada, le pregunta si de veras cree en la posibilidad de vivir en semejante democracia de comerciantes. Tanto las corrientes románticas como las socialistas del escenario intelectual europeo no se han cansado de recurrir al argumento de la princesa respecto

a la "vulgaridad americana", sosteniendo que la libertad política en los Estados Unidos quedó manchada y degradada por las prácticas sucias del único mundo "puramente capitalista". Sobre el fundamento de esta dicotomía surgió un debate extraordinariamente errado, cuyo oleaje aún repercute. Los norteamericanos, y con razón, sacan a relucir los estruendosos ejemplos de tiranía estatal en la Europa continental, desde el bonapartismo hasta Hitler y Stalin. Pero a menudo pasan de ello a plantear estos rasgos ajenos como prueba de un pecado inherente y hereditario del Viejo Mundo. Los europeos, por su parte, suelen elegir entre dos posibilidades: o bien señalan —no menos atinadamente— las primeras ocho décadas de la república norteamericana, en que la constitución más libre de la historia coexistía pacíficamente con la esclavitud, la forma más abominable de servidumbre humana (el último caso ejemplar fue el de François Furet cuando, harto de los ejercicios rituales del fariseísmo norteamericano a propósito del bicentenario de la revolución francesa, prorrumpió indignado diciendo que "cuando menos no éramos dueños de seres humanos"). Si no, los europeos juzgaban la esclavitud como un episodio pasajero y aceptaban la democracia norteamericana como el más cabal sistema de "libertad de los modernos", pero pasando de ahí a la denigración de la libertad en comparación con la *Kultur*.

Una manera de dejar atrás este callejón sin salida parece ser entender el diálogo entre los dos mundos como interpretaciones diferentes, aunque igualmente fuertes, de la "libertad de los modernos". La adoración de Hegel a Napoleón, quien siempre ha sido visto en los Estados Unidos como un —quizá brillante— usurpador de derechos y compendio de un permanente peligro político del cual debía ser protegida la democracia, era algo más que un capricho personal y una ventolera filosófica. En Europa, cada paso hacia la libertad política (así como cada paso hacia la confiscación de las mismas libertades) ha sido iniciado sistemáticamente por el Estado. La sociedad, civil y libre pero no forzosamente poseedora de derechos políticos, ha sido emanación del Estado (llamado también *la nation*, desde la revolución francesa) en la Europa continental. Esto es natural, en vista de la continuidad secular del Estado como amo y padre adoptivo de una sociedad nueva, la tradicional preexistencia del Estado ante la sociedad. Sólo teniendo presente como hecho histórico este primer principio es posible descifrar, para los norteamericanos, el rompecabezas europeo, la glorificación, como portaestandarte de la libertad, del dictador autocoronado, que suprimía todo género de representación política, alzando su meritocracia militar–burocrática al nivel de una seudonobleza, mientras al mismo tiempo trazaba (en el *Code Napoleón*) una línea estricta más allá de la cual no debería entrar el poder estatal en la vida privada de los ciudadanos (no políticos).

El verdadero diálogo sólo puede comenzar cuando leemos los modelos "norteamericano" y "europeo", no en competencia sino como enfoques igualmente legítimos del mismo dilema en el programa sobre la "libertad de los modernos" —cada uno con sus virtudes y vicios intrínsecos, sin ninguna relación mutua entre maestro y discípulo. Hay que señalar que la Gran Bretaña no entra en el tipo ideal del "modelo europeo". Sin duda, el "modelo norteamericano" surgió al final de la guerra mundial, como versión triunfante de la moderna búsqueda de libertad. Será suficiente señalar el "fenómeno de Vichy" y el destino interno de la república española, oculto temporalmente por la victoria de Franco, para dejar bien claro que la democracia europea no sólo resultó indefensa ante el ataque de los totalitarismos de derecha e izquierda sino que fue una víctima, menos que inocente, de una violación. El espíritu de clase egoísta imperante en las democracias europeas, el permanente hábito europeo de preferir principios "sustantivos" (o sea ideológico–políticos) a los "demasiado formales" y, en principio, inviolables reglas de procedimiento, la tradicional entrega europea a un Estado fuerte como panacea definitiva en tiempos tormentosos, y así por el estilo, hicieron que la democracia europea fuese cómplice de su trágico destino. En cambio, la república norteamericana sobrevivió intacta a una guerra civil excepcionalmente violenta, resistió la tentación de una dictadura revolucionaria de Norte contra Sur, rescatando así la unión (si bien al alto precio de privar de derechos a la legalmente emancipada población negra), se demostró capaz de vérselas con las confrontaciones, tan sangrientas, de trabajo y capital, así como con el tipo más violento de depresión global, sin caer en la trampa de las tentaciones totalitarias. Por encima de todo, la democracia norteamericana generó el milagro de la continuidad bisecular de una estructura política, basada en la reverencia hacia una constitución, susceptible de enmienda pero cuyo rechazo y sustitución jamás se intentaron seriamente y que nunca tropezó con la menor competencia legal–política. De ahí que las sucesivas oleadas de antinorteamericanismo europeo vulgar, que a veces exhibían el sistema político norteamericano como simple agente de la más fuerte economía capitalista, con su máquina militar, lo descartasen más de una vez como "régimen de la turba" y no pasasen de yerros evidentes o despliegues de mala fe, si no es que fenómenos residuales del desdén —estilo "antiguo régimen"— hacia la democracia. Como justo castigo por su esterilidad, el antinorteamericanismo demostró ser muy ineficaz en sus dos versiones. Jamás consiguió minar la alianza atlántica ante la mente europea. Al mismo tiempo, los preconizadores dogmáticos de la "solución norteamericana" debieron extraer ciertas conclusiones (si bien casi nunca lo hicieron) del hecho patente de que ni el más estrecho aliado de los Estados Unidos experimentó jamás con una copia del sistema político norteamericano.

II

De acuerdo con una lectura europea de posguerra, más equilibrada, de la democracia norteamericana, esta última aparecía como bastión del legalismo, del "imperio de la ley", a consecuencia de la genuina separación de los poderes en el Nuevo Mundo (tomando con ello una de esas ideas del tesoro europeo que en el Viejo Continente nunca fueron aplicadas). Asimismo, como el reino del legalismo consciente de sí del "hombre de la calle" y de las revoluciones legales periódicamente acontecidas bajo el paraguas de una constitución inmutable. La posición central del tribunal en la mitología norteamericana resultaba especialmente fascinadora para los lectores europeos de novelas norteamericanas o los europeos que veían películas o series de televisión

de los Estados Unidos. El clásico de Ford *Young Mister Lincoln*, así como toda una serie de obras teatrales tribunalicias, trasmitieron a la mente europea, acostumbrada a buscar la gloria política en los campos de batalla, barricadas y foros de demostraciones y reuniones públicas, el mensaje de que el lugar adecuado de adiestramiento para los estadistas norteamericanos era el tribunal, con su característica retórica y carácter teatral. En un principio, cosa comprensible, imperó una lectura tradicional europea del legalismo norteamericano. En ella dicho legalismo, en particular el brazo más o menos independiente de la estructura política, aparecía como protección del ciudadano frente a las inclinaciones despóticas del poder del Estado. Fue sólo más recientemente cuando empezó a presentárseles a los europeos una interpretación distinta, harto sorprendente para quienes vivieron siempre, generación tras generación, en estados opresores: apreciaron el poder judicial como protección del individuo (disidente, excéntrico, "desviado") ante la tiranía de la sociedad democrática.

Hannah Arendt, tan asimilada, brillante apologista de la república norteamericana, podría haber hallado sobrada causa de queja en la parálisis de la democracia directa de las ciudades en el Nuevo Mundo. Pero para los observadores del Viejo Mundo, los Estados Unidos aparecían como verdadera patria de la democracia visceral. O sea que las diferencias respectivas entre las nociones norteamericana y europea de la política son tan vastas, que ciertos puntos altamente politizados del escenario norteamericano les parecen a los europeos demasiado menudos como para entrar en la noble y peligrosa —casi "metafísica"— preocupación por "lo político", si no es que se les presentan como asuntos completamente privados. La política que llamamos "visceral" tiene, para los observadores del Viejo Mundo, las siguientes connotaciones. Está, ante todo, el ejercicio directo de los derechos políticos, de modo sumamente distinto de como funciona la maquinaria del sistema representativo. Como tal, recrea el ágora antigua, la plaza del mercado donde los ciudadanos libres, los genuinos sujetos de la política, se reunían en sentido físico, y da testimonio de la sabiduría colectiva del gobierno directo, así como de sus incontrolables tumultos, resentimientos colectivos y violencia. (El lado oscuro de la democracia visceral de hoy puede estudiarse de sobra en *The Bonfire of Vanities*, de Tom Wolfe.) En segundo lugar, la política visceral se mostró rotundamente divergente de la pauta tradicional de la política de clases y partidos practicada en la Europa continental. A menudo los movimientos viscerales nada tenían que ver con el marco vacío de las maquinarias electorales norteamericanas; en el mejor de los casos imponía su voluntad sobre uno de los partidos si no es que todos. Los partidos no podían ni —con demasiada frecuencia— se molestaban en absorber y asimilar los movimientos, aunque eran sensibles a sus votos. Y tampoco, a fin de cuentas, pareció la política visceral ser un fenómeno señaladamente ideológico. Ante cuestiones como las versiones "pro-vida" y "pro-elección" en torno al aborto, las personas y los grupos pueden hoy coincidir y actuar armoniosamente, cuando que, en el sentido europeo de la ideología política, los separaría una distancia insalvable.

El descubrimiento de que no sólo el Estado puede ser totalitario (al cual, como víctima paralizada, sucumbe una sociedad exhausta), sino también la sociedad en un orden democrático, impulsada por su propia dinámica inherente, fue hecho por observadores marginales (como Jacob Talmon) y ha pasado inadvertido largo tiempo. El contraste entre una sociedad democrática y los estados violentamente destructivos de Hitler y Stalin era tan enorme, que las inclinaciones totalitarias de la democracia se presentaban, al resplandor de los crematorios de Auschwitz, como una *quantité négligeable*. Por añadidura, la pauta europea ante la cual era estudiado el síndrome totalitario, difería grandemente del modelo norteamericano. Ocasionalmente aparecían en suelo europeo "movimientos viscerales" prototalitarios (acaso el ejemplo clásico sea la turbulencia antidreyfusista en la república francesa), pero nunca permanecían "dentro de la sociedad". Guiados por partidos políticos, siempre aspiraban a hacerse del poder estatal y, fieles a la tradición europea, sus esfuerzos apuntaban a una sociedad totalizadora, desde el punto señero de un Estado omnipotente. Por si fuera poco, los primeros analistas agudos de este fenómeno (Adorno en *The Authoritarian Personality*, Marcuse al acuñar, en su famoso *Hombre unidimensional*, la categoría interpretativa de la "tolerancia represiva") cometieron un doble error. Primero, restringieron la incidencia de la democracia como "tolerancia represiva" o totalitaria al dominio exclusivo de la cultura y la psicología. Para Adorno, el ejemplo más impresionante de organización racional de la vida, reduciéndola a total control, era la metamorfosis de la música moderna. En segundo lugar, vincularon demasiado las inclinaciones totalitarias de una sociedad democrática con su "base económica" capitalista, sin hallar defecto en el mecanismo de la sociedad misma. El analista precursor que sondeó las inclinaciones profundamente totalitarias de un sistema democrático y racional fue Foucault (sobre todo en *Vigilar y castigar*); no por accidente, fue en un periodo en el cual todavía existía el comunismo, aunque ya visiblemente en agonía.

Los europeos no son los únicos que ven en los Estados Unidos el compendio de una democracia total donde la sociedad *y no un estado tiránico* se impone al individuo como poder opresor y donde con harta frecuencia el brazo judicial de un Estado auténticamente libre representa el único refugio del individuo contra los déspotas colectivos de la sociedad; un orden de cosas que fácilmente puede ser —temporalmente— totalizado, en virtud de su estructura intrínseca, por movimientos viscerales de inclinaciones tiránicas. Al fin y al cabo, *The Crucible*, la parábola de la cacería de brujas debida a Arthur Miller, es una historia paradigmáticamente *norteamericana* acerca de la sociedad norteamericana, un cuento que pone sobre aviso respecto a la dudosa libertad del Nuevo Mundo. La historia norteamericana de los últimos cien años, o así, vista después del fascismo y del comunismo, cuando tantos entuertos y dilemas que habían sido escondidos bajo la alfombra son ahora objeto de atento examen, concuerda completamente con Miller. En el caso norteamericano, la concesión de derechos y libertades (los actos políticos y legislativos) fue de la mano con olas intermitentes de reacción totalitaria, desencadenada invariablemente por la sociedad. En la guerra civil, la ley liberó a los negros, pero los déspotas colectivos de la sociedad volvieron a someterlos otros ochenta años, manteniéndolos en un estado que no difería básicamente del *apartheid*. El frenesí aislacionista y

antirrojo que siguió a la primera guerra mundial desencadenó una cacería de brujas contra los políticamente sospechosos y los extranjeros, que después se prolongó orgánicamente en la histeria puritana del prohibicionismo. La "utopía seca" fue un verdadero ejercicio de política foucauldiana de "vigilar y castigar" que, según el testimonio de los historiadores, otorgó una tolerancia insufriblemente amplia a los fanáticos de la pureza para que controlasen al individuo e imposibilitaran el discutir problemas sociales que no fuesen el consumo de alcohol. Desencadenó asimismo un fanatismo bipolar ajustado a la atmósfera de una guerra civil y legó una herencia de delito organizado a la sociedad norteamericana. Mirando atrás, los norteamericanos de origen japonés censuran ahora el espíritu de cacería de brujas social como factor primario en el acto brutal e insensato de su internación colectiva durante la segunda guerra mundial. Con todo y que los órganos del gobierno y los comités del congreso se comprometieron honda y vergonzosamente en las persecuciones macartistas después de la segunda guerra mundial, el cuadro de la sociedad norteamericana de entonces que pintan narradores objetivos es todavía más oscuro. Novelas, memorias, diarios y piezas teatrales que se escribieron a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta exhiben la inundación de denuncias, la intolerancia organizada de la multitud hacia los políticamente desviantes, los rituales de autodifamación compulsiva, ese invento de los campos de reeducación chinos y norvietnamitas que fue reinventado en la democracia norteamericana por ciudadanos, muy conscientes de sí, del "mundo libre", que lo imponían a sus víctimas. Todas estas escenas son demasiado familiares para los habitantes de estados totalitarios. Concierne al debido entendimiento de la democracia total (y fácilmente totalizable) el que las cuestiones preconizadas por sus militantes con fervor inquisitorial no sean por fuerza "reaccionarias" por esencia. (Sólo el despojo de sus derechos sociales a los negros puede caracterizarse como una dinámica e ideología cabalmente reaccionarias de punta a cabo.) Los movimientos de los años sesenta, una rama de los cuales intervino en la revolución legal de conceder derechos civiles a la población negra despojada, otra se opuso a la guerra de Vietnam, en tanto que otra más concentraba sus esfuerzos en forjar nuevos estilos de vida o desenmascarar el carácter "enajenado" de la "sociedad opulenta", constituyeron en conjunto una oleada sumamente afortunada de cambio y crítica social en los Estados Unidos de posguerra. Pero quienes lean la realista descripción que hace Leszek Kolakowski de los movimientos en la Universidad californiana de Berkeley, o la despiadada crítica de Irving Howe a la intolerancia de la "nueva izquierda", en sus clásicos ensayos de los años sesenta, reconocerán el *modus operandi* de la cacería de brujas socialmente organizada (nada más que ahora con orquestación "progresista"), tal como quince o veinte años antes, en la era de MacCarthy. Si bien las ideas fértiles y emancipadoras de aquellos movimientos de los sesenta se han disipado y olvidado hoy por hoy en gran medida, su peor herencia florece plenamente en la "biopolítica" de fines de la pasada década y principios de ésta (politización del cuerpo, la raza, el sexo, la salud y las cuestiones ambientales) en el neototalitarismo social de los "políticamente correctos".

Sólo intelectuales norteamericanos de mentes críticas conseguirán sondear las raíces más profundas de las inclinaciones totalitarias de la plena democracia norteamericana. Vistas las cosas a la europea, sobresalen dos factores que constituyen una explicación (quizás insatisfactoria). El primero es un auténtico caso hegeliano de "astucia de la razón". Hegel consideraba la modernidad con el Estado (abarcando todo el dominio de lo político) como destinado a ser el depósito de la libertad. La "sociedad" tenía una dinámica reguladora interna, la *Sittlichkeit*, una densa moralidad colectiva, con sus incontables tabúes, prescripciones e inhibiciones. Hegel suponía que este género de densa moralidad colectiva era necesaria para la formación estricta y recta del individuo, pero añadía que la educación para la libertad sería completada en el Estado, no en la sociedad. Es así por la sencilla razón de que las actividades que requieren sacrificio propio, espíritu público, dominio del egoísmo de la persona particular, etc., son practicadas en la esfera del Estado. Es una notable ironía de la historia que esta clase de *Sittlichkeit* nunca echase raíces en Europa (para la cual ideó Hegel su modelo), en virtud de las escisiones y solidaridades de clases del Viejo Mundo. No fue sino en el Nuevo —con sus conflictos de clases vehementes pero la conciencia de clase suprimida por la ideología preponderante de la democracia—, donde la estructura hegeliana encontró suelo fértil, aunque con una diferencia. La *Sittlichkeit* hegeliana fue practicada plenamente en la ciudad norteamericana. Si damos crédito a los máximos y más amargos realistas norteamericanos, de Hawthorne a Faulkner y O'Neill, el espíritu del puritanismo y su producto, el *Herdentier* nietzscheano con sus estallidos de sentimiento característicamente violentos, caracterizó sin cesar la pequeña población norteamericana. Con todo, hay que volver a recalcar la complejidad del cuadro: el aura metafísica de activismo republicano de Arendt codeterminó asimismo este mundo. Su virtud paradigmática es el *valor civil*, que es el aspecto de la moralidad dentro de la *Sittlichkeit*. El espíritu de "tomar los derechos en serio", cuyo mejor teórico contemporáneo es Dworkin, pertenece también a la moralidad del *ethos* colectivo norteamericano.

Ya Tocqueville, el primer gran observador europeo del escenario norteamericano, señaló que acaso este severo espíritu de "comunidad" y su permanente vigilancia fuese la única manera de tener a raya a los individualistas económicos despiadados y desinhibidos. Sin embargo, y aquí está la anunciada diferencia, el Estado, con todo y ser de veras el depósito de la libertad —y tal vez por ser más libre que cualquier libertad política considerada por Hegel—, no se asemejaba en lo más mínimo a la visión hegeliana como "mentor de la sociedad". Para Hegel, el límite extremo de la dependencia del Estado con respecto a la sociedad era el régimen parlamentario inglés de la época napoleónica y posnapoleónica con su electorado reducido al mínimo absoluto. De llegar más a fondo esta dependencia, sostenía Hegel, el Estado quedaría cautivo de la sociedad o sería su servidor, y un servidor está incapacitado para desempeñar la función del mentor. Cualesquiera que sean los defectos que puedan atribuirse retrospectivamente a la extensión del electorado norteamericano, sigue en pie el hecho de que el sistema norteamericano era incomparablemente más democrático que

el europeo. Era la única democracia genuina. Pero por esa razón el Estado norteamericano ha sido siempre un anexo a la sociedad, jamás su mentor. El dominio norteamericano de lo político (en particular su rama judicial) demostró una y otra vez ser capaz de atajar la marea de intolerancia y tiranía, echando mano de la *Sittlichkeit* practicada por la sociedad, pero, en conjunto, el Estado no pasó de ser el humilde sirviente de la sociedad, cuyo espíritu dominante expresaba fielmente.

El segundo factor, promotor de inclinaciones totalitarias de la democracia norteamericana, constituye un fenómeno todavía más complejo. Dos rasgos aparentemente contradictorios caracterizan el funcionamiento de la *Sittlichkeit* o del arsenal democrático. Su *modus operandi* es penosamente seudolegalista. Todo cuanto es aceptado como ético queda plasmado de inmediato en cédulas, códigos y proyectos de política que regulan por igual la vida de "comunidades", lugares de trabajo, asociaciones, corporaciones, clubes y equipos deportivos. Este seudolegalismo que prescinde de los principios de autolimitación, característicos del procedimiento limpio y justo en el derecho propiamente dicho, merced a la fácil disculpa de que sus procedimientos no acontecen en un tribunal de justicia, proporciona una poderosa maquinaria para la supervisión y el control constantes del individuo. Sus códigos hacen serios intentos por cubrir la superficie entera de las vidas de los miembros participantes en la "comunidad" de que se trate, elaborando prescripciones y prohibiciones por lo menudo. Casi no se deja lugar a la decisión del individuo, a su tacto, su capacidad personal para resolver una situación por su cuenta —en una palabra: a su autonomía, que se tiene por sospechosa y "pecaminosa" desde el principio. Antes bien, una enorme cantidad de energía se consagra a elaborar más estos códigos penales que transforman el medio privado o semipúblico en una cárcel, por mucho que carezcan del poder físico del sistema legal. La meta es inventar por anticipado respuestas "legalistas" a todas las eventualidades posibles o imposibles. La actitud que se genera en el proceso es engañosamente mesurada, racional, fundada en un aparente respeto hacia la argumentación. Esta actitud tan "sobria", "racional" y "tolerante" parece contrastar mucho con el fanatismo religioso de quienes apoyan los "principios fundacionales" (no otra cosa, con gran frecuencia, que los prejuicios de la *Sittlichkeit)*.

La evaluación "políticamente correcta" de un hecho, sin apelación posible (pues poner en tela de juicio los valores subyacentes equivale ya a admitir intenciones pecaminosas), no es un recurso reciente: siempre guió la democracia norteamericana. Esta suerte semiprivada de espíritu comunitario religioso es evidentemente la compensación de la intolerancia al expulsar las doctrinas teológicas (con su debido celo) de la legislación y la política, por obra de los fundadores de la nueva república, tal vez el supremo acto de emancipación política y legal de la historia de los Estados Unidos. Por añadidura, el contraste entre la actitud "racional" exhibida en el gusto, torcido y defectuoso, por el procedimiento, y la intolerancia que emana el preconizar "principios fundacionales", no es sino aparente. Se trata de actitudes complementarias; ambas hacen falta para el éxito de la política de "vigilar y castigar".

III

Los decenios que siguieron a la caída de Hitler (la época de la amenaza estaliniana a la libertad de los modernos) fueron las horas de la verdad para una democracia europea que había pagado (y casi estaba forzada a pagar de nuevo) un precio exorbitante por su debilidad, inconsistencia y egoísmo de clase: estaba a punto de sucumbir a una muerte nada heroica. (Cualquier lector de las memorias de guerra de Churchill puede recapturar el aterrador mensaje: en 1940 era de sobra probable que los Estados Unidos quedasen como único bastión de la democracia en el mundo.) Lograda la supervivencia, el tratamiento altanero al sistema norteamericano no pudo llevarse adelante; ciertos logros norteamericanos, ensayados y consagrados por el tiempo (su espíritu al menos, si no sus textos e instituciones particulares), tuvieron que ser integrados al cuerpo político europeo. Hubo que abandonar toda restricción a la extensión plena del sistema electoral. El coqueteo hacia un poder presidencial bonapartista, fundado en referéndum y la disminución de las prerrogativas del cuerpo legislativo, debió ceder gradualmente terreno a un régimen parlamentario cabalmente reconocido. Uno de los resultados positivos de los años de Mitterand en Francia, particularmente en los tiempos de "cohabitación", fue este reconocimiento del régimen parlamentario, sin la abolición formal de la constitución degolista de la Quinta República. El apoyo, oculto o franco, prestado a las dictaduras de la porción no comunista de Europa tuvo que ser sustituido por una promoción cada vez más enérgica de la transición democrática en España, Portugal y Grecia. Los derechos del ciudadano ante el Estado y la libertad de prensa, temas tradicionalmente tratados con desenvoltura incluso por los estados europeos más libertarios, debieron ser tratados con siquiera una apariencia de seriedad sin precedentes en el Viejo Continente. La guerra en Europa fue descartada por cuatro décadas y reemplazada por negociaciones pacíficas, tratados y alianzas. Los derechos humanos de los no ciudadanos (extranjeros inmigrantes, refugiados, trabajadores migrantes y demás) fueron insertados cuando menos en la agenda política, en fuerte contraste, por ejemplo, con el vergonzoso trato, anterior a la guerra, de los judíos que huían de la amenaza hitleriana, o de los refugiados de la guerra civil española, escándalos que la opinión pública envolvió en un silencio cómplice. Si bien la tradición política europea se mantuvo incompatible con la separación formal rígida de los poderes que los Estados Unidos tomaron de aquella, hoy por hoy puede percibirse cuando menos una tolerancia intermitente hacia la autonomía del poder judicial (el caso más reciente ha sido en la gran limpieza realizada en Italia). La autonomía cultural de las minorías nacionales, problema que parecía extinto por haber sido pretendidamente "resuelto" por el siglo del Estado nación triunfante, se encendió inesperadamente y se le ha ido concediendo una atención más benévola. Por último, cada Estado del continente, bajo la guía de políticos unas veces de izquierda y otras de derecha, añadió una aplicación a fondo de la idea socialdemocrática y la práctica del Estado benefactor a esta lista (que con esta extensión y consistencia es aún desconocida en el país del Nuevo Trato).

La política visceral ha sido tomada del modelo norteame-

ricano y trasplantada al suelo europeo, con ciertas diferencias. Este tipo de política consiste en dos factores: la operación política autónoma de unidades geográficas (en su mayoría pequeñas), o movimientos unitemáticos flojamente organizados que actúan por todo el territorio de un Estado. Por lo que concierne al primer aspecto, la política europea no ha conocido la imagen y realidad de la idealizada democracia de ciudad de Hannah Arendt desde hace siglos, y por buenas razones. No por accidente el Nuremberg de Wagner fue un ideal puramente cultural, a más de encarnación del *ethos* de los burgueses, pero no un modelo político. El absolutismo europeo desarraigó con mano de hierro la autonomía local por su competencia con la omnipotencia del Estado, y *la nation*, creada por la revolución francesa, siguió a su zaga. Por lo que respecta a la segunda forma de actividad visceral, la política europea, ya a partir de fines del siglo XVIII, era política de clases y partidos. Y los partidos políticos europeos crecieron en la capacidad manipuladora de absorber, asimilar e incorporar movimientos unitemáticos potencialmente peligrosos expropiando los elementos viables de su programa y sometiéndolos al interés supremo de la "clase".

La era del predominio exclusivo de la *Staatsraison* y la hegemonía de partidos llegó, en el celebrado año de 1968, a un alto (por ventura sólo pasajero y parcial). La política de los movimientos estudiantiles en Europa fue sin duda copiada y adoptada del escenario norteamericano, que para entonces llevaba media década de turbulencia. Pero las diferencias, antes mencionadas, eran bien visibles. Primero, en tanto que los movimientos norteamericanos tenían tradicionalmente muy poco que ver con ideologías políticas en sentido europeo, los movimientos europeos eran decididamente de naturaleza izquierdista. (Esta inequívoca orientación ideológica de los movimientos se hizo confusa después, y la política visceral de la campaña antinuclear o de los Verdes lució cierta cercanía al modo norteamericano.) En segundo lugar, en tanto que los movimientos norteamericanos eran exclusivamente políticos (en el sentido suyo del término), y no tenían nada que ver con asuntos económicos, sus herederos y estudiantes europeos pusieron la demanda de *autogestión* inmediatamente en su agenda política. El rendimiento más positivo de este trasplante puede resumirse brevemente: el *Obrigkeitsstaat*, que estaba lejos de ser un carácter singularmente germánico, ha sido puesto rotundamente en tela de juicio en Europa entera, los asuntos políticos han sido "modernizados" (según señaló Alain Touraine, el mejor analista de 1968) en el sentido de que la "sociedad" participa y hace oír su voz en la palabra política. En este sentido, Europa se ha "norteamericanizado" de una manera saludable. Pero en todo lo demás persistieron las divergencias con respecto al modelo original.

Una especificidad de la democracia europea (continental) de posguerra consiste en la continuidad: el Estado acaso haya cedido considerable terreno a la "sociedad", pero nunca ha perdido su ambición de ser mentor de la "sociedad". ¿Cómo puede el Estado aspirar a semejante función en absoluto? Las figuras casi mitológicas que fueron fundadores del absolutismo, aquel prototipo del Estado moderno —Federico, Catalina o José II—, sostenían que esto lo podía conseguir el gobernante que fuera filósofo; las primeras figuras radicales del moderno Estado posrevolucionario, Robespierre y Napoleón, tenían credos parecidos pero reclamaban el cetro (simbólico o real) para el filósofo de la praxis. Cosa sorprendente, es Heidegger quien habla un lenguaje más cercano a la tierra a este respecto. Al discutir a Schelling, Fichte, Goethe, Schleiermacher, Humboldt, Scharnhorst y Hardenberg, sus actividades enteramente divergentes hacia el final de la era napoleónica, subrayó un rasgo común a todos ellos: según el modelo del nuevo estado prusiano, idearon el estado emblemático de la modernidad que aspiraba a ser "el Estado de los intelectuales", "el Estado del Espíritu". Hablando en el sentido de ellos, Heidegger rectificó el famoso dicho de Napoleón, procedente precisamente de aquella época: el destino no es política, observó, sino que el destino es Espíritu (y el espíritu es destino). Y el Espíritu (siendo idéntico a la Libertad), una vez vuelto "destino" de un grupo humano, debiera guiar el "Estado del Espíritu" o el "estado de los intelectuales".

Todo esto suena más que enredado a los oídos norteamericanos; resulta de plano sospechoso. Tampoco es que las posibles objeciones norteamericanas sean infundadas y huecas. La docta utopía del "estado de intelectuales" puede fácilmente degradarse al gobierno de autoservicio de una corporación llamada por Georgy Konrad e Ivan Szelenyi —quizá con dudosa terminología— "el poder de clase de los intelectuales". Peor aún, acaso leyéramos un capítulo más en la larga historia de aventuras intelectuales irresponsables que con demasiada frecuencia contribuyeron a la génesis de pesadillas políticas en este siglo. No obstante, el problema, inicialmente formulado por los grandes intelectuales que rodeaban la cuna del Estado prusiano, y tantas veces repetido desde entonces, es genuino y decisivo. El doble sueño de la Ilustración, el gobernante como filósofo o el filósofo práctico como gobernante, ha demostrado de sobra a estas alturas ser fútil, si no pernicioso. Pero la solución opuesta, la que hace una alusión condescendiente a la sabiduría colectiva de la "cultura democrática" es, en el mejor de los casos, un autoengaño. (En el peor de los casos, apoya, de dientes afuera, los prejuicios más vulgares.) El igualitarismo cultural inherente a la democracia tiende por su propia dinámica a reducir todo fenómeno a la mínima denominación común, donde Michael Jackson y Beethoven aparecen como figuras de igual magnitud: son sólo "diferentes". Los grandes críticos decimonónicos de la democracia no estaban nada descaminados. (Su "única" falla —fatal, por supuesto— era creer que hay otra *opción política* ante la democracia.) El ejemplo norteamericano exhibe las consecuencias devastadoras de tal nivelación. El Estado norteamericano está bien protegido del peligro de tornarse un Estado de intelectuales, por la sencilla razón de que los intelectuales siempre han sido, en los Estados Unidos, una especie rara y constantemente en peligro. (El debate armado hace pocos años en las páginas del *New York Times* armado alrededor de un libro de Russell Jacoby, debate cuyos participantes buscaban desesperadamente los especímenes aún existentes de intelectuales en el sentido europeo, es prueba suficiente de esta afirmación.) Como resultado, no hay espacio en la vida política de los Estados Unidos que permitiera articular la diferencia cultural entre "alto" y "bajo", "noble" y "vil". Plantear esta cuestión es ya en sí mismo un "elitismo" condenable. En el

otro extremo, en los políticos europeos, particularmente del tipo que está en colisión apenas disimulada con la democracia, hay sobrada inclinación a articular semejante distinción en la esfera misma de la política. Pero tampoco hay solución; por añadidura, aloja un peligro agudo a la libertad de los modernos. Una vez establecida en el dominio de lo político la distinción entre "alto" y "bajo", "vil" y "noble" (así como todos los demás valores que debieran guiar la política democrática), dicha distinción tiende a ser traducida a consecuencias políticas directas, lo cual significaría la muerte de la libertad. La distinción debe realizarse fuera de la política, por esos "hombres del Espíritu" para quienes el Espíritu es idéntico a la libertad y que nunca deben convertirse en portadores de prerrogativas sociales, ni en una corporación gobernante. Lo que articulen —positiva y negativamente— debería servir como la "mano invisible" que guía los gestos tanto de los actores de la "sociedad" como del Estado, al escoger las decisiones por tomar y las opciones que abandonar. El Estado será "el Estado de los intelectuales" nada más si los intelectuales no realizan esfuerzos inefectivos o en su favor a fin de gobernar, sino que se concentran en la labor huidiza de producir el "combustible espiritual" de que se nutre una república auténticamente libre.

IV

La relación de la democracia con el liberalismo, interacción compleja que aquí no puede discutirse en su totalidad, es uno de los principales puntos en que divergen los modelos norteamericano y europeo de la democracia. En los Estados Unidos se adopta un sentido que es fuente constante de sorpresa para los observadores europeos moderados o ligeramente conservadores, por igual: como sinónimo de "izquierdista". Esto probablemente tiene dos razones. Primero, el liberalismo, con su insistencia en principios tolerantes y en la consideración hacia la singularidad del individuo, se opone a la tendencia siempre latente de una democracia "jacksoniana" (o total-totalizable) en los Estados Unidos, que aquí se ha analizado en detalle. Por consiguiente, se presenta al mundo de la *Sittlichkeit* (o "percepción pública") como admisión de una actitud ajena y radical. En segundo lugar, el liberalismo norteamericano, particularmente en el período de posguerra, se ha identificado con una actitud comprensiva hacia la penuria económica de los pobres, con la "justicia redistributiva" (con un rasgo, así, que justamente no caracterizó a la corriente principal del liberalismo europeo en su edad de oro del siglo XIX). Interpretando así las cosas, el liberalismo norteamericano tiene un matiz levemente socialdemócrata. John Rawls, cuya teoría de la justicia es tal vez el logro más original de la filosofía norteamericana en los últimos cuarenta años, es compendio de esta mezcla. Según la anterior interpretación, asimismo, la votación que dio el mando al presidente Clinton pudo llamarse "liberal socialdemócrata".

La historia en la Europa continental, donde era escasa la provisión de ideas liberales (trasplante desde Inglaterra casi en igual medida que en los Estados Unidos), difiere de la historia norteamericana en la medida que atañe a las interpretaciones hostiles del liberalismo. Dos enemigos, ambos ajenos a las versiones norteamericanas del liberalismo, redujeron la "importación británica" a virtual impotencia en el pensamiento continental decimonónico. El primero fue el Estado autoritario y sus apologistas (de varias clases, que iban desde los autoritarismos "revolucionarios" o "posrevolucionarios" hasta los partidarios del antiguo régimen). El segundo fue el socialismo radical. En tanto que resultan evidentes los intereses del primer tipo de oposición y no requieren comentario, la hostilidad del socialismo (radical), con sus incesantes alusiones a la "emancipación humana", representa un asunto más complejo. Dos motivos se fundieron en la actitud de los socialistas radicales. Uno consistió en la legítima crítica del egoísmo económico inherente a la corriente principal del liberalismo de procedencia británica. En dos palabras: para los socialistas el "espíritu del capitalismo" no residía en la "ética protestante" sino en la ideología de Manchester. Pero existía otro motivo no menos importante. Los socialistas radicales apostaron por el Estado fuerte o hasta omnipotente. Consideraron que su aliado posible —así fuese sólo pasajeramente— era cierto género de democracia directa extremista, apreciando astutamente la intensa inclinación antiliberal de tal democracia. De ahí que haya que volver a escribir la historia de la génesis del poder bolchevique. En lugar de llorar por el derrumbe soviético, víctima supuestamente inocente de la violación totalitaria, un historiador innovador preferiría poner al descubierto la abierta hostilidad del régimen soviético a los partidos políticos, particularmente aquellos de un liberalismo ruso muy débil. Este historiador vería asimismo que el apoyo soviético a la dictadura bolchevique, que sin él no habría sobrevivido veinticuatro horas, gesto en apariencia irreflexivo y suicida, no fue ni accidental ni irreflexivo. Los dirigentes soviéticos comprendieron a las claras que el bolchevismo, al constituir sólo de nombre un "partido", era una línea radical antiparlamentaria que se proponía acabar del todo con "el ocioso juego parlamentario". Los soviéticos apoyaron el bolchevismo precisamente como tal. Claro está, los sorpendió desagradablemente cuando los jacobinos rusos, que tanto habían trabajado sobre el texto francés, no se detuvieron después de liquidar el detestado liberalismo, sino que imitaron la jugada maestra de Robespierre enfrentándose a la democracia directa de los distritos de París, sus principales sustentadores antes de la victoria, y demoliéndolos con impulso irresistible.

El liberalismo europeo ha atravesado un proceso de resurrección gradual en el período de posguerra, pero esta declaración no equivale al surgimiento de partidos de masas "puramente liberales". Las fuerzas políticas que se identifican con el liberalismo siguen siendo escasas y dispersas —y probablemente así continúen—, con excepción de algunos países poscomunistas (Hungría, la República Checa y Polonia). Ocurre así porque, a despecho de esfuerzos constantemente renovados por presentar una "doctrina" liberal hecha y derecha, el liberalismo es ante todo cuestión de procedimiento, cierta manera de verselas con los asuntos sociales, antes que una "sustancia" teórica especial. Pero la democracia europea lleva algún tiempo aprendiendo liberalismo. Por principio de cuentas, los liberales europeos abandonaron el espíritu doctrinario de Manchester, de reducir los principios liberales a la liberación sin control de las fuerzas del mercado. Una y otra vez, con todo, asoman oleadas manchesteristas, la más

reciente en las políticas monetaristas de Thatcher, sólo que ella no era liberal en el sentido contemporáneo del término. El liberalismo se ha transformado en un apoyo a los "derechos humanos" y la "sociedad abierta", o sea en un liberalismo abrumadoramente *social*. Como tal, no está atacando sino apoyando la democracia. Por lo demás, los demócratas también se tornan liberales *par défaut*, por lo que —deliberadamente— no hacen. Bajo presión cultural y social, los estados europeos se contienen de legislar sobre puntos que atañen al dominio del "derecho a lo privado", y proceden así en un grado incomparablemente mayor que el Estado norteamericano (por no mencionar el seudolegalismo de la *Sittlichkeit* norteamericana). Un buen ejemplo de este curso es la transformación de ciertas prácticas del Estado benefactor sueco (cuya asignación de beneficios sociales sigue valiendo como modelo e inalcanzable utopía para muchas partes del mundo). Inicialmente, la figura clave del sistema sueco era el trabajador social, que por una parte era agente consciente de la justicia social, pilar del sistema, sin cuya participación activa e inteligente era imposible desmenuzar los principios benefactores generales hasta el nivel del beneficiario singular. Por otro lado, el trabajador social disponía de poderes inquisitoriales que aprovechaba al máximo. El trabajador social tenía, por ley, el derecho de vigilar la pauta de consumo (incluyendo el consumo alcohólico), los hábitos sexuales, el ritmo de vida del beneficiario particular, para plantear la propuesta sobre las proporciones concretas de beneficios que debieran otorgarse. En los años sesenta, una contraofensiva (usando un argumento explícitamente liberal) alteró esta legislación, refiriéndose a la "dignidad humana" del ciudadano beneficiario. Desalojó deliberadamente el dominio de lo privado, declarándolo intocado e intocable por la ley.

Pero el deslinde decisivo entre el liberalismo de ambas democracias, la norteamericana y la europea, lo establecerán sus respectivas capacidades para manejar la cuestión racial y "étnica" en el futuro próximo. Si bien las desigualdades sociales y los grupos que protestan por la distribución de la riqueza son —y seguirán siendo— virulentos, parecería que la edad de oro de la política de clases decididamente ha pasado. Lo cual difícilmente es un progreso. Lo que la reemplaza cada vez más, la "biopolítica", en particular su rama de politización del cuerpo como depósito de la "raza", promete ser, a la vez que no menos violenta, de fijo más irracional que antes la "lucha de clases". El barómetro político anuncia tiempo tormentoso, y no navegación fácil, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. La revolución legal de los años sesenta, la redotación de derechos a la población negra, ha acarreado un deterioro, antes que una mejoría, del contacto interracial entre blancos y negros en los Estados Unidos. Lo que ahora figura en la agenda "políticamente correcta", la imposición de códigos, prescripciones y prohibiciones, tabúes y exhortaciones sobre la propia expresión social e individual, de seguro hará menos libre la vida individual en ambos lados, pero no es probable que inicie la era de la Gran Reconciliación. En Europa el problema racial consiste sobre todo en el impulso de grupos étnicos a "limpiar" su territorio de otros enclaves étnicos y expulsar a los "extraños" mediante oleadas de odio colectivo. En esta tensa situación, que amenaza con una *Völkerwanderung* dentro de los estados, así como entre ellos, acompañada de la violencia y los horrores de las guerras raciales, el liberalismo pudiera lograr rescatar la democracia, pero la democracia sin tolerancia, funcionando nada más mediante tabúes, legislación y sermones, de seguro no conseguirá salvar el espíritu liberal. Por lo demás, el comienzo del nuevo periodo en Europa no es ni más ni menos que catastrófico. El egoísmo colectivo y la falta de imaginación ante la tragedia yugoslava, que ha provocado las escenas más horrendas desde las deportaciones en masa y genocidios de Hitler y Stalin, evocan hoy en día la atmósfera de una nueva capitulación de Münich. Y ello es ante todo una responsabilidad europea.

Quienes participan en el mal concebido diálogo de dos mundos (que intentamos caracterizar al principio de estas reflexiones) se preocupan por ambos extremos queriendo vender su modelo favorito como un curalotodo. Los europeos que malinterpretan la "democracia en América" quisieran presenciar el trasplante de soluciones europeas sin la historia y las tradiciones europeas; los expertos norteamericanos en relaciones públicas sostienen dogmáticamente, dentro de su cepa propia de constitucionalismo, la superioridad teórica del modelo del Nuevo Mundo, tan en apuros hoy por hoy. De hecho, hay un acercamiento superficial entre los dos modelos y de ello hemos señalado aquí ejemplos (el "liberalismo socialdemócrata" del programa Clinton, por un lado, la toma de poder por la política visceral). Pero la idea misma de la fusión, que con toda probabilidad significaría la homogeneización del mundo bajo el signo de un modelo —victorioso y dominante—, es un vestigio de la época del "universalismo opresor". El espíritu de la condición posmoderna no tiene por fuerza que ser la aceptación de una práctica sin principios, según la cual "todo marcha". No solamente la "dictadura del proletariado", con sus pretensiones de "valor superdemocrático", era libertad ficticia. Lo mismo pasa con la "libertad étnica", si significa limpiar nuestro mundo de presencias ajenas, y lo mismo con el terrorismo de una biopolítica políticamente correcta. Pero el espíritu de la condición posmoderna sugiere el aprecio de la "diferencia" también en el dominio de los modelos, divergentes y encontrados, de la "libertad de los modernos".