

Filosofía

Mario Bunge

# FILOSOFÍA POLÍTICA

Solidaridad,  
cooperación y  
*Democracia Integral*



gedisa  
editorial

# Mario Bunge

---

# FILOSOFÍA POLÍTICA

CLA•DE•MA  
Filosofía

**EDITORIAL GEDISA**

**MARIO BUNGE**

**Cápsulas**

**Crisis y reconstrucción de la filosofía**

**Emergencia y convergencia**

***Novedad cualitativa y unidad del conocimiento***

**A la caza de la realidad**

**Filosofía para médicos**

**TRATADO DE FILOSOFÍA**

**(8 volúmenes)**

**Semántica I: *Sentido y referencia***

**Semántica II: *Interpretación y verdad***

**Ontología I: *El moblaje del mundo***

**Ontología II: *Un mundo de sistemas***

***(Próximamente)***

**Gnoseología y metodología I: *Exploración del mundo***

**Gnoseología y metodología II: *Explicación del mundo***

**Gnoseología y metodología III: *Filosofía de la ciencia y la técnica***

**Ética: *Lo bueno y lo justo***

# FILOSOFÍA POLÍTICA

**Solidaridad, cooperación y *Democracia Integral***

**Mario Bunge**

Traducción de Rafael González del Solar

**gedisa**  
editorial

© Mario Bunge, 2009

Traducción: Rafael González del Solar

Rafael González del Solar es biólogo (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), doctorando en el Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y traductor freelance especializado en textos técnicos, científicos y filosóficos. Su formación incluye la investigación de campo en ecología trófica de carnívoros (como becario de CONICET, Argentina) y estudios de filosofía de la ciencia con Mario Bunge (Montreal, 2000), de quien ha traducido otros cinco libros. Actualmente es miembro del Grupo de Investigación en Ecología de Comunidades de Desierto (ECODES, Argentina) y del Grupo de Estudios Humanísticos sobre Ciencia y Tecnología (GEHUCT-UAB). En 2004 fue distinguido con una beca de formación de posgrado de la Fundación Carolina (España).

Diseño de cubierta: Departamento de diseño Editorial Gedisa

Primera edición: mayo de 2009, Barcelona

Primera edición en este formato: enero de 2013, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)

<http://www.gedisa.com>

Preimpresión:

Editor Service, S.L.

Diagonal 299, entlo. 1ª

08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-741-4

Depósito legal: B. 289-2013

IBIC: HPS

Impreso en España

*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

# Índice

[Prefacio](#)

[Prólogo del autor a la edición española](#)

[\*¿Para qué sirve la Filosofía política?\*](#)

[Agradecimientos](#)

[Introducción](#)

[1. El trasfondo filosófico: las ideas universales](#)

[2. El ciudadano y la organización política:  
diversidad y unidad](#)

[3. Valores y moralidad: individuales y sociales](#)

[4. La ideología: cuestiones e ideales](#)

[5. Contienda y negociación](#)

[6. Gobernanza pública](#)

[7. Insumos científicos de la política](#)

[8. Insumos tecnológicos de la política](#)

[9. Visión: la democracia integral](#)

[Bibliografía](#)



## Prefacio

Este libro trata acerca de la política: de teoría política y de filosofía política. Aunque se las confunde con frecuencia, a causa de que interactúan entre sí, en realidad se trata de dos disciplinas distintas. De hecho, la teoría política es parte de las ciencias políticas, en tanto que la filosofía política es un híbrido de teoría política y filosofía. La primera de estas disciplinas es descriptiva y explicativa, mientras que la segunda es prescriptiva, hasta tal punto que se la llama «teoría normativa». Simmons (2008: 1) la define correctamente como «el estudio valorativo de las sociedades políticas». En otras palabras, en tanto que los politólogos describen y explican la política, los filósofos la examinan de manera crítica y sugieren mejoramientos y, en ocasiones, rasgos sociales radicalmente diferentes. Los filósofos políticos proponen escenarios y sueños allí donde los científicos sociales ofrecen instantáneas de las organizaciones políticas existentes.

Por ejemplo, en la actualidad, el derecho a un empleo remunerado y estable es de tipo moral, todavía no es un derecho jurídico; en consecuencia, su lugar está en la filosofía política y la tecnología social, no en la ciencia política (véase OIT, 2004). En cambio, la hipótesis de que «las Grandes Potencias en decadencia relativa reaccionan instintivamente gastando más en «seguridad», con lo cual desvían recursos potenciales de las «inversiones» y agravan su dilema a largo plazo» (Kennedy, 1988: XXVI), pertenece a la ciencia y la historiografía políticas.

En virtud de su naturaleza normativa, la filosofía política posee una arista moral que la ciencia política no tiene. Cuando el politólogo informa con sobriedad acerca de la baja participación electoral, el filósofo político se lamenta de que este es un indicador de la decadencia del civismo e incluso de la democracia; el científico político llama «asentamiento» y «liderazgo fuerte» a lo que el filósofo condena como «colonia» y «tiranía» respectivamente, etcétera.

Con todo, la filosofía política no es todavía un área bien definida: planea entre la teoría política y el fantaseo utópico. Dedicar demasiado tiempo a analizar las obras de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant, Rousseau o Bentham. Pero ninguno de estos pensadores pudo haber anticipado ninguno de los problemas políticos más apremiantes de nuestra época, por ejemplo las necesidades de detener el calentamiento global, dismantelar el armamento nuclear, impedir más guerras por recursos, frenar el aumento de la desigualdad entre individuos y naciones, y combatir el autoritarismo, especialmente cuando se presenta disfrazado de democracia o socialismo.

Ni siquiera pensadores sociales más recientes, tales como John Stuart Mill, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, Vilfredo Pareto, John Dewey, Joseph Schumpeter, Harold Laski, Karl Popper, Hannah Arendt o John Rawls, tuvieron mucho que decir acerca de problemas de tanta actualidad como la degradación ambiental, la discriminación sexista y racista, la democracia participativa, el nacionalismo, el imperialismo, la división Norte-

Sur (o desarrollado-subdesarrollado), las guerras por recursos, el complejo industrial-militar o las relaciones entre la pobreza y la degradación ambiental, así como entre la desigualdad y la mala salud. (Véase Lesnoff [1999] para una discusión idónea sobre los filósofos políticos del siglo XX.)

Peor aún, más allá de sus diferencias ideológicas, la mayoría de los filósofos políticos ha sido casi unánime en su indiferencia para con la difícil situación del Tercer Mundo. En consecuencia, el grueso de la filosofía política carece de pertinencia respecto de cinco sextos de la humanidad. Quien esto escribe, nacido en ese mundo, no comparte tal indiferencia. En general, estoy de acuerdo con Dworkin (2000: 4) en que «resulta esencial que la filosofía política responda a la política», en lugar de ocuparse de ficciones tales como las del estado de naturaleza, el contrato social, la libertad sin igualdad y la justicia social provista desde arriba. La idea misma de una filosofía política apolítica constituye un oxímoron.

Disponemos de un único mundo, no tenemos la libertad de elegir entre varios. Adviértase que acabo de escribir *mundo*, no *Estados Unidos de América*. Estas palabras son deliberadas porque creo que la filosofía política contemporánea todavía está demasiado centrada en Estados Unidos y Europa, y esto es así a pesar de que el tablero del juego político es el mundo, no solo el Gobierno de Estados Unidos. Pienso, también, que los filósofos políticos deberían prestar más atención a los números, tales como el índice estándar de desigualdad en los ingresos y el más abarcador índice de desarrollo humano de la ONU para diversas naciones. No tiene objeto escribir sobre políticas redistributivas a menos que se tenga alguna idea de la distribución de la riqueza en la actualidad.

Sin embargo, la falta de pertinencia o la obsolescencia de muchas ideas políticas son de escasa importancia para nuestros intereses, puesto que discurriré sobre problemas políticos y políticas sociales de la actualidad, no sobre autores o mundos imaginarios. De hecho, centraremos nuestro interés en algunos problemas de hoy día y buscaremos pistas prometedoras para el futuro.

## Prólogo del autor a la edición española

### *¿Para qué sirve la filosofía política?\**

¿Qué es la filosofía política? Es la rama de la filosofía que sopesa los méritos y defectos de los distintos órdenes políticos, tales como el liberal, el democrático, el socialdemocrático y el fascista. El filósofo político nos dice qué regímenes favorecen los intereses de las mayorías y cuáles los de las minorías; qué gobiernos protegen los derechos y cuáles los restringen; qué Estados promueven el progreso y cuáles lo obstaculizan. Además, y por esto hace filosofía antes que ideología, el filósofo político procura dar argumentos en favor o en contra de los distintos órdenes sociales. Por ejemplo, nos dirá que la libertad incontrolada del individuo es tan enemiga de la democracia como la opresión, porque supone que no hay valores sociales y que todo está en venta. O nos dirá que la libertad y la democracia vienen de abajo, no de arriba, ya que el privilegio es enemigo de la libertad y de la igualdad.

¿Para qué sirve la filosofía política? Unas veces para bien, otras para mal, y otras más para nada. Veamos algunos ejemplos. El liberalismo político nació en el cerebro de John Locke, el gran filósofo del siglo XVI. Según Karl Popper, el fascismo fue concebido por Hegel, mientras que Isaiah Berlin lo hace nacer en el cerebro de Joseph de Maistre. El filósofo y economista John Stuart Mill defendió el socialismo democrático, en tanto que su homólogo Marx abogó por el socialismo dictatorial. Nietzsche, Gentile y Heidegger fueron fascistas, mientras que Engels y Antonio Labriola abogaron por el socialismo marxista. Benedetto Croce fue liberal pero no democrático, mientras que Norberto Bobbio osciló entre el liberalismo y el socialismo. John Rawls combinó el liberalismo político con el socialismo estatal, mientras que Ronald Dworkin hace filosofía liberal limitada al ámbito jurídico. Pero es verdad que la mayoría de los filósofos políticos han sido inanes, por haberse limitado a comentar ideas políticas de otros.

Los filósofos políticos contemporáneos creen poder desligar las ideas políticas de una concepción del mundo. Sin embargo, toda concepción de la política presupone una concepción del mundo. Por ejemplo, si todo dependiera de las ideas, la acción política se reduciría a hablar y escribir; si estamos sometidos a la voluntad de Dios, la oración será más eficaz que la acción; si la naturaleza humana es invariable, las reformas sociales serán inútiles; y si, en cambio, somos cambiantes, no debemos diseñar sociedades rígidas, por perfectas que nos parezcan ahora.

Sólo unos pocos filósofos, en particular Platón, Aristóteles, Locke, Hegel y Marx, ubicaron sus ideas políticas en amplios sistemas. Pero algunos de esos sistemas fueron incoherentes. Por ejemplo, Marx no advirtió que el igualitarismo es incompatible con la dictadura del proletariado; casi todos los filósofos políticos fueron indiferentes a la

dependencia de la mujer; y a ninguno de los héroes del liberalismo le interesó la suerte del Tercer Mundo.

Pero lo más importante no es la obra de tal o cual filósofo político, sino el hecho de que la plataforma de cualquier movimiento político es una declaración de principios filosóficos. Este partido proclamará la prioridad de la libertad, aquél el de la igualdad; este otro sostendrá el primado de la democracia, y aquél el de la justicia social; uno será laico y otro religioso; éste dará prioridad a la eliminación de la pobreza, aquél a la libertad de empresa. Recordemos un par de ejemplos de actualidad.

Cuando se anunció la crisis económica actual, el superbanquero norteamericano Alan Greenspan se declaró sorprendido, porque la filosofía política que había aprendido de su mentora, la novelista y filósofa pop Ayn Rand, afirmaba que el capitalismo es el orden social natural, ya que responde al egoísmo propio de la naturaleza humana. (Obviamente, nunca trabajó en una ONG de forma voluntaria.) Greenspan tuvo la honestidad de admitir que se había equivocado; pero persistió en su creencia de que la situación actual se repetirá indefinidamente debido a las incorregibles fallas humanas. En otras palabras, recurrió al mismo argumento de los estalinistas: el sistema es perfecto, pero los encargados de mantenerlo son imperfectos, de modo que, cuando fallan, merecen ser destruidos. ¿Cómo sabemos que el sistema actual es perfecto? Porque lo afirmó una profetisa. Y ¿cómo sabemos que todos los seres humanos son egoístas? Porque lo aseguró otro profeta.

Poco después de anunciarse la crisis, los presidentes Bush y Sarkozy, y los primeros ministros Brown y Merkel, anunciaron el fin del *laissez-faire*, y el comienzo de una política de salvamento. Ésta consiste en sonsacar el dinero a los pobres contribuyentes, para dárselo a las grandes corporaciones en peligro de bancarrota. La derecha de la derecha norteamericana puso el grito en el cielo: declaró que el llamado «paquete de estímulo» era socialismo.

Esta protesta puso en evidencia que esos ultraderechistas no conocen el ABC de la filosofía política. En efecto, el socialismo propone la socialización de la esfera pública, mientras que la política pro-capitalista consiste en salvar al sistema a costillas del pueblo: en socializar las pérdidas y privatizar las ganancias. Es verdad que la nacionalización de algunos bancos, que se efectuó en Gran Bretaña y amenaza con realizarse en Estados Unidos, huele a socialismo, pero solamente a las narices que no distinguen el socialismo del estatismo, ni por lo tanto el socialismo del estalinismo.

La filosofía política estudia las ideologías sociales pero no se limita a ellas. También estudia el sistema político como componente de la sociedad; en particular, estudia los intereses privados y los sentimientos morales que mantienen o alteran un orden político dado, así como los derechos y deberes del ciudadano en los distintos sistemas políticos. Pone particular interés en la justicia como equilibrio entre derechos y cargas sociales; e investiga la cuestión de si la justicia social es una meta alcanzable o un espejismo.

Una filosofía política amplia reconocerá que la política no se limita a la lucha por el poder, sino que incluye la gobernanza y los problemas técnicos y políticos que ésta plantea. En particular, el filósofo político a tono con su tiempo indaga la posibilidad de la

gobernanza científica, o sea, planeada y ejecutada a la luz de las ciencias sociales antes que de la oportunidad política del momento. En particular, el filósofo político debe reconocer que la protección del medio ambiente requiere medidas que limiten la propiedad privada y que, por lo tanto, susciten la resistencia de quienes la poseen. Y debe saber que la Revolución Verde, y en general el uso de organismos modificados genéticamente, aumenta tanto el rendimiento de las cosechas como las diferencias entre las empresas agrícolas y los campesinos pobres. O sea, el filósofo político tendrá que examinar los efectos de todo tipo que causen los insumos científicos y tecnológicos al Estado.

Si el filósofo político es favorable a la mejora de la calidad de vida, deberá empezar por averiguar cómo se mide ésta. Si un economista le dice que la mejor medida es el PIB, un socioeconomista le informará que la riqueza total no basta: que también hay que saber cómo se distribuye, ya que hay naciones, tales como Arabia Saudí, con un enorme PIB, en que la mayoría vive mal; y hay otras, como Costa Rica, que son pobres pero donde la gente vive mucho mejor y más. Por este motivo, la Organización de las Naciones Unidas propuso medir la calidad de vida por su índice de desarrollo humano, que promedia tres variables: salud, ingreso per cápita y educación.

Pero aquí faltan dos variables: desigualdad de ingresos y sostenibilidad ecosocial. La sostenibilidad importa si se admite que somos responsables de nuestra descendencia. Y la desigualdad también importa porque, cuando es pronunciada, es causa de conflictos sociales y daña a la salud aun más que la pobreza absoluta. Por este motivo es preciso ampliar el índice de las Naciones Unidas, agregándole indicadores de desigualdad y de sostenibilidad. Este índice ampliado figura en este libro que los lectores y lectoras tienen en sus manos.

En *Filosofía política* también examino la posibilidad de ampliar la democracia del terreno político a los demás terrenos pertinentes: la administración de la riqueza, el entorno natural y la cultura. Vuelvo a sugerir, como lo hiciera hace dos décadas en el octavo tomo de mi *Tratado de filosofía*, una alternativa tanto al capitalismo en crisis como al socialismo ya fenecido y que nunca fue genuino. Esa alternativa es la democracia integral: igualdad de acceso a las riquezas naturales, igualdad de sexos y razas, igualdad de oportunidades económicas y culturales, y participación popular en la gerencia de los bienes comunes.

En definitiva, la filosofía política no es un lujo sino una necesidad, ya que es vital para entender la actualidad política y, sobre todo, para pensar un futuro mejor. Pero para que preste semejante servicio, la filosofía política deberá formar parte de un sistema coherente al que también pertenezcan una teoría realista del conocimiento, una ética humanista y una visión del mundo acorde con la ciencia y la técnica contemporáneas.



## Nota

\*Original en castellano. [*N. del T.*]

## Agradecimientos

Como es habitual, debo mucho a diversos académicos y estudiantes que me formularon preguntas interesantes, me hicieron críticas, me ofrecieron consejo (que no siempre seguí), me brindaron información pertinente o aliento, o me ayudaron a hacer frente a las calamidades. Esta vez, destaco a David Blitz, Ricardo Bloch, Michael Brecher, Moish Bronet, Antonio Colomer Viadel, Rafael González del Solar, Peter C. Hoffmann, el fallecido Gino Germani, Irving Louis Horowitz, Michael Kary, Jonathan Loeb, Martin Mahner, Luis Marone, Antonio Martino, el fallecido Robert K. Merton, Ignacio Morgado-Bernal, David Oswald, Andreas Pickel, el fallecido Anatol Rapoport, Nicholas Rescher, Marc Silberstein, Charles Tilly, el fallecido Bruce G. Trigger, Roberto Tuda y Per-Olov Wikström. Y, como siempre, a Marta, mi esposa durante medio siglo, y a mis hijos: Carlos, Mario, Eric y Silvia.

Dedico este libro a la memoria de mi padre,

*Augusto Bunge (1877-1943),  
médico, el primer sociólogo médico latinoamericano,  
parlamentario y paladín de la justicia social  
y la asistencia sanitaria universal.*

Mi padre participó en política desde sus tiempos de estudiante hasta su último día, época en que era acosado por la policía a causa de su militancia antifascista. Él me transmitió su pasión por la política concebida como el brazo cívico de la moralidad, así como su convicción de que las políticas sociales deben estar basadas en las ciencias sociales, en lugar de ser improvisadas durante la caza de votos. Todavía puedo verlo hablando en el Congreso de la Nación, de pie junto a su escaño, flanqueado por dos altas pilas de libros doctos y revistas periódicas en cuatro idiomas, todos los cuales utilizaba para justificar o criticar un nuevo proyecto de ley, mientras la mayoría de sus colegas, más compenetrados con la retórica fogosa que con las pruebas sólidas, escuchaban de forma respetuosa o adormilados.

He trabajado durante la mayor parte de mi larga vida académica en áreas políticamente neutrales: la física y la filosofía teóricas. Sin embargo, en cierto modo, he estado escribiendo este libro toda mi vida, ya que empecé a leer noticias y escuchar discusiones políticas a la edad de siete años. Desde entonces he sido un adicto a las noticias políticas y he participado en algunas campañas. Pese a ello, nunca he considerado emprender una carrera política, especialmente en política universitaria. Siempre me ha interesado hacer obras más constructivas: organizar y dirigir una escuela de obreros, una empresa constructora, una revista filosófica y varias sociedades académicas. Estas actividades me han dado alguna experiencia tanto en la contienda como en el gobierno.



Con todo, dueño de una oreja política pero no de una lengua política, y tras haber pasado la mitad de mi vida en una nación políticamente desasosegada, no pude evitar que las políticas nacionales tanto de mi Argentina nativa como de Canadá me afectaran. De hecho, he sobrevivido a media docena de golpes militares y a una revolución; he firmado o rehusado firmar numerosos petitorios y manifiestos; he participado en muchas aburridas reuniones y asambleas; he caminado en manifestaciones callejeras a favor o en contra de diversas causas y he escrito para un diario clandestino. Como mi padre, fui encarcelado dos veces (mi madre lo fue una vez) y en ambas ocasiones mi hogar fue allanado; fui despedido de mi trabajo en la universidad y mis documentos de identidad me fueron denegados durante más de una década.

Finalmente, en 1963, después de una confrontación sangrienta entre dos facciones del ejército, y ante el temor de que el siguiente golpe militar truncara mis proyectos de investigación, o algo peor, dejé a regañadientes mi país, de manera definitiva. Tres años después sucedió el temido golpe y alrededor de mil académicos renunciaron a sus trabajos o fueron despedidos. Canadá ha sido mi hogar desde 1966. Estoy agradecido a los políticos y funcionarios que construyeron el Estado de bien-estar que ha mantenido a Canadá en paz y ubicado en el sexto lugar en desarrollo humano (PNUD, 2006).

En pocas palabras, he aprendido algo de política; pero no de los libros, sino de la vida, aunque en la mayoría de los casos fuera a disgusto. En particular, aprendí algo que los «asesores políticos», «analistas» y ciudadanos decepcionados no saben: que una política limpia y constructiva es posible. Confío en que esas experiencias me hayan ayudado a bosquejar una filosofía política que no sea de salón, ni cínica ni utópica.

Por último, dado el estado actual del estudio de la política, prefiero «politología» a «ciencias políticas», aun cuando comparto el optimismo de Condorcet (1782) acerca de su brillante futuro.

## Introducción

La enorme mayoría de los libros y los cursos sobre teoría y filosofía políticas estudian el pasado de estas. Se trata, por cierto, de un tema legítimo e interesante (véase, por ejemplo, Ball y Bellamy, eds., 2003). Pero la historia no puede reemplazar la teoría política «viva» ni la correspondiente filosofía política, del mismo modo que la historia de la matemática no puede sustituir la demostración de teoremas.

En mi opinión, la filosofía política sobresale cuando se la combina con datos o teoría sociales, políticos, económicos o legales, tal como sucede en los trabajos de Gunnar Myrdal, Robert A. Dahl, Amartya Sen, Ronald Dworkin, Elinor Ostrom y David Miller. De lo contrario, corre el riesgo de perder el contacto con la realidad, como en el caso de Leo Strauss (1959). Strauss, el influyente filósofo político que aconsejaba volver a los antiguos, es un ejemplo extremo del profesor que ha perdido el contacto con la política del momento, hasta el punto de buscar la sabiduría política en autores que—desde Platón y Aristóteles en adelante—se han opuesto a la democracia y han dado por sentadas la guerra y la esclavitud. Este es el motivo por el que Strauss pasó por alto los problemas políticos de su época.

El arte debe pasar la prueba del tiempo: la ciencia, en cambio, debe reprobarla, porque el mundo que intenta comprender está en constante cambio. Leer libros antiguos es un agradable pasatiempo, pero no reemplaza la investigación de las cuestiones políticas candentes y de los problemas filosóficos que estas suscitan. El elitismo de Platón cayó con la Bastilla, la guerra justa de san Agustín estalló en mil pedazos con Hiroshima, la guerra de todos contra todos de Hobbes nació muerta porque la cooperación siempre triunfa sobre la competencia, y la dictadura del proletariado de Marx se desmoronó con el Imperio soviético.

Sin embargo, una mirada más atenta muestra que el mencionado Leo Strauss estuvo lejos de quedarse fuera de la refriega. De hecho, tomando ejemplo de la «mentira noble» de Platón, el elitismo de Nietzsche y el esoterismo, antimodernismo y antihumanismo de Heidegger, Strauss enseñó personalmente o inspiró a algunos de los neoconservadores que bosquejaron el «Proyecto para el nuevo siglo estadounidense» de 1997, un esbozo del objetivo imperial perseguido por el Gobierno de George W. Bush (Ryn, 2003; Drury, 2005). Platón fracasó en Siracusa allí donde Strauss tuvo éxito en Washington D. C. y donde Nietzsche y Carl Schmitt, previamente, habían tenido éxito en Berlín, afortunadamente solo durante poco más de una década.

Para un filósofo político es difícil ser un espectador pasivo, tal como han querido insistentemente algunos teóricos políticos conservadores, al atacar a estudiosos que, como el gran John Maynard Keynes y sus discípulos, criticaban el capitalismo sin restricciones por ser autodestructivo y proponían regulaciones económicas y programas sociales para mejorar la suerte de la gente común. A diferencia de los historiadores del pensamiento político, quienes están obligados a ser imparciales y objetivos, se supone

que los politólogos y los filósofos políticos deben analizar e inspirar las políticas sociales, que son guías para la acción o inacción política. Si sus filosofías son erróneas, también lo serán las políticas que propongan. En todo caso, el filósofo propone y el soberano—sea el príncipe, sea el pueblo—dispone.

La política, la más elevada y, a la vez, la más baja de las formas de acción social—en ocasiones la más egoísta y en ocasiones la más desinteresada de las actividades—, es el arte de afrontar o bien rehuir los problemas sociales, vale decir los problemas que exceden las dificultades puramente personales. En todos los sistemas sociales, desde la pareja sin hijos hasta el sistema mundial, surgen cuestiones sociales. Por ello, la política impregna toda la vida social: hay política familiar y política pandillera, política de la oficina y política del club, política escolar y política eclesiástica, política municipal y política internacional, etcétera, etcétera.

La política puede ser constructiva, destructiva o estéril; y puede ser ambiciosa, mezquina o mediocre. Además, tiene tanto un costado contencioso como uno administrativo. La política es la lucha por el poder, así como el ejercicio de este en los sistemas sociales de todas clases y escalas. También es el arte de resolver conflictos tanto en la contienda como en el gobierno.

Detectar las fuentes potenciales de conflictos y diseñar los medios para resolverlos es tarea de científicos y tecnólogos políticos, pero el ofrecer argumentos éticos a favor o en contra de cualquier propuesta de resolución de un problema político es tarea propia del filósofo político. Una novedad política interesante surgida en el curso del último siglo—aunque casi nunca se advierte—es que los funcionarios de la ONU y de las organizaciones de la sociedad civil se han mostrado mucho más activos que los académicos en el abordaje de los conflictos internacionales: la Carta de las Naciones Unidas es, básicamente, un documento ético, el único universalmente acordado, aunque no siempre respetado en la práctica.

El ejercicio del poder, sea del tipo que sea, no es neutral: beneficia o perjudica a algunos o a todos, especialmente al apuntalar o socavar ciertos privilegios. En consecuencia, se apela a los filósofos y a los analistas políticos para mejorar o bien empeorar las condiciones de vida de la gente común; por ejemplo, mediante el apoyo o la oposición a determinados programas orientados a facilitar u obstaculizar el acceso público a los trabajos remunerados, la asistencia sanitaria pública, la cultura o la gobernanza pública. En consecuencia, los filósofos políticos deberían ser capaces de detectar las promesas y las amenazas que acechan detrás de la literatura académica aparentemente neutral.

Tomemos, por ejemplo, el famoso principio de eficiencia de Pareto, según el cual el estado de una economía (o de una sociedad en su totalidad) es eficiente en el preciso caso en que nadie pueda beneficiarse sin que otro resulte perjudicado. En otras palabras, la sociedad sería como un balancín. En particular, todos los programas sociales cuya finalidad fuera aumentar la justicia social y hacer cumplir el derecho internacional deberían ser despachados por ser ineficientes según el principio de Pareto y debería abandonarse toda esperanza de mejorar las condiciones de vida de la humanidad como

totalidad, dado que el tamaño del pastel que hay que distribuir es constante y la estasis siempre es preferible al cambio. En pocas palabras, si es coherente, todo aquel que acepte el principio de «optimalidad» de Pareto debe rechazar la idea misma de progreso social.

Aun así, incluso John Rawls (1971: 66-67), quien se consideraba un progresista, se adhirió a la «optimalidad» de Pareto porque no advirtió que se trata de una aplicación de la filosofía política conservadora que prohíbe hacer olas, y hasta nadar. La moraleja de esta historia es que el filósofo político tiene que ser escéptico respecto de la teoría económica ortodoxa, aunque solo fuera porque, tal como se jactaba Milton Friedman (1991), a pesar de toda su aparente sofisticación matemática, esa teoría es «vino viejo en odres nuevos», y no exactamente lo que el sediento necesita.

Lo que podría impulsar a un filósofo al estudio de la política es el hecho de que la acción política nunca se realiza en un vacío conceptual y moral. En efecto, todos los políticos invocan ciertos valores e ideales, afirman actuar asesorados por expertos y diseñan políticas y planes. Es tarea del filósofo político juzgar si los valores, la pericia y las políticas en cuestión son auténticos en lugar de retóricos, y si están bien fundados o son fruto de la improvisación. A su vez, nuestro juicio será correcto o incorrecto según cuáles sean sus fuentes, entre ellas nuestro conocimiento de los asuntos sociales, la actitud crítica o crédula y la posición moral (prosocial) o inmoral (antisocial).

Puesto que inevitablemente acabará cambiando las vidas de algunas personas, la política siempre tiene un componente moral, aunque de ordinario sea tácito o, incluso, haya sido ocultado cuidadosamente. (Bernard Crick [1992: 141] llevó la afirmación mucho más lejos: sostuvo que «la actividad política es un tipo de actividad moral».) Más aún, sostengo que el componente más importante de la acción política es el moral, aunque también sea el menos visible, sencillamente porque tiene como consecuencias beneficios y perjuicios. Sostengo, también, que es tarea del filósofo político desvelar y evaluar ese componente, y esto con mayor razón porque, a menudo, está empañado por una ideología estrecha o aun por una filosofía burda, tal como el contractualismo, el utilitarismo, el pragmatismo, el positivismo jurídico, el materialismo dialéctico, la teoría crítica o la hermenéutica.

Sin lugar a dudas, la ciencia política ha progresado considerablemente desde la última guerra mundial. Sin embargo, en mi opinión, todavía adolece del mismo déficit moral que la teoría económica estándar. En efecto, en ambas áreas lo estándar es lo utilitario y, en consecuencia, lo indiferente a los sentimientos morales y a la suerte que les toca a los perdedores de la carrera hacia el poder y la riqueza. De hecho, pocos profesores de ciencias políticas han condenado alguna vez la agresión militar, el terrorismo de Estado, la agresión militar no provocada («preventiva»), la tortura de prisioneros políticos, la censura de noticias o las restricciones a las libertades civiles durante las emergencias (aun cuando las haya fraguado su propio Gobierno).

En esas pocas ocasiones en que los académicos han condenado semejantes prácticas, la acusación generalmente ha sido que son ineficaces, no que son inmorales. Peor aún, recientemente ciertos famosos profesores de ciencias políticas han ofrecido o vendido

asesoramiento absolutamente inmoral a sus Gobiernos: suspender este derecho civil, ignorar aquel tratado internacional, bombardear o invadir tal país, seguir combatiendo esta guerra ilegal, desestabilizar aquel gobierno poco amistoso, prestar apoyo a este dictador amigo, destrozar el tejido social de aquellas aldeas rurales, adoptar este calendario de bombardeo sistemático, probar ese aerosol tóxico, decir a la gente que está siendo atacada cuando no es cierto, satanizar a los adversarios, etcétera, etcétera. Estas traiciones han hecho que la filosofía política resulte oportuna una vez más, ya que el núcleo de la disciplina es, o debería ser, la moral: el arte de ayudar a otros a disfrutar de la vida.

La tesis central de este libro es que la política responsable no se basa en la ideología sino en la filosofía, especialmente en la ética, así como en la tecnología social, la cual resulta efectiva únicamente cuando está sustentada en ciencia social seria. El diagrama que sigue resume todo el libro.



# 1

## El trasfondo filosófico: las ideas universales

La filosofía tiene mala reputación entre los científicos, quienes la consideran o bien irrelevante o bien contraria a la ciencia. En particular, la filosofía política ha sido acusada de ser oportunista—en lugar de guiarse por principios—e imprecisa, así como de estar relacionada solo vagamente con el grueso de la filosofía. Peter Laslett (1967: 370) señaló que el mencionado oportunismo «ha llevado a la fragmentación e incluso a la incoherencia en los trabajos a ella dedicados, así como a un énfasis en los argumentos intuitivos, por lo que sale muy mal parada de la comparación con otra literatura filosófica». Muchos años después, este mismo estudioso añadía una queja: los filósofos políticos hacen demasiado hincapié en la historia del pensamiento político, en desmedro de los desafíos contemporáneos (Laslett, en Skinner, 2002: 2).

Con todo, nadie puede evitar la filosofía cuando discute acerca de algo que no sea los acontecimientos cotidianos. Ante la duda, el lector puede intentar hacer politología sin utilizar las nociones de cosa y proceso, realidad y apariencia, causa y azar, persona y sociedad, comportamiento y norma, supuesto y deducción, dato y teoría, indicador y puesta a prueba, ciencia e ideología, y muchas más. Lo que se puede hacer y habitualmente se hace es usarlas sin detenerse a examinarlas. Sin embargo, la filosofía tácita es descuidada y acrítica. Para evitar estos dos defectos, hemos de analizar y sistematizar los conceptos universales. Debemos construir teorías precisas en torno a ellos. Se trata, pues, de una tarea para la buena filosofía.

Este capítulo bosqueja lo que espero sea un sistema filosófico coherente; ofrece, además, sugerencias acerca de cómo precisar algunos conceptos filosóficos clave pertinentes para el estudio de la política. Algunos de estos conceptos aparecen, si bien en su mayoría de manera implícita, en la obra del calumniado Nicolás Maquiavelo (1940). Maquiavelo no solo fundó la tecnología política moderna o arte de persuasión de las masas, sino también la teoría política moderna. De tal modo, no solo inspiró a Hitler, Stalin y los traficantes del terror, sino también a todos los teóricos políticos serios de la era moderna, desde Hobbes y Locke hasta nuestros días.

Sostengo que el éxito científico de Maquiavelo se debió en gran medida a su perspectiva filosófica moderna, aunque fuera tácita e imprecisa. En realidad, su ontología era tanto secular (a diferencia de la de sus predecesores cristianos) como dinamista (a diferencia de las de Platón y Husserl). Maquiavelo consideraba que la estructura política era una totalidad en perpetuo flujo, cuyos componentes individuales eran impulsados principalmente por sus intereses mundanos. Tenía confianza en que, por medio del estudio de los mecanismos del cambio político, sería capaz de comprenderlos y controlarlos en beneficio del soberano.

Contrariamente a Platón y Aristóteles, pero anticipando a Galileo, Maquiavelo

consideraba que el cambio era la característica de la perfección, no de la imperfección. Fue, también, el primero en afirmar que la política no es solo un juego que juegan los príncipes (gobernantes), sino también un proceso que involucra masas de individuos que intentan prever las consecuencias de sus acciones. Maquiavelo fue también un realista gnoseológico. Creía en la existencia independiente del mundo externo, así como en la posibilidad de conocerlo. En pocas palabras, Maquiavelo puede considerarse una especie de materialista, así como un realista, racionalista y utilitarista. Es verdad, también creía en la magia, pero esta no tuvo ningún papel en su teoría política, del mismo modo que el Dios de Newton no aparece en sus ecuaciones de movimiento.

Abordar un problema político circunscrito como, por ejemplo, si la representación proporcional es justa y factible dentro de una única rama de una disciplina, es posible. Pero las grandes cuestiones de todo tipo, tales como la pobreza, solo pueden abordarse con el auxilio de varias disciplinas y dentro de un marco filosófico comprensivo. Ello es así porque la acción política tiene lugar en el mundo real, se planifica en vista de un cuerpo de conocimiento y de un código moral, y seguramente beneficia a algunos a la vez que perjudica a otros.

Por ejemplo, el diseño e implementación de todo programa prometedor (o amenazador) de obras públicas, salud o educación presupone una cosmovisión secular, una gnoseología realista y una teoría de la acción que sea consciente de los intereses, así como una filosofía moral consecuencialista (aunque no necesariamente utilitarista). En resumidas cuentas, sostengo que la filosofía contribuye a dar forma a la estructura política a través de la teoría y la acción políticas, tal como lo sugiere el siguiente diagrama de flujo:

*Filosofía → Teoría política → Políticas → Debate político → Decisión política → Planificación → Ejecución → Evaluación → Consiguiente rediseño de la política o el plan*

El materialista ingenuo podría objetar que se trata de una concepción idealista, porque exhibe ciertos hechos como consecuencias de ciertas ideas. Pero da la casualidad que la acción deliberada, a diferencia de la reacción irreflexiva, se lleva a cabo a la luz de ciertas ideas entrelazadas con sentimientos morales. (Toda decisión de pasar a la acción está precedida por deliberaciones, guiadas o distorsionadas por ciertos deseos arraigados en ciertos intereses, así como restringidas o alentadas por cierta moralidad.) Admitir lo anterior no supone ninguna concesión al idealismo filosófico, siempre que las ideas se consideren procesos cerebrales, no entidades existentes de manera autónoma. Por ende, todo el proceso que acabamos de bosquejar tiene lugar en el mundo real que habitan los agentes políticos.

La pertinencia de la filosofía para la investigación en ciencias políticas resulta obvia a partir del enfoque de la disciplina escogido por los autores pertenecientes a las cuatro revistas académicas estadounidenses y británicas más influyentes del área, durante el período 1997-2002 (Marsh y Savigny, 2004). Por ejemplo, el 56% de los autores

publicados en el *American Journal of Political Science* optó por el «conductismo» [*behavioralism*] o respeto por los datos empíricos, en tanto que la teoría de la elección racional—caracterizada por su apriorismo—fue la elección de solo el 15% de ellos. Los datos correspondientes para el *British Journal of Political Science* fueron 63% y 9% respectivamente.

En este capítulo bosquejaré las disciplinas filosóficas involucradas en la filosofía política. En mi opinión, la filosofía auténtica está compuesta por las siguientes ramas:

|          |                                                |
|----------|------------------------------------------------|
| TEÓRICA  | <i>Lógica</i> : precisión y deducibilidad      |
|          | <i>Semántica</i> : significado y verdad        |
|          | <i>Ontología</i> : ser y devenir               |
|          | <i>Gnoseología</i> : cognición y conocimiento  |
|          | <i>Filosofía de la ciencia y la tecnología</i> |
| PRÁCTICA | <i>Metodología</i> : pruebas                   |
|          | <i>Axiología</i> : valores                     |
|          | <i>Ética</i> : derechos y obligaciones         |
|          | <i>Praxiología</i> : acción                    |
|          | <i>Filosofía política</i> : política           |

Todas las ideas clave de estas disciplinas filosóficas desempeñarán un papel en cada capítulo de este libro. Sin embargo, el lector debe recordar que, a diferencia de la matemática o la química, la filosofía es plural, en el sentido de que toda concepción filosófica pertenece a alguna escuela: racionalista o irracionalista, idealista o materialista, individualista o sistemista, entre otras.

He elegido mi propia filosofía, que he expuesto detalladamente en obras anteriores—especialmente en los ocho volúmenes de mi *Tratado de filosofía* (1974-1989)—, así como en tres libros de filosofía de las ciencias sociales (Bunge, 1996a, 1998a, 1999a), en mis últimos libros sobre ontología y gnoseología (Bunge, 2003a, 2006a), y en una antología acerca de mi realismo científico (Mahner, 2001). Pero sostengo que, aunque sesgada como todas las filosofías, la mía es precisa y está basada en pruebas. Las pruebas que ofrezco a favor o en contra de las hipótesis filosóficas provienen de la ciencia y la tecnología. Por ejemplo, si considero que toda cosa es mudable y, además, es un sistema o un componente de un sistema, es porque así lo hace toda ciencia propiamente dicha. En otras palabras, mi filosofía es abiertamente científicista, vale decir centrada en la ciencia.

Esta filosofía puede resumirse como un hexágono en cuyo centro está la ciencia y cuyos lados son mis propias versiones del *materialismo emergentista* (contrapuesto tanto



al idealismo como al reduccionismo radical), el *sistemismo* (como alternativa tanto frente al individualismo o atomismo como frente al holismo o estructuralismo), el *dinamismo* (la tesis de que, en el mundo real, todo es mutable), el *realismo científico* (a diferencia del realismo ingenuo, el subjetivismo y el relativismo), el *humanismo* (en contraposición al sobrenaturalismo y al egoísmo) y la *exactitud* (contrapuesta a la imprecisión y la oscuridad). Intentaré mostrar la pertinencia de cada una de estas concepciones filosóficas, tanto para las ciencias políticas como para la filosofía política. También sostendré que una filosofía sin lógica ni semántica resultará poco seria, sin ontología estará invertebrada, sin gnoseología será acéfala y si no tiene ética tampoco tendrá garras.

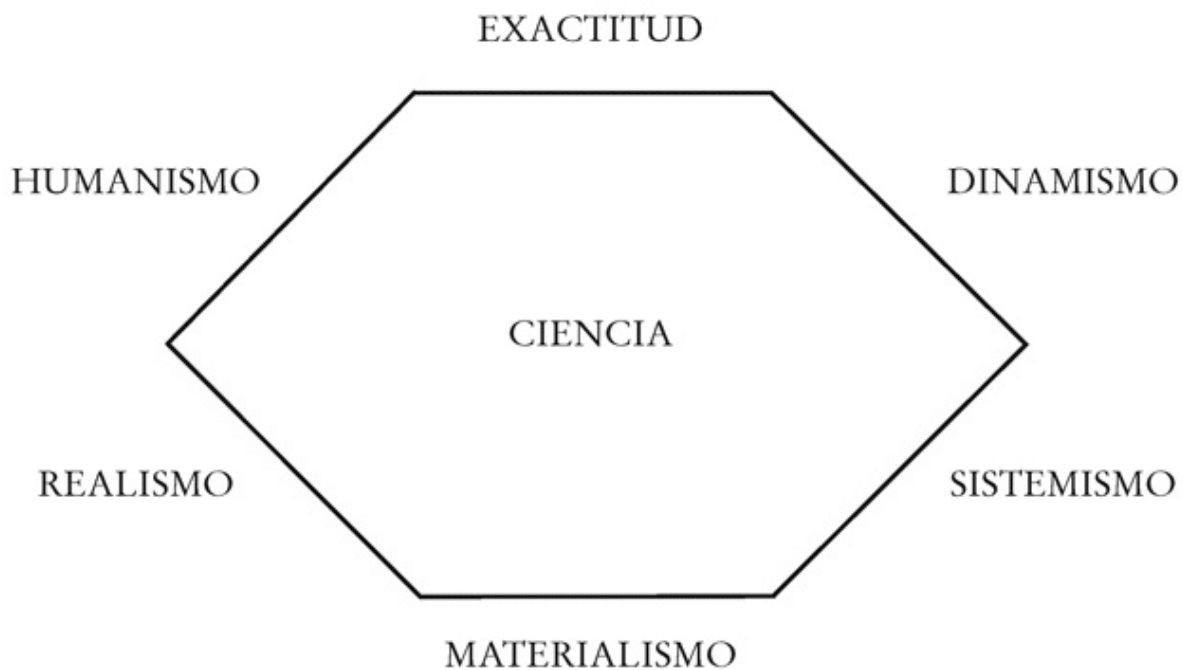


Figura 1.1. Bosquejo del sistema filosófico utilizado en esta obra.

## 1. La lógica: racionalidad conceptual

Echemos un vistazo al razonamiento político. Lo que piensa y siente acerca de los problemas políticos y qué hacer con respecto a ellos es un cerebro. Y los cerebros pueden funcionar de manera racional y realista, o no. Estas dos condiciones, racionalidad y realismo, son bastante diferentes. Se puede discutir racionalmente acerca de los fantasmas, al estilo de los teóricos de la elección racional, cuando hacen uso de utilidades y probabilidades no definidas. O se puede respetar la realidad, pero pensar sobre ella de manera irracional, al estilo de los posmodernos, como cuando Derrida afirmó que «lo que es propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma» (en Coles, 2002: 311).

Para argumentar correctamente acerca de algo, ya sea real o imaginario, es necesario respetar las reglas del argumento racional. Estas reglas son estudiadas por la lógica formal (o matemática), la más abstracta y, por ende, la más general y transportable de todas las ciencias. No necesitamos la lógica para crear ideas, sino para controlar su validez y para detectar peligrosos sinsentidos, tales como «socialismo autoritario», «centralismo democrático» (el mecanismo interno de los partidos comunistas), «sindicato vertical» y «guerra contra el terror».

La lógica se ocupa de conceptos, tales como el predicado «es democrático», así como de proposiciones o enunciados, tales como «Solo la democracia protege los derechos humanos». Los conceptos son designados por símbolos—palabras, por ejemplo—en tanto que las proposiciones son designadas por oraciones de un lenguaje. Dado que hay varios miles de lenguajes, el mismo concepto puede ser designado por miles de símbolos y lo mismo ocurre con las proposiciones. Solamente las proposiciones (o enunciados) pueden ser verdaderas o falsas en alguna medida. Por ejemplo, «libertad» no es verdadero ni falso, mientras que podría decirse que «La libertad debe ser conquistada o defendida» es verdadera. Con todo, la lógica se ocupa de la precisión y la validez formal—especialmente de la consecuencia lógica—, no de la verdad. En efecto, los principios y reglas de la lógica son válidos independientemente del contenido y el valor de verdad.

Paradójicamente, los supuestos lógicos y sus consecuencias son vacuos. Nada afirman en particular, razón por la cual se les llama *tautologías*. Sin embargo, algunos políticos adoran las tautologías, bien por ignorancia, bien porque no nos comprometen de ningún modo. Por ejemplo, el ex presidente George W. Bush declaró una vez: «Quienes entran en el país de manera ilegal, violan la ley». También inventó el eslogan «guerra contra el terror», que es una contradicción disfrazada, puesto que la propia guerra engendra los peores terrores.

La lógica no se ocupa de las oraciones que no representan proposiciones, tales como preguntas, pedidos, lamentos, órdenes y contrafácticos. Pero, desde luego, las preguntas, pedidos, lamentos y órdenes, aunque carentes de valor de verdad, son indispensables. No se puede decir lo mismo de los enunciados contrarios a los hechos, a pesar de que estén profusamente extendidos en la retórica política. Recuértese lo que dijo el mismo político citado anteriormente: «Si no hubiéramos invadido Irak, ahora esto sería un criadero de terroristas». Contrariamente a la difundida creencia de que la persona en cuestión tiene

tendencia a decir mentiras, esta oración no es ni verdadera ni falsa. Con todo, grosso modo, significa lo mismo que la oración declarativa «Atacamos Irak porque con seguridad se iba a convertir en un criadero de terroristas». A diferencia de la oración contrafáctica correspondiente, esta expresa una proposición, aunque se trate de una proposición que no es apoyada ni debilitada por ninguna prueba, por lo cual no se le puede asignar un valor de verdad. Solo sabemos que, cinco años después de haber sido invadido, Irak se ha transformado en un terreno de cría para los «terroristas», también llamados «insurgentes» o, por algunos, «patriotas». La moraleja es que los contrafácticos deben manejarse con cuidado, especialmente en cuestiones de vida o muerte.

Las más importantes de todas las reglas lógicas son la ley de no contradicción y la regla de inferencia llamada *modus ponens*. La primera sostiene que la afirmación conjunta de una proposición y de su negación es falsa:  $A$  y no- $A$  es falso independientemente del contenido de  $A$ . Y el *modus ponens* es la regla: a partir de  $A$  y «Si  $A$ , entonces  $B$ », dedúzcase  $B$ .

Paradójicamente, las contradicciones son extremadamente fértiles, puesto que de ellas se sigue cualquier proposición. En cambio, de la conjunción de «Si  $A$ , entonces  $B$ » y  $B$  no se sigue nada. Afirmar lo contrario es incurrir en una falacia clásica. Por ejemplo, de la generalización «Los representantes que mantienen su palabra son reelegidos» y del dato «Fue reelegido» no se sigue que el susodicho haya mantenido su palabra. En realidad, todos los cuerpos de representantes están llenos de personas que han quebrantado sus promesas una y otra vez.

La lógica es, pues, la antorcha que nos ayuda a identificar los argumentos incorrectos. Pero ¿cómo justificamos las reglas lógicas? Casi nunca lo hacemos, porque todo argumento válido acerca de cualquier asunto supone las reglas de la discusión. Si se abandona la ley de no contradicción, se incurrirá en la más sencilla de todas las falacias: la contradicción, lo que equivale a perder la discusión. Y si se abandona el *modus ponens*, se hace imposible concluir cosa alguna a partir de cualquier conjunto de premisas, ni siquiera se puede controlar si estas engendren contradicciones. De tal modo, la lógica, la menor de las restricciones para el discurso racional, aparte de la claridad, no solo es esencial para todo discurso válido, sino que también nos mantiene a salvo de caer o bien en la nada o bien en el todo.

Esta es la razón por la que Heidegger, Jaspers, Gadamer, Arendt, Derrida, Irigaray, Vattimo y los restantes autores llamados posmodernos rechazaron la lógica: la irracionalidad les permitía poner juntas las palabras sin tener que preocuparse por su sentido, por no mencionar la coherencia y las pruebas pertinentes (véase Edwards, 2004). Y, por supuesto, el irracionalismo ayuda a los dictadores, puesto que desactiva el análisis y la crítica, además de sustituir las teorías universales por creencias tribales. Es por ello que el fascismo, en todas sus versiones, ha buscado «combatir las ideas mismas de verdad objetiva y razón universal» (Kolnai, 1938: 59).

Resulta casi imposible discutir con personas que se destacan en el uso de sandeces esotéricas e ignoran las reglas de la discusión racional. Por ejemplo, ¿cómo podría alguien discutir a favor o en contra de la esotérica aserción de Heidegger (1954: 76) de

que el Ser «es Eso, él mismo»? El posmodernista Gianni Vattimo llama a este tipo de «pensamiento», que él recomienda, «pensamiento débil». Creo que merece ser llamado *pseudopensamiento*. El esoterismo recomendado por Leo Strauss sirve para ocultar la vacuidad o la mala intención. Con todo, volvamos al razonamiento genuino: el argumento claro y válido.

La lógica es la más general (y, en consecuencia, también la más abstracta) de todas las ciencias, porque es neutral respecto del contenido y, por ende, es transportable de un área a otra. Esta es la razón de que no pueda haber una lógica política, del mismo modo que no puede haber una lógica química. Con todo, la lógica deja fuera el razonamiento práctico: no abarca pautas de inferencia tales como la siguiente:

Si esa nación es atacada, tomará represalias.  
Tomar represalias es malo.

---

Esa nación no debe ser atacada.

El anterior es un caso de razonamiento práctico. Relaciona hechos en lugar de enunciados e incluye un juicio de valor, así como un imperativo. Volveremos al razonamiento práctico en el Capítulo 8, Sección 2. Por el momento, baste advertir que el discurso político honesto contiene argumentos tanto prácticos como lógicos.

La discusión racional no es privativa de la vida académica: también es una característica de la democracia. En efecto, la contienda política y la administración del bien común suponen debates racionales acerca de medios y fines, incluso para la invención y ejecución de campañas políticas simplificadoras, tales como el llamamiento nazi a la «sangre y tierra». Pero, desde luego, la discusión racional, aunque necesaria, nunca es suficiente. Únicamente los racionalistas ingenuos podrían creer que los conflictos políticos se pueden resolver exclusivamente por medio de la discusión racional: la racionalidad debe guiar la disputa política, aunque solo sea para minimizar los daños, pero no puede reemplazar la contienda. Lamentablemente, los intereses con el respaldo de la fuerza pueden aplastar incluso al más convincente de los argumentos: Dios favorece a los buenos cuando estos superan en número a los malos.

La racionalidad se da por sentada en todos los ámbitos, en tal medida que la conducta irracional nos desestabiliza y algunos estrategas militares han aconsejado simular la irracionalidad a fin de confundir y atemorizar al enemigo. Schelling (1960) llamó a esta práctica la «racionalidad de la irracionalidad» y el presidente Nixon, el alumno estrella del profesor Kissinger, le llamó «teoría del loco». Al jugar con la racionalidad, estas personas, junto con sus correlatos soviéticos, estaban jugando con la supervivencia de la especie humana.

Ocupémonos brevemente del concepto de teoría. Algunos politólogos equiparan la teoría política con la politología normativa (o filosofía política o ingeniería social). Este uso es idiosincrásico y engañoso, puesto que en todas las ciencias maduras lo que se entiende por teoría es un sistema hipotético-deductivo, no una hipótesis aislada ni un

conjunto de hipótesis no estructurado. En otras palabras, lo característico de una teoría es que todo enunciado perteneciente a ella es un supuesto inicial (o postulado), una definición o una consecuencia lógica de uno o más supuestos o definiciones. Sin embargo, la mayor parte de lo que se tiene por teorías en las ciencias políticas son, en realidad, «teorías de una línea», vale decir hipótesis, tales como «Todas las guerras son luchas por recursos económicos».

He aquí un ejemplo *ad hoc* de una miniteoría, un caso de la tesis de Merton de las consecuencias no deseadas (especialmente las perversas) de la acción social:

1. La legislación de bienestar social promueve la prosperidad.
2. La prosperidad favorece a la Derecha.
3. La legislación de bienestar social favorece a la Derecha.

Los postulados 1 y 2 en conjunto implican la conclusión 3. Tomadas conjuntamente, las tres proposiciones constituyen un pequeño sistema conceptual, un modelo teórico coherente, aunque algo paradójico.

Por último, una advertencia. Las teorías políticas no deben confundirse con las doctrinas políticas, como lo hicieron Lasswell y Kaplan (1950: xiii) en su influyente libro. Una doctrina política, por ejemplo el liberalismo o el socialismo, es una ideología y, hasta donde sé, ninguna ideología ha sido organizada como un sistema hipotético-deductivo. De hecho, las ideologías se presentan, por lo común, como colecciones de eslóganes tales como «¡Libertad o muerte!» y «¡Libre comercio o reventar!», mientras que los lemas políticos son llamamientos a la acción, no hipótesis comprobables. Volveremos a las ideologías en el Capítulo 4.

## 2. Semántica política: significado y verdad

La semántica se ha granjeado la mala reputación de ser una vana disputa sobre palabras o, aun, mera artimaña verbal. Sin embargo, la semántica filosófica es una disciplina seria, ya que se ocupa del significado y la verdad, cada uno de los cuales puede relucir en el discurso político o bien brillar por su ausencia en él. En consecuencia, ningún sistema filosófico serio puede carecer de teorías semánticas. Echemos un vistazo a los dos conceptos en cuestión.

El significado es una propiedad de los constructos, es decir de los conceptos, las proposiciones y las teorías. Se puede definir el significado como referencia más sentido o denotación más connotación. Si alguno de estos componentes es vacío, no hay constructo propiamente dicho. Con todo, la mayor parte de los filósofos llaman «no referente» a un constructo que no tiene correlato en el mundo real. Este uso es erróneo, dado que todos los constructos que se refieren a entidades imaginarias, tales como «Zeus», «Hamlet», «utopía», «competencia perfecta» y «armas de destrucción masiva iraquíes», remiten a esas entidades y tienen sentidos bastante claros. En otras palabras, todos los constructos propiamente dichos poseen referencia: algunos se refieren a objetos reales, otros a objetos imaginarios.

Aristóteles aconsejaba correctamente que comenzásemos toda discusión dejando claro sobre qué trataría. En términos modernos: comenzar con la especificación del universo del discurso o clase de referencia. Por ejemplo, debemos distinguir entre acciones políticas, ciencias políticas y filosofía de las ciencias políticas, la cual se refiere solo de manera indirecta a la política.

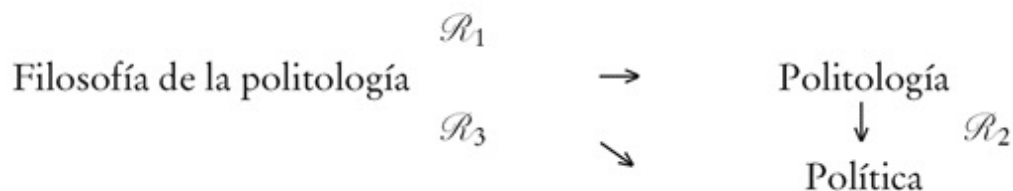


Figura 1.2 La flecha simboliza la función de referencia. La flecha  $R_3$ , que va de la filosofía de la ciencia política a la política, es igual a la composición de  $R_2$  y  $R_1$ .

Si alguno de los dos componentes—la referencia o el sentido—es vago, el significado será confuso. La vaguedad es un defecto grave, porque la lógica solo vale para los conceptos exactos. En efecto, si el constructo  $A$  es poco claro, también lo es  $\text{no-}A$ , por lo cual  $A$  no satisface el principio de no contradicción, o sea «La conjunción de  $A$  y  $\text{no-}A$  es falsa». Con proposiciones vagas tampoco es posible la inferencia válida. En particular,  $\text{no-}B$  no invalida «Si  $A$ , entonces  $B$ », en razón de que  $B$  es casi indistinguible de  $\text{no-}B$ . A pesar de ello, el discurso político está lleno de nociones vagas, tales como las de poder y libertad.

La vaguedad puede ser tan extrema que se hace difícil distinguirla de la vacuidad. La famosa fórmula de Bismarck «La política es el arte de lo posible» es un ejemplo que viene al caso. En efecto, todo arte, desde la poesía y la matemática a la ingeniería y la medicina, trata con posibilidades, las cuales intenta realizar o frustrar. Una conjetura matemática es un teorema posible, un plano es una construcción posible, un proyecto de ley es una ley posible y así sucesivamente. Así, el concepto de posibilidad es fundamental para gran parte de la filosofía contemporánea, especialmente para la ontología de los mundos posibles, la cual trata de «mundos» fantásticos. Con todo, la noción involucrada en estas especulaciones es imprecisa y ajena al concepto de posibilidad real que se usa en las ciencias maduras (Bunge, 2006a). En ellas, el adverbio «posiblemente» se aplica a los hechos, no a las proposiciones. Además, el concepto de posibilidad real depende del concepto de ley científica, el cual es ajeno a la lógica formal. En efecto, en la física y en otras ciencias fácticas se dice que un hecho es realmente posible en el caso de que sea compatible con las leyes pertinentes.

Expresado de manera formal, el hecho descrito por la proposición  $p$  es *realmente posible* = Existe al menos un enunciado legal  $L$  tal que la conjunción de  $p$  y  $L$  sea verdadera. Este concepto de posibilidad real es radicalmente distinto del de posibilidad conceptual, que puede definirse como sigue. El constructo  $p$  es conceptualmente posible en el cuerpo de conocimiento  $B$  si  $p$  no contradice otro miembro de  $B$ . La lógica modal y las teorías construidas en torno a ella confunden los dos conceptos de posibilidad que acabamos de distinguir (Bunge, 2006c).

Hasta aquí lo referente al significado. En lo que respecta a la verdad, comencemos por señalar que la hay de varias clases: formal, fáctica, moral y artística. Las verdades formales, tales como « $A$  o no- $A$ » y « $1 > 0$ », son válidas independientemente del estado del mundo, porque no se refieren a él. Pertenecen a la lógica o a la matemática. En cambio, las verdades fácticas, tales como «Canadá es un país soberano», son contingentes, dado que Canadá solía ser una colonia y aún puede perder su independencia.

Las verdades morales se refieren a hechos morales—tales como ayudar a las personas que sufren—e inmorales, tales como bombardear poblaciones civiles. La tesis de que hay verdades y falsedades morales es propia del realismo moral, una perspectiva minoritaria. Por último, las verdades artísticas son semejantes a las formales, en el sentido de que son imaginarias, pero a diferencia de estas últimas, las primeras no pueden demostrarse.

De las ciencias políticas se espera que descubran verdades fácticas y se supone que la filosofía política se ocupa tanto de verdades politológicas como de verdades morales. Como sucede habitualmente en filosofía, existen diversas opiniones acerca de la verdad fáctica. He aquí las principales:

*Escepticismo radical* = No hay verdades, por lo tanto no hay falsedades.

*Relativismo* = La verdad es local, vale decir que depende de la tribu y es, en consecuencia, múltiple.

*Pragmatismo* = La verdad es lo mismo que la utilidad, en consecuencia nunca es desinteresada.

*Convencionalismo* = La verdad es una definición disfrazada, por ende es invulnerable a la experiencia.

*Realismo* = La verdad es la adecuación de las ideas a los hechos.

El escepticismo radical es derrotista y el relativismo es autodestructivo, puesto que, si es verdadero, no puede serlo universalmente. Además, el relativismo no admite las verdades universales inventadas por la matemática ni las descubiertas por las ciencias y la tecnología. Los posmodernos son o bien escépticos radicales o bien relativistas. El pragmatismo (o instrumentalismo) intenta reemplazar las contrastaciones con la realidad por comprobaciones de utilidad: considera que el éxito es la verdad. El convencionalismo ignora que las verdades fácticas no son arbitrarias, a causa de que tienen que contar con el apoyo de las pruebas empíricas, y que las definiciones pueden ser más o menos útiles, pero no verdaderas ni falsas. Los elitistas, por su parte, «revelan lo que consideran la verdad solo a unos pocos, sin poner en peligro el compromiso de la mayoría con las opiniones sobre las cuales se asienta la sociedad» (Strauss, 1988: 222).

Únicamente el realismo da cuenta de los hechos de que debemos explorar el mundo y descubrir verdades acerca de él, así como de que la mayoría de esas verdades no poseen utilidad práctica, porque se refieren a hechos que se encuentran fuera del control humano, tales como los hechos del pasado y los acontecimientos que tienen lugar en el interior de las estrellas o más allá de nuestro sistema solar.

Y, con todo, ha habido cierta discusión, en tiempos recientes, acerca de la realidad o irrealidad de las naciones. Se ha afirmado que se trata de ficciones de la imaginación colectiva, porque ninguna de ellas existiría si sus habitantes y vecinos no creyeran en ellas. Sin embargo, las naciones superan puestas a prueba bastante ordinarias. Pueden interactuar las unas con las otras, bien de manera pacífica o bien violentamente, a consecuencia de lo cual sus territorios pueden expandirse o contraerse y sus pueblos enriquecerse o empobrecerse. En todo caso, si las naciones fueran imaginarias, también lo sería la guerra, lo cual resultaría conveniente para todos, salvo para quienes trafican con ella. Además, lo mismo se aplica a otras construcciones sociales. Por ejemplo, no compraríamos en el supermercado si no creyéramos en su existencia.

Las naciones son tan reales que sería imposible invadir la Utopía de Tomás Moro o la Lilliput de Jonathan Swift, tan imposible como comerciar con ellas, puesto que ambas son, en efecto, lugares imaginarios. Lo que sí es verdad es que las naciones han sido construidas, no descubiertas: son artefactos sociales. Pero la imaginación necesaria para formar, reformar o destruir una nación es del mismo tipo que la utilizada por los ingenieros para diseñar, mejorar, mantener o utilizar máquinas.

Los científicos que estudian hechos, tales como los politólogos, son realistas en la medida en que procuran descubrir verdades acerca del trozo del mundo que estudian. Una definición posible de verdad fáctica es la que sigue: *Una proposición  $p$  que describe un hecho  $h$  es verdadera =  $h$  sucede tal como describe  $p$* . Esta definición puede ser esclarecedora, pero para ser utilizada debe estar acompañada por un criterio de verdad, vale decir una regla para reconocer cuándo una proposición es verdadera. He aquí un criterio: *Una proposición  $p$  referente a un hecho  $h$  es verdadera a la luz de las pruebas  $e$  = La diferencia entre  $p$  y  $e$  es menor que la tolerancia o error acordado de antemano*.

El cientificismo sostiene que los científicos sociales deben buscar verdades tan rigurosamente como lo hacen sus colegas de las ciencias naturales. En particular, las



teorías políticas deben ser tan verdaderas (realistas) como sea posible. Este objetivo no es compartido por la escuela hermenéutica (interpretativista o «humanista»), la cual ignora el mandamiento científicista «Busca pruebas a favor o en contra de tus teorías». Por ejemplo, a pesar de su admiración por Hannah Arendt, Horowitz (1999: 413) lamenta «su falta de voluntad para respaldar su teoría con pruebas», actitud que obviamente la inhabilita como *científica* política.

Además, la escuela hermenéutica (o «humanista») levanta una pared entre los ámbitos social y natural, así como entre sus respectivos estudios. Por ejemplo, Searle (1995: 27) afirma que hay dos categorías de hechos: brutos, tales como un alud, e institucionales, tales como una conversación. Pero los aludes pueden tener causas y consecuencias sociales, y las conversaciones, así como todas las demás interacciones sociales, son en realidad biosociales en lugar de ser puramente sociales, puesto que involucran a personas vivas. Este es el motivo de que haya ciencias biosociales, tales como la geografía, la demografía, la psicología y la antropología, todas las cuales utilizan el método científico y, de este modo, cruzan las fronteras natural/social y humanístico/científico.

Con todo, los hermenéuticos y otros posmodernos han sido moderadamente eficaces en lentificar el progreso de las ciencias sociales, así como en reforzar el extendido prejuicio contra ellas. Hasta un politólogo tan destacado como Bernard Crick (1992: 187) cayó bajo el hechizo de la hermenéutica y parecía hacer eco a Michel Foucault cuando declaró que «la teoría política es, ella misma, política». Si esto fuera cierto, la metodología política resultaría innecesaria y el valor de la teoría política podría evaluarse por medio de la votación. Las que sí son políticas son las políticas sociales. Estas, como cualquier otro elemento tecnológico, deben juzgarse por su eficacia o bien por favorecer determinados intereses.

Adviértase que, a pesar de lo que decía Max Weber (1988b), la verdad objetiva no es lo mismo que la neutralidad valorativa ni que la imparcialidad. La investigación científica incluye juicios de valor, tales como «La explicación está por encima de la descripción». Y algunos descubrimientos científicos sirven bien para respaldar o debilitar políticas públicas. Por ejemplo, las estadísticas sugieren que las leyes de bienestar social generosas constituyen un efectivo control de la fertilidad. No hay nada directamente político, y por ende relativo, en este resultado de la investigación demográfica.

Sin embargo, actualmente, en las facultades de humanidades del hemisferio norte, el antirrealismo—especialmente el constructivismo y el relativismo—está más difundido que el realismo. Una de las razones de la popularidad del relativismo consiste en que es poco exigente. Al negar la posibilidad de descubrir verdades objetivas, considera cada disciplina académica como una narrativa o discurso más, una variedad de literatura, antes que de ciencia y, en consecuencia, una cuestión de gustos antes que de comprobaciones. Los cuentos no exigen una larga búsqueda de pruebas. Todo lo que pedimos a una historia así es que resulte entretenida. Sin duda, la concepción de los estudios sociales como narrativas nada tiene que ver con la erudición seria. No es más que habilidad con las palabras, un inquietante indicador de la decadencia actual de la cultura humanística, así como de su profundo distanciamiento de los motores intelectuales de la modernidad:

la ciencia y la tecnología.

Sería un error, sin embargo, pensar que el relativismo es una inofensiva extravagancia más, a la par del intuicionismo, la fenomenología o las extravagancias filosóficas sobre mundos paralelos. En efecto, el relativismo engendra la perspectiva cínica de la política, al negar que pueda haber derechos humanos universales, así como al afirmar que todas las morales y todas las reglas políticas son tan locales como la comida regional, las vestimentas típicas y las artesanías. En particular, el relativismo justifica el nacionalismo y socava todos los esfuerzos por erradicar la opresión política, la tortura y hasta el genocidio. En consecuencia, es incompatible con la Organización de las Naciones Unidas y la Corte Penal Internacional.

Dicho lo anterior, el realista científico reconoce lo que bien puede llamarse *efecto Rashomon*, en honor al clásico filme de Akira Kurosawa. Se trata del hecho de que, probablemente, casi todo hecho social sea percibido de manera diferente por diferentes actores o testigos. En ocasiones, esto es así a causa de la mala intención, pero más a menudo se debe al prejuicio o a la falta de información. Por lo general, entendemos mucho mejor a la «gente como uno», o sea a los miembros del grupo de pertenencia, que a «ellos», los individuos del grupo extraño.

En las ciencias naturales, la verdad es lo más importante, en tanto que la mera opinión no cuenta. En cambio, en la vida social, así como en las ciencias que la estudian, la opinión es muy importante, porque las creencias, independientemente de su valor de verdad, orientan, desorientan o paralizan la acción. Dicho de manera metafórica, los hechos sociales nos llegan refractados por nuestras creencias e intereses. Esto no quiere decir que en los asuntos sociales la verdad objetiva sea imposible de lograr, a consecuencia de lo cual, después de todo, los relativistas tendrían razón. No, solo significa que en la búsqueda de la verdad sobre la vida social hay obstáculos que no se presentan en la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza. (Más acerca del constructivismo-relativismo en Gellner, 1985; Bunge, 1991-1992, 1999, Boudon y Clavelin, 1994; Boudon, 2004; Boghossian, 2006 y Jarvie, 2007.)

El efecto Rashomon explica en gran medida por qué las ciencias sociales están mucho menos desarrolladas que las naturales, a pesar de que todos tenemos información sobre hechos sociales, a causa de que los realizamos; en cambio, nuestro acceso a los hechos naturales, tales como las colisiones atómicas, las reacciones químicas y la especiación, es extremadamente indirecto. Además del efecto Rashomon está lo que puede llamarse *efecto Gran Hermano*. Se trata del sabotaje deliberado de la investigación en ciencias sociales por parte de los gobiernos autoritarios y conservadores, porque aquella puede producir verdades que tal vez irriten o incluso pongan en peligro a los poderes de turno. Así pues, en los regímenes totalitarios no ha habido ciencias políticas y el Gobierno de Reagan recortó los subsidios federales a la investigación social, a la vez que mantenía su apoyo a las ciencias naturales. Irónicamente, el temor al Gran Hermano era exagerado, dado que ningún científico social predijo y ni siquiera realizó correctamente la autopsia de ninguno de los terremotos sociales del siglo XX, como por ejemplo las dos guerras mundiales, la Gran Depresión, la derrota de Estados Unidos por los campesinos

vietnamitas, el desmoronamiento del Imperio soviético, el resurgimiento del liberalismo económico del siglo XIX o la intrusión de la religión en la política.

### 3. La ontología política: el ser y el devenir

La ontología (o metafísica) tiene mala fama entre los científicos, porque en su mayoría es absurda o falsa. Entonces, ¿por qué le prestan atención los filósofos políticos? Porque la ontología se ocupa del ser y el devenir en general, a diferencia de las ciencias particulares, las cuales tratan de seres particulares, tales como los humanos, y de cambios particulares, tales como la emergencia, reforma o extinción de los sistemas políticos (consejos de ancianos, municipios, cuerpos legislativos, Gobiernos, partidos políticos y sus cambios). En consecuencia, dejar a un lado la ontología equivale a resignar la esperanza de colocar a los particulares en un marco general o cosmovisión. La mala ontología es confusa y engañosa, pero la filosofía sin ontología está invertebrada. Y quienes no poseen una cosmovisión están condenados a tomar prestados fragmentos de cosmovisiones que no han sido evaluadas.

Los metafísicos contemporáneos están más interesados en los mundos de fantasía que en el mundo real. Tanto es así que se buscará en vano en los diccionarios filosóficos estándar las entradas sobre sistema y mecanismo, dos conceptos ontológicos clave de la ciencia desde la Revolución Científica. No resulta sorprendente que la mayoría de los filósofos y científicos sociales hayan ignorado o bien utilizado erróneamente estos conceptos. Por ejemplo, Niklas Luhmann (1987: 113), la autoridad de Habermas en sistemas sociales, los considera carentes de personas: «Los sistemas sociales [...] están compuestos por comunicaciones y nada más que comunicaciones, no de seres humanos». Y Coleman (1992: 14) sostuvo que las organizaciones formales, tales como los gobiernos, «tienen posiciones, en lugar de personas, como elementos de su estructura», lo que de ser cierto los convertiría en objetos inmateriales. Según esto, las bombas atómicas, las plagas y otras calamidades por el estilo no afectarían a las corporaciones, ejércitos o escuelas: estos «sobrevivirían» porque no tienen vida.

Elster (1989a) ha comparado los mecanismos con las «tuercas y tornillos» de una máquina. Pero, desde luego, un reloj descompuesto no da la hora, una fábrica abandonada no es más que un edificio, una ciudadanía sin derecho a voto no es una organización política y un país sin un gobierno efectivo no es una nación. Tal como se los concibe en las ciencias naturales, desde la física hasta la biología, los mecanismos no son cosas, son procesos de los sistemas. Más precisamente, un mecanismo es un proceso que crea o mantiene en funcionamiento un sistema: un proceso que desempeña una función específica necesaria para la persistencia de ese sistema. Ejemplos sociales: trabajo y administración. (Más sobre los mecanismos en Pickel, 2004; Bunge, 2006a; Hedström, 2006.)

En otras palabras, los mecanismos son procesos de vida o muerte, de forma literal en el caso de los organismos y metafóricamente en todos los demás. Por ejemplo, todos los Estados utilizan los impuestos como su principal mecanismo de obtención de ingresos y todos los Estados modernos han usado la educación primaria obligatoria y el reclutamiento militar como mecanismos de construcción de la nación. Del mismo modo, la guerra es un mecanismo de robo a gran escala, la negociación es un mecanismo de

resolución de conflictos y la deliberación, junto con la votación, son el mecanismo de toma de decisiones colectivas característico de la democracia política. (En consecuencia, la frase de moda «democracia deliberativa» constituye un pleonismo.)

Pasemos ahora de los conceptos ontológicos a las teorías ontológicas. Hay dos grandes familias ontológicas (o metafísicas): el idealismo (el culturalismo, la hermenéutica) y el materialismo. Según el idealismo, toda entidad es solo una idea o un símbolo o está regido principalmente por las ideas y los símbolos. Por ejemplo, Heidegger (1954: 53) sostenía que «el lenguaje es la casa del Ser». Y, tal como ha expresado Charles Taylor, los hechos sociales serían «textos o como textos». De ahí que a las ventas, elecciones, guerras y otras cosas parecidas debería dotárselas de gramática, significado y estilo. El pensamiento mágico-religioso ha regresado.

En contraposición, para el materialismo político las entidades son cosas concretas (o materiales), desde los ciudadanos y las naciones a la comunidad internacional; los hechos son estados o cambios de estado de las cosas, sean naturales, sociales o biosociales (como nosotros), y las ideas son procesos cerebrales, que es la razón por la cual pueden guiar las acciones. De este modo, un discurso sobre las naciones solo resulta pertinente si se piensa que las naciones son cosas concretas, no que existen solo de manera discursiva, por ejemplo como «comunidades imaginadas», tal como lo ha expresado Benedict Anderson (1983).

El idealismo parece convincente porque hace hincapié correctamente en el papel decisivo de las ideas en la lucha política, así como en el gobierno. Pero reifica las ideas y exagera su impacto en la sociedad; más aún, confunde los hechos con las ideas acerca de ellos y, en consecuencia, es ciego a la sangre, sudor y lágrimas de los conflictos humanos. Por ejemplo, resulta por lo menos incierto si el totalitarismo fue una creación directa de las filosofías idealistas de Platón y Hegel—como afirmaba Popper (1945)—, de la Ilustración francesa—como sostuvo Talmon (1970)—o del dualismo cartesiano, como imaginó Arendt (1989). Seguramente, esas ideas eran efectivas desde el punto de vista práctico, puesto que contribuyeron a diseñar e implementar políticas que hicieron progresar ciertos poderosos intereses materiales.

Las desenfrenadas exageraciones del impacto de la filosofía en la política, así como la confusión de los hechos con las ideas, se les dan de manera natural a los intelectuales que solo tratan con textos: tienden a confundir los fines con significados, los movimientos sociales con ideologías y *la politique* con *le discours politique*. También discutirán las teorías políticas separadamente de las sociedades y de los movimientos políticos realmente existentes.

Por ejemplo, Martha Nussbaum (2006: 88) cree que «las teorías sobre la justicia social deben ser abstractas [...] dado que no podemos justificar una teoría política a menos que podamos mostrar que puede ser estable en el tiempo y que recibe el apoyo de los ciudadanos por motivos que exceden las razones de autoprotección o instrumentales». Seguramente la abstracción garantiza la generalidad, y ambas son necesarias en matemática. Pero la teoría política no pertenece a la matemática pura, ya que trata de organizaciones políticas, las cuales son principalmente mudables porque son

concretas, no ideales. En particular, no tiene sentido listar las condiciones de la justicia social separadamente de la estructura social de las sociedades reales, así como de los diferentes movimientos sociales que afirman luchar a favor o en contra de ella. Así pues, la justicia social que puede conseguirse en una democracia liberal es significativamente más mezquina que la que persiguen los movimientos socialistas de diferentes tipos (Esping-Andersen, 1990). Un concepto abstracto de justicia social es apolítico y ahistórico: es una ficción política.

Además, el idealismo lleva a opiniones sesgadas y superficiales, ya que la contienda política, si bien se entabla en gran medida con palabras, es más bien un asunto de intereses materiales: ni de ideas en sí mismas ni, mucho menos, de palabras. Por ejemplo, los conflictos endémicos del Oriente Próximo son el petróleo, la tierra y el agua —no los «choques de culturas»— tal como lo sugiere el hecho de que Arabia Saudí y Pakistán, dos de los aliados más cercanos de Estados Unidos, sean autoritarios e islámicos en lugar de democráticos y cristianos.

Además de la divisoria idealismo/materialismo, está la divisoria estática/dinámica. Una ontología estática sostiene que el cambio es solo una desviación temporal del equilibrio o armonía que constituiría el estado de cosas ideal, tal como el elusivo equilibrio de los mercados glorificado por la economía estándar y el equilibrio de poder transitorio recomendado por los politólogos teóricos, equilibrio que, dicho sea de paso, se tornó imposible en el momento mismo en que prevaleció una única gran potencia.

El dinamismo (o procesualismo) sostiene, por el contrario, que la estasis es un caso particular y efímero del proceso: que todo estado de una cosa es la fase inicial, intermedia o final de un proceso. Todas las ciencias fácticas auténticas, desde la física y la biología a la historiografía, se centran en el cambio y buscan leyes de cambio o, al menos, tendencias. En consecuencia, toda ontología orientada a la ciencia será con seguridad dinamista. Tanto es así que podemos definir un objeto concreto o material como uno capaz de cambiar. Únicamente la matemática se ocupa de objetos inmutables.

El conflicto o contradicción óntica (por oposición a la contradicción lógica) es, desde luego, un caso particular de proceso. La ontología dialéctica, sea idealista como la de Hegel o materialista como la de Marx, afirma que todos los cambios son resultado del conflicto (o «contradicción»). Los teóricos del conflicto, desde Heráclito y Maquiavelo a Hobbes, Smith, Hegel, Marx, Lenin y Gramsci, hicieron hincapié en la lucha hasta el punto de subestimar o aun ignorar la cooperación. Y, con todo, la existencia misma de redes y sistemas sociales de diversas clases y tamaños, así como la coexistencia de grupos con diferentes intereses, supone un mínimo de cooperación. Por ejemplo, los empleadores y los empleados de un negocio pueden chocar por los salarios y los beneficios, pero cooperan para mantener la empresa a flote. Es por eso que ignorar la cooperación es tan erróneo como pasar por alto el conflicto.

En el mejor de los casos, una ontología agonística o centrada en el conflicto, tal como la de Hegel o la de Marx, es parcialmente verdadera. Y esto no solo es válido para la política, sino también para los negocios. En efecto, los economistas que repiten el mantra de las virtudes de la competencia pasan por alto el hecho de que la competencia es

estimulante cuando se da entre pares, pero que resulta destructiva entre desiguales, motivo por el cual los hombres de negocios sagaces intentan evitarla. Más aún, todas las economías avanzadas, desde la de Gran Bretaña a la de Japón, crecieron bajo la protección del Estado y con el auxilio de las tecnologías de incremento de la productividad que fueron inventadas, en su mayoría, en universidades financiadas por el Estado.

La tercera distinción ontológica pertinente es la que haremos entre individualismo, holismo y sistemismo. El individualismo sostiene que «no hay sociedades, solo individuos que interactúan unos con otros» (Elster, 1989b: 248). Comparar: no hay cuerpos, solo átomos que interactúan unos con otros; en consecuencia, no hay propiedades emergentes, tales como la dureza y la cualidad de viviente. Es de suponer que esta es la cosmovisión de los microbios.

Cuando se aplica a la política, el individualismo aconseja centrarse en los ciudadanos, por lo que es incapaz de dar cuenta de la existencia misma de entidades supraindividuales, tales como ejércitos, gobiernos y naciones, así como de procesos supraindividuales, tales como el desarrollo, el progreso y la guerra. El individualismo ni siquiera explica las actitudes políticas del individuo, ya que estas se refieren a sistemas, tales como las municipalidades, y a procesos colectivos, tales como las movilizaciones populares. Dicho lo anterior, resulta obvio que el individualismo tiene razón en hacer hincapié en las necesidades, deseos y derechos de la persona; especialmente en la necesidad de libertad y de contacto con otros seres humanos.

El holismo—también llamado estructuralismo y organicismo—pone su atención en las totalidades, tales como los gobiernos, y en sus propiedades globales, tales como el orden social, el poderío militar y la deuda fiscal. En consecuencia, considera que la acción individual es o bien despreciable, o bien efecto de la presión desde arriba. Además, en cuestiones sociales, el holismo aboga por el equilibrio y desalienta la lucha y la rebelión: es fundamentalmente conservador, como resulta obvio en Hegel, Durkheim y Parsons. Con esto basta para mostrar que Marx no fue un holista con todas las de la ley. El holismo hace hincapié en los deberes en desmedro de los derechos. Sin embargo, tiene los méritos de insistir en que la sociedad no es solo una colección de individuos; en que posee propiedades globales (emergentes), tales como el régimen político y la estabilidad o su opuesto; y en que todas las personas nacen en un sistema social preexistente.

Desgraciadamente, a menudo se confunde el holismo con el sistemismo, aunque hay importantes diferencias entre ellos (Bunge, 1996a). El sistemismo combina las virtudes del individualismo y el holismo: sostiene que todas las cosas son sistemas o bien componentes de un sistema, ya sea real o potencialmente. Así pues, a diferencia del holismo, el sistemismo admite la posibilidad de descomponer las totalidades, bien en el pensamiento (análisis conceptual), bien en la práctica. En consecuencia, a diferencia del individualismo, el sistemismo sugiere centrar la atención en los sistemas y sus componentes interactivos, no solo en estos últimos. Y, a diferencia del holismo, el sistemismo afirma que las propiedades globales, tales como la cohesión social, la participación en el voto y la opinión pública, emergen de las actitudes, acciones e

interacciones individuales, todas las cuales tienen lugar en el interior de determinados contextos sociales.

A causa de la confusión ya mencionada, la mayoría de los científicos sociales contemporáneos desconfían del discurso sobre los sistemas, aunque no presentan objeciones respecto de la «totalidad orgánica», que es metafórica salvo cuando se refiere a organismos. Así pues, el prominente y polifacético científico social Charles Tilly (comunicación personal, 1 de abril de 1998) decía: «Dado que usted reconoce sistemas dondequiera que vea una multiplicidad de elementos que se influyen entre sí, no encuentro dificultad en aceptar que haya bautizado mi pensamiento como sistémico. De mi lado del problema, sin embargo (estudié con Parsons y Sorokin, entre otros), la palabra “sistema” adopta con tanta frecuencia una existencia independiente de los elementos y sus relaciones que le hago boicot a la palabra para evitar malos entendidos». Tal vez esta sea la razón de que Giddens (1984) prefiera «estructurismo» a «sistemismo». Pero las estructuras son propiedades de los sistemas, no entidades independientes.

No hay sustituto para «sistema». Quien tenga dudas, que pregunte a los matemáticos («sistema de ecuaciones»), a los astrónomos («sistema planetario») o a los biólogos («sistema cardiovascular»). Es verdad, los microeconomistas afirman ocuparse de individuos (¡como totalidades o sistemas!), pero la teoría del equilibrio general considera que el mercado es una totalidad, de la cual se dice que, a diferencia de las viviendas y las empresas que lo componen, está en equilibrio y se gobierna a sí misma. Y el padre de la macroeconomía moderna afirmó: «Estoy interesado principalmente en el comportamiento del sistema económico como totalidad» (Keynes, 1973: xxxii).

Por último, he sostenido en otros trabajos (Bunge, 1977a, 1979a, 2003a, 2006a) que es posible y aconsejable combinar las seis variedades de ontología que distinguimos anteriormente. En particular, se debe combinar el materialismo con el dinamismo, así como con el sistemismo. También he argumentado de forma detallada (Bunge, 1979a, 1996a, 1998a, 1999a) que la mejor ciencia social siempre ha sido sistemista, en lugar de individualista u holista. Una de las razones de ello es que nos parecemos más a las cabras que a los puercoespines o las ovejas. Tenemos personalidades diferentes, pero actuamos en grupos, a favor de ciertos grupos o contra ciertos grupos.

Además, el enfoque sistémico es el utilizado en matemática, física, química, biología, psicología y otras ciencias. En efecto, todos los científicos estudian individuos considerándolos componentes de sistemas y sistemas considerados compuestos por individuos vinculados con mayor o menor intensidad entre sí. Por ejemplo, los números individuales se definen como miembros de un sistema numérico y los espacios como sistemas de puntos interrelacionados; los átomos y las moléculas son sistemas de partículas elementales; las células son sistemas de moléculas y orgánulos, y los organismos multicelulares son sistemas de células insertos en ecosistemas; las personas son componentes de familias, así como de otros sistemas sociales; las naciones son miembros de la comunidad internacional, y así sucesivamente (Bunge, 1979a, 1996a, 1998b, 2003a; Bunge y Ardila, 1987; Mahner y Bunge, 1997). Se trata de sistemas, de



cabo a rabo.

#### 4. Gnoseología política: conocer

La gnoseología es el estudio filosófico del conocimiento, el cual es, a su vez, el producto socializado de la cognición. (La cognición, un proceso cerebral, es individual, mientras que el conocimiento es social y en gran medida pertenece al dominio público.) Los lógicos y matemáticos no necesitan de la gnoseología, porque solo utilizan medios puramente conceptuales para inventar sus propios objetos—todos los cuales son imaginarios—, así como para descubrir sus interrelaciones. No ocurre lo mismo con quienes investigan el mundo real, sea natural, sea social. Puesto que ellos han de vérselas con cosas reales, tienen que tomarse en serio el principal problema gnoseológico, que consiste en si es posible conocer algo y, si lo es, si se ha de conocer mediante la experiencia, la meditación o ambas.

La gnoseología puede ser o bien descriptiva o bien normativa. Echaremos un vistazo a cada una. La historia de la gnoseología está tapizada de cadáveres de doctrinas que rara vez hicieron progresar el estudio de la realidad (si es que lo hicieron alguna vez). Examinemos las más influyentes de ellas, comenzando por el escepticismo. De acuerdo con el escepticismo radical, no podemos conocer nada: es una tesis autodestructiva. El escepticismo moderado, en cambio, sostiene que es posible conocer algunas cosas, aunque casi nunca de manera exacta, y que el conocimiento de las cuestiones de hecho rara vez es perfecto, por lo que progresa mediante la crítica, así como por la investigación. Por lo tanto, es tanto falibilista (atento a la posibilidad del error) como meliorista (optimista respecto de la posibilidad de mejorar).

Del mismo modo que el escepticismo moderado es el sello característico del científico, el dogmatismo es el sello del político más interesado en el poder por el poder mismo que como herramienta para hacer el bien. Recuérdese el consejo de la Reina Victoria: «Nunca dar explicaciones, jamás pedir disculpas». Ella nunca se disculpó por ninguna de las agresiones militares británicas; Stalin jamás pidió disculpas por sus crímenes o por rehusar escuchar las diversas advertencias acerca de que Alemania estaba a punto de atacar la Unión Soviética; y George W. Bush nunca se disculpó por los garrafales errores técnicos y morales de su Gobierno. Evidentemente, el «liderazgo fuerte» es el enemigo de la probidad intelectual y moral.

Hasta aquí llegamos con el escepticismo y el dogmatismo. Ahora echemos un vistazo a la más primitiva y estéril de todas las teorías del conocimiento: el intuicionismo. Los intuicionistas afirman conocer todo de manera inmediata —sin recurrir ni a la experiencia ni a la razón—y con certeza. Por ejemplo, Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, sostenía que el modo de captar la esencia de las cosas es practicar la «reducción trascendental-fenomenológica», la cual consiste en «poner entre paréntesis» el mundo externo —vale decir, en simular que no existe—y en hurgar en las profundidades de la propia conciencia. No sorprende, pues, que la fenomenología no haya producido ni un solo fragmento de conocimiento sobre la realidad. En principio, debería llevar al nihilismo político. (Sin embargo, los tres discípulos principales de Husserl —Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger—prestaron mucha

atención a la política: como Hegel un siglo antes, glorificaron el país, el Estado y la guerra.) A causa de que el intuicionismo afirma que se puede obtener la verdad sin esfuerzo, sin necesidad del arduo pensamiento ni de la investigación empírica rigurosa, es una posición que le surge naturalmente al perezoso.

El racionalismo dogmático afirma ser capaz de conocer la realidad a través de la especulación, sin recurrir a ningún procedimiento empírico. Las teorías de la elección racional, tales como la microeconomía neoclásica, son casos de racionalismo dogmático, dado que sus practicantes no se molestan en comprobar sus supuestos. Por ejemplo, a causa de que dan por supuesto el egoísmo, los teóricos de la elección racional concluyen que los bienes colectivos están condenados a ser robados por «vividores». Por ejemplo, si los aldeanos tienen acceso a una pastura comunitaria, el más emprendedor de ellos llevará más vacas y ovejas que los demás y, en consecuencia, el sobrepastoreo pronto agotará el recurso común. A esto se le conoce como «la tragedia de los comunes» (Hardin, 1968).

Semejante tragedia no tendría lugar, se afirma, si cada aldeano fuese dueño de su propia parcela, ya que la cuidaría en lugar de comportarse como un parásito. El registro histórico enseña que hubo, en efecto, una tragedia de los comunes, cuando los terratenientes británicos se hicieron cargo de las pasturas comunitarias y pusieron a pastar en ellas más ovejas. Pero los teóricos de la elección racional no se interesan por las pruebas empíricas adversas: están seguros de que la psicología popular y la «racionalidad» económica (egoísmo) bastan para comprender el mundo social. Pero no es así. Toda ciencia profunda es contraintuitiva y la mayoría de las personas no son como las pintan los economistas.

Así pues, los economistas experimentales han mostrado que la mayoría de las personas son «reciprocadores», no egoístas (véase, por ejemplo, Gintis et al., 2005; Henrich et al., 2006; Rockenbach y Milinski, 2006). Y la historia muestra que algunos recursos comunes, tales como los canales de irrigación, pesquerías, bosques y pasturas comunitarios, han sido administrados de forma colectiva durante miles de años (véase, por ejemplo, Esman y Uphoff, 1984; Ostrom, 1990; Kadekodi, 2004). Finalmente, en la política es verdadera la sentencia de Hume: la razón es esclava de la pasión».

Lo opuesto al racionalismo dogmático es el empirismo (o positivismo). En efecto, los empiristas—como Bacon, Locke, Hume, Comte, Mill, Mach y los positivistas lógicos—sostienen que solo la experiencia provee conocimiento, si bien nunca más allá de los fenómenos, o sea de las apariencias. (Advertencia: con frecuencia se confunde el positivismo con el cientificismo, la tesis de que el método científico es la mejor estrategia para explorar la realidad.)

El empirismo, por cierto, es válido para verdades triviales, tales como que, en este momento, el lector está leyendo esta página. Pero fracasa rotundamente para todo lo demás, especialmente en relación con hechos imperceptibles, tales como las colisiones atómicas y los acontecimientos políticos. Y la enorme mayoría de los hechos son imperceptibles y, tal como sospecharon los atomistas griegos e indios hace 2.500 años, los componentes últimos del mundo perceptible son inobservables. Lo cual, dicho sea de

paso, es un recordatorio de que la gnoseología sin ontología es superficial.

Para captar la realidad social debemos elevarnos por encima de la experiencia cotidiana, porque en la mayoría de los casos interactuamos con personas que pertenecen a nuestros círculos sociales, con quienes compartimos intereses, creencias y actitudes. Por ejemplo, los activistas políticos discuten de cuestiones políticas principalmente con sus compañeros y con los simpatizantes del partido, de modo tal que tienden a exagerar las polarizaciones políticas: son víctimas de la «brecha entre la experiencia y la realidad» (Baldassarri y Bearman, 2007). En la mayoría de los casos, lo máximo que podemos conseguir son indicadores observables de hechos inobservables, por ejemplo manifestaciones callejeras que indican el desasosiego político. Puesto que la mayor parte de la realidad está oculta a nuestros sentidos, para llegar a conocer algo digno de ser conocido tenemos que imaginar conjeturas además de hacer observaciones. Por ejemplo, las anécdotas históricas nos enseñan que los triunviratos son inestables, pero no el porqué de ello. El análisis sociopolítico revela el mecanismo que subyace a esa generalización. En toda tríada, dos de sus componentes pueden unirse para derrocar al tercero.

El pariente cercano del empirismo es el pragmatismo o filosofía de la acción ciega. Según esta perspectiva, la práctica es a la vez la fuente última y la prueba de todo el conocimiento confiable, y todo lo que no esté anclado a la práctica es vana especulación. Por ello, el pragmatismo aconseja prescindir de la teoría y sustituir el método científico por el del ciego ensayo y error. Esta filosofía les surge naturalmente a los hombres de acción, especialmente a los hombres de negocios y a los políticos y, de hecho, por lo habitual basta a las empresas de pequeña escala y a corto plazo. Pero el pragmatismo es deplorablemente inadecuado para los proyectos ambiciosos, dado que estos requieren planes informados por teorías y datos. Con todo, la tesis pragmatista de Goethe, «En el principio fue la acción», puede servir ocasionalmente como antídoto para el dogma idealista de Juan, «En el principio fue la Palabra».

Además, el pragmatismo no resulta pertinente para la matemática y las ciencias naturales, ninguna de las cuales contiene teorías referentes a las acciones humanas; es erróneo en las ciencias sociales, que buscan la verdad, y peligroso en las tecnologías sociales, las cuales se proponen usar esas verdades para resolver problemas sociales. A gran escala, avanzar por ensayo y error es exponerse a la catástrofe. Con todo, el pragmatismo desempeña una función útil cuando critica las «grandes teorías», es decir las ideas especulativas, y cuando exige que se tengan en cuenta las consecuencias posibles de las acciones, aunque lo hace sin preocuparse de los medios, razón por la cual Mussolini (1932) se declaró pragmatista.

Por último, digamos algo acerca de dos gnoseologías menores que han alcanzado cierta notoriedad en los años recientes: el constructivismo social y la gnoseología feminista. Los constructivistas sociales afirman que todas las entidades y todas las verdades sobre ellas son construcciones sociales locales, invenciones de ciertas comunidades. En consecuencia, no admiten la existencia de verdades universales o transculturales, tales como «Los fanáticos obstaculizan la discusión política racional». De ahí que, en el mejor de los casos, se los pueda considerar periodistas o narradores, pero

no científicos, puesto que, tal como enseñó Aristóteles, la ciencia busca la generalidad. Y en el peor de los casos, el constructivismo invita al subjetivismo y al relativismo, los enemigos de la investigación científica.

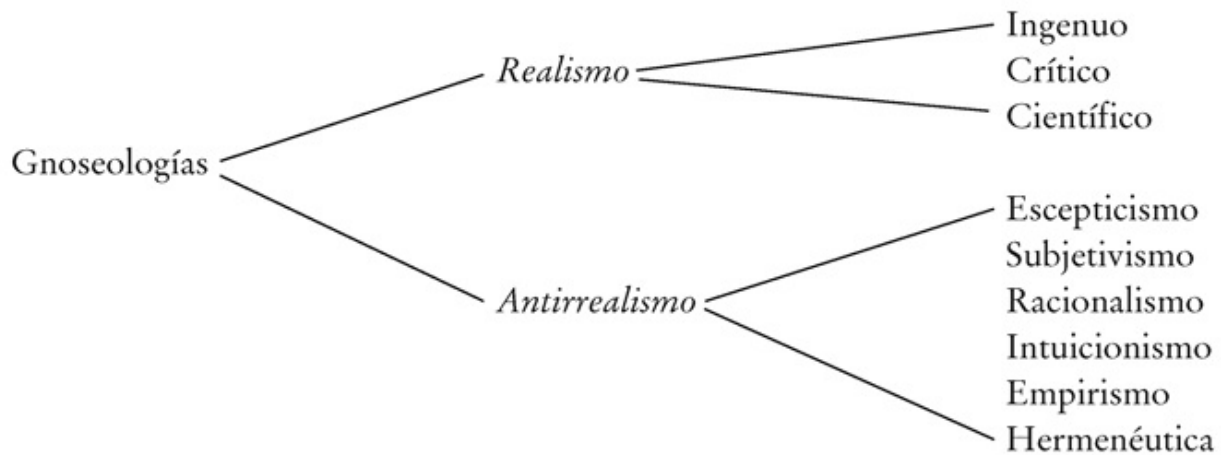
Dicho lo anterior, resulta evidente que existen construcciones sociales en abundancia. De hecho, en la sociedad todo es construido por humanos y es o bien funcional («significante») o bien disfuncional en alguna medida. Por ejemplo, las escuelas son inventadas y organizadas, no descubiertas, y de ellas se espera que realicen dos importantes funciones: la educación y la socialización. Pero una vez construido, el artefacto es tan real como la roca. En consecuencia, merece ser estudiado con el auxilio del método científico.

Por último, los gnoseólogos feministas sostienen que lo que habitualmente llamamos conocimiento—con las correspondientes racionalidad y objetividad—es solo un instrumento de la dominación masculina, que finalmente será reemplazado por el conocimiento femenino, el cual supuestamente hace hincapié en la intuición y el cuidado. No pida el lector pruebas: sería un indicador de su pertenencia a la «falocracia».

A diferencia de las versiones radicales de todas las doctrinas que hemos mencionado, los realistas científicos sostienen que el mejor modo de conseguir verdades objetivas es la investigación tanto empírica como teórica. Los realistas científicos afirman (a) que el mundo externo existe independientemente de quien conoce y (b) que puede ser conocido, si bien de manera aproximada y gradual, a través de la investigación realizada según el método científico (véase Mahner, 2001). Este método incluye comprobaciones intersubjetivas. Sin embargo, y en contraposición a la opinión popular, la intersubjetividad (consenso) es un indicador de objetividad, no un definidor de la misma (Bunge, 2003b). Tanto es así que la propaganda puede suscitar el consenso acerca de mentiras.

Con todo, he aquí unas palabras de advertencia. El realismo filosófico solo tiene una relación indirecta con el realismo y el neorrealismo político, posiciones según las cuales las relaciones internacionales son básicamente hostiles y giran exclusivamente alrededor del poder político, en particular en torno al poderío militar. Los realistas y neorrealistas políticos son realistas gnoseológicos y utilitaristas morales. En especial, los autoproclamados realistas políticos preconizan la primacía absoluta de los intereses nacionales, sin hacer caso de la moralidad ni del derecho internacional. Por ejemplo, pueden recomendar el bombardeo de poblaciones civiles y alentar a dictadores amigos.

Dejando de lado los matices, las principales doctrinas gnoseológicas contemporáneas pueden clasificarse así:



Algunas de estas doctrinas gnoseológicas tienen correlatos en la teoría y la práctica política. Por ejemplo, todos los idealistas influyentes—desde Platón hasta Hegel, Fichte, Husserl y Heidegger—fueron reaccionarios, tal vez porque el idealismo favorece la religión y la vida contemplativa posibilitada por las riquezas heredadas. Una ventaja añadida del idealismo es que, como diría Veblen (1899), confiere prestigio social, dado que solo un holgazán puede darse el lujo del conocimiento inútil, en tanto que el materialismo «vulgar» y el empirismo son plebeyos. Sin embargo, hubo excepciones. Así pues, algunos hegelianos de izquierdas consideraban que la dialéctica de Hegel era «el álgebra de la revolución» (Lenin) y los liberales franceses de la década de 1850 adoptaron el kantismo en razón de su adhesión al libre albedrío (Ingenieros, 1923). El empirismo es igual de ambivalente. Russell (1947) afirmaba que se ajustaba al liberalismo porque ambos rechazaban la autoridad arbitraria y facilitaban el comercio. Pero Aristóteles, Hume, Burke y el segundo Comte eran conservadores además de empiristas. Y Mill, Engels y la mayoría de los positivistas lógicos eran socialistas. Además, el empirismo ha sido reaccionario en las ciencias naturales, a causa de su fenomenismo: Hume rechazó la mecánica de Newton, y Comte y Mach desecharon el atomismo (Bunge, 2006c). Véase la Tabla 1.1, teniendo en cuenta que la correlación filosofía-política es débil.

| <i>Gnoseología</i>          | <i>Política</i>              |
|-----------------------------|------------------------------|
| Escepticismo                | Liberalismo o abstencionismo |
| Constructivismo-relativismo | Provincianismo               |
| Intuicionismo               | Impulsividad                 |
| Apriorismo                  | Conservadurismo              |
| Empirismo                   | Progresismo                  |
| Pragmatismo                 | Oportunismo                  |
| Realismo                    | Cualquiera                   |

*Tabla 1.1.* Correlatos políticos de las principales gnoseologías. No se ha incluido el marxismo porque su gnoseología es a la vez empirista y constructivista social. Consultar Barber (1984) para correlaciones alternativas. Collins (1998) pasa por alto completamente la relación filosofía-política en su abultado *Sociology of Philosophies* (véase Bunge 2000b).

A los científicos, el antirrealismo no les sirve para nada, especialmente el apriorismo, porque estos investigadores estudian documentos acerca de los hechos externos, no sobre acontecimientos mentales privados o ideas que flotan libremente por ahí. En particular, los científicos no pueden adherirse al positivismo estricto, porque rara vez o nunca observan otros hechos políticos que las disputas cara a cara o las ceremonias que solo legalizan las decisiones tomadas previamente a puertas cerradas.

Los investigadores serios tampoco pueden adherirse al pragmatismo, porque los científicos buscan la verdad, no solo el éxito: su éxito es descubrir nuevas verdades. El correlato político del pragmatismo, que es una variedad del empirismo, es el oportunismo. Los llamados realistas en política internacional—por ejemplo, Henry Kissinger—son en realidad pragmatistas, dado que tienen mayor estima por el éxito que por los principios, lo cual es tan malo como proclamar principios altisonantes a la vez que se los traiciona.

La gnoseología feminista (por ejemplo, Harding, 1991; Kourany, 2002) es un tipo particular de pragmatismo. En efecto, sostiene que todas las ciencias, aun la lógica formal, la matemática y la física teórica, tienen solamente una finalidad práctica: serían instrumentos de dominación masculina. La gnoseología feminista también afirma que la mujer se encuentra en una posición única para explorar el mundo. Pero, desde luego, los gnoseólogos y gnoseólogas feministas no se toman la molestia de ofrecer pruebas a favor de estas opiniones. No demuestran, por ejemplo, que las leyes del movimiento de Newton tienen género o que realmente exista algo semejante a la química feminista. Todo lo que hacen es escribir y pronunciar eslóganes falsos y tontos que desacreditan al feminismo auténtico, el cual no es una industria académica sino un movimiento social serio.

Solo ciertos políticos encuentran útil el antirrealismo, pero solo para engañar a las

masas. En efecto, todos los gobernantes totalitarios han intentado persuadir a sus súbditos de que las penurias y la opresión que sufrían solo eran un pago a cuenta de los prometidos deleites terrenales. Tal como explica un torturador a su víctima en la obra de George Orwell *1984*, la realidad existe en la mente humana y en ningún otro sitio; en consecuencia, no tiene sentido tratar de cambiarla. El Gobierno de George W. Bush consiguió persuadir a la mayoría de los estadounidenses de que el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 era solo el comienzo de una larga guerra y que los objetivos de la invasión a Afganistán e Irak eran llevarles a sus pueblos los regalos de la libertad y la democracia, así como descubrir a los terroristas del 11-S. Un asesor sénior del presidente le dijo a un periodista veterano que los tipos como él, refiriéndose al periodista, están «en lo que llamamos la comunidad basada en la realidad [...] Ahora somos un imperio y cuando actuamos creamos nuestra propia realidad» (Suskind, 2004).

Quienes investigan la realidad constituyen, pues, tal como lo ha expresado el portavoz del presidente, la «comunidad basada en la realidad». Pero por supuesto, no son realistas ingenuos porque saben que las apariencias engañan. Y el realismo crítico o el racionalismo crítico de Popper tampoco son suficientes, porque solo exigen eliminar las hipótesis falsas, además de la «deconstrucción» (desenmascaramiento) de la retórica política.

Los politólogos necesitan datos sólidos y métodos sofisticados, además de hipótesis profundas y verdaderas. Necesitan saber, por ejemplo, si una región determinada, tal como el País Vasco, Córcega o la Tailandia de Sri Lanka, es viable económicamente y, de ese modo, si es o no un candidato serio a la independencia. Los politólogos también necesitan saber si las llamadas técnicas de verificación son o no son lo bastante confiables para detectar explosiones nucleares y, de tal modo, garantizar el cumplimiento de los tratados de desarme nuclear.

Pero, desde luego, los datos y técnicas, si bien necesarios, resultan insuficientes para desarrollar una ciencia. Se necesitan generalizaciones (hipótesis amplias). Las hipótesis pueden ser superficiales (puramente descriptivas) o profundas (explicativas). Solo se llega a la comprensión a través de imaginar, primero, y controlar, después, hipótesis que involucren los mecanismos que están en las profundidades del sistema, tales como los incentivos y disuasivos para la pertenencia, voto, trabajo voluntario o protesta social en sindicatos y partidos. Estas hipótesis no se pueden inferir a partir de los datos porque contienen conceptos que están ausentes de la información empírica: debe ser inventada (véase, por ejemplo, Bunge, 2006c). Y el control empírico de las hipótesis mecanísticas exige la construcción de indicadores políticos, tales como la participación electoral, el porcentaje del presupuesto gubernamental asignado a la represión, la frecuencia y magnitud de las manifestaciones callejeras, el número de prisioneros políticos y el trato que se les da.

Finalmente, hemos de advertir contra una extendida confusión. Muchos politólogos—y aun algunos filósofos—identifican el positivismo con el realismo, el científicismo o el naturalismo. En realidad, estos cuatro *ismos* difieren bastante entre sí; más aún algunos de ellos son mutuamente incompatibles. En efecto, estas tesis gnoseológicas pueden



caracterizarse de manera esquemática como sigue:

*Realismo* = El mundo exterior es real y puede ser conocido en alguna medida.

*Cientificismo* = Todo lo cognoscible se investiga mejor con el método científico.

*Naturalismo* = Todas las ciencias sociales son, en último término, reducibles a las ciencias naturales.

*Positivismo* = En ciencia, la observación es lo único importante, razón por la cual las teorías científicas son resúmenes de datos.

Yo soy partidario del realismo y del científicismo porque, a diferencia de la literatura fantástica y de la matemática, la ciencia fáctica solo se ocupa de entidades supuestamente reales y porque comienza donde acaba el conocimiento común. El político que rehúsa hacer frente a la realidad está condenado a ser su víctima. Y el politólogo antirrealista, ya sea hermenéutico o teórico de la elección racional, no puede entender la realidad política porque rehúsa someter sus conjeturas al control con la realidad, es decir a la confrontación con los hechos. Por ejemplo, todo aquel que intente comprender la crisis de Oriente Medio tiene que empezar por aprender que en esa región hay grandes cantidades de petróleo.

Ahora bien, si deseamos afrontar la realidad, los realistas y los positivistas están de acuerdo en que la estrategia más rigurosa y pro-vechosa es el método científico, que describiremos en la sección siguiente. El científicismo sostiene que esta estrategia no solo es provechosa para descubrir verdades en todas las áreas, sino también para el diseño de políticas y planes de acción. Dicho sea de paso, es posible que Condorcet, el padre de la politología moderna, haya sido también el primer paladín del científicismo (Condorcet, 1976). Y la palabra *scientisme*\* había sido incluida en el vocabulario francés mucho antes de que Hayek (1955) la interpretara de forma incorrecta y la atacara.

En cuanto al naturalismo y el positivismo, son inadmisibles por las siguientes razones. El naturalismo es falso fuera de las ciencias naturales, porque los hechos sociales, aunque sean tan reales como los hechos físicos—tal como insistía Durkheim con razón—, son contruidos, no descubiertos. Además, los hechos sociales involucran artefactos tales como empresas y escuelas, así como normas y convenciones inventadas para gobernarlas. Y el positivismo es falso porque los buenos científicos, lejos de atenerse a los datos, intentan explicarlos con el auxilio de teorías que se refieren a entidades y características inobservables, tales como la legitimidad y la paz.

## 5. Metodología: investigar

Damos por sentado que investigar la política no consiste en mirar las noticias, leer los chismes del diario o «leer libros antiguos» (como afirmaba Leo Strauss), sino en llevar a cabo de manera metódica investigaciones acerca de procesos políticos. Empecemos por advertir sobre un difundido error terminológico. Se trata de la confusión entre *método* —o procedimiento estandarizado— y *metodología*, el estudio de los métodos especiales (técnicas), tales como censos, encuestas de opinión o del método científico general. Este se puede resumir en la siguiente secuencia:

*Conocimiento antecedente* → *Problema* → *Candidato a solución (hipótesis, diseño experimental o técnica)* → *Comprobación* → *Evaluación del candidato* → *Revisión final del candidato a solución* o bien control del procedimiento o bien del conocimiento antecedente o incluso el problema inicial.

Contrariamente a lo que imaginaron Bacon y Husserl, no se puede comenzar desde cero, sino que siempre se tiene que construir sobre descubrimientos previos, por la sencilla razón de que la formulación misma del problema supone cierto conocimiento antecedente. Lo que se conoce sugiere lo que aún no se conoce pero debería investigarse para satisfacer la curiosidad, una necesidad o el solo deseo. Así pues, todo proyecto de investigación se inicia con un problema. Pero en tanto que algunos proyectos de investigación son empíricos, otros son teóricos y otros, aun, metodológicos. O sea que se puede desear construir, expandir o corregir una teoría; recoger o interpretar ciertos datos; inventar o perfeccionar un método. Y, a diferencia de los tecnólogos, lo que impulsa a los científicos básicos es la curiosidad desinteresada, la búsqueda del reconocimiento de sus pares o ambas cosas (Merton, 1973). Si la finalidad es conseguir algún tipo de poder, uno se dedica a la política o a los negocios, no a la investigación científica. En consecuencia, es incorrecto contraponer «dirigido por problemas» a «dirigido por teorías», «dirigido por los datos» a «dirigido por el método». No importa la motivación, siempre que el objetivo sea resolver de manera rigurosa un problema interesante y razonablemente bien planteado.

El rigor científico supone la precisión conceptual, la comprobabilidad y la búsqueda de pruebas. Para mostrar cómo *no* se satisfacen estas condiciones, urdamos una teoría del «órgano político», una parodia de la celebrada teoría de Chomsky sobre el órgano del lenguaje, el cual supuestamente codifica una (desconocida) gramática universal. Supongamos que todos los seres humanos nacen con un órgano político ubicado en la mente o el cerebro. Este órgano contendría una «gramática» política universal, similar a la de Chomsky. Esa «gramática» incluiría las reglas básicas (universales) del comportamiento político, junto con algunos «parámetros» ajustados al entorno político particular del sujeto.

Siguiendo el ejemplo de Chomsky en lingüística, no enunciaremos las reglas de la «gramática» política ni especificaremos los «parámetros» correspondientes. Si

procedemos así, cualquier pauta común de comportamiento político, tal como buscar o destruir una alianza contra un enemigo común, contará como confirmación de la existencia de la «gramática» de marras, en tanto que todas las grandes diferencias, tales como aquellas que se dan entre la política bizantina y la política estadounidense contemporánea, podrán ser interpretadas como diferencias en el valor de los «parámetros». Los físicos saben que aumentando el número de parámetros ajustables de una teoría de caja negra es posible dar cuenta de cualquier conjunto de datos empíricos (aunque eso no los explica). De tal modo, nuestra teoría se mantendrá en pie independientemente de lo que ocurra en la política real: es irrefutable. En consecuencia, nuestra teoría no es científica, porque el sello característico de la ciencia es su sensibilidad a las pruebas, además de la precisión y la compatibilidad con el grueso del conocimiento.

Las pruebas pueden ser empíricas o teóricas, vale decir la comparación, o bien con datos pertinentes o bien con teorías vecinas, tales como la sociología y la economía en el caso de las teorías politológicas. La comprobabilidad empírica es necesaria para que una pieza de investigación sea científica, pero no suficiente. Por ejemplo, la profecía de que todos los conflictos internacionales venideros serían, básicamente, «choques de civilizaciones» (Huntington, 1996) es comprobable en la medida en que el concepto de civilización esté bien definido. Pero la hipótesis es extravagante, porque un conflicto internacional puede involucrar alianzas cuyos miembros pertenezcan bien a la misma o bien a diferentes «civilizaciones». Por ejemplo, la actual alianza estratégica de Estados Unidos incluye socios tan lejanos entre sí como el Reino Unido y El Salvador, Corea del Sur y Polonia, Israel y Arabia Saudí, Colombia y las Filipinas. A propósito, ¿dónde está el choque político? Y la guerra de Irak, que comenzó siete años después de que se hiciera la profecía ¿es un choque de civilizaciones o más bien una guerra por el petróleo?

Los datos son valiosos en sí mismos o como pruebas a favor o en contra de una hipótesis. Pero pueden ser rigurosos, como los de las estadísticas demográficas y económicas, o poco rigurosos, como los de los autoinformes obtenidos en las encuestas sociales. Más aún, si una hipótesis contiene conceptos de alto nivel, tales como los de clase social, desigualdad y democracia, no será directamente comprobable, porque esos conceptos denotan características inobservables. Para poner a prueba una hipótesis de este tipo, es necesario introducir un puente entre ella y los datos pertinentes. Ese puente es, desde luego, un indicador.

Por ejemplo, la profesión es un indicador de la clase social; el PIB indica la intensidad de la actividad económica; el logaritmo del PIB per cápita es un indicador de desarrollo económico; el índice de Gini es un indicador de desigualdad en los ingresos; el porcentaje de participación de los votantes es un indicador de participación política, y el porcentaje del presupuesto nacional dedicado a la seguridad es un indicador del nivel de represión política.

Adviértase la insuficiencia de estos indicadores empíricos. El índice de Gini mide la desigualdad de ingresos, pero no la desigualdad en los bienes, la cual puede ser igual de importante, como en el caso de los afroamericanos, cuyo «patrimonio neto<sup>\*</sup>» es un

doceavo del de sus compatriotas blancos. Otros indicadores sociales son ambiguos. Por ejemplo, un índice bajo de desasosiego político, medido a través de la frecuencia de manifestaciones callejeras, puede indicar tanto apatía política como represión intensa.

En el apogeo del positivismo lógico, los indicadores solían llamarse «definiciones operacionales» y se suponía que definían conceptos teóricos. Esta tesis semántica se conoce como *operacionismo*. Por ejemplo, se decía que el tiempo era aquello que medían los relojes. Los fundamentalistas talibanes lo tienen más claro: dicen que «ellos» [queriendo decir nosotros] tienen relojes, en tanto que «nosotros» [queriendo decir ellos] tenemos tiempo. Da la casualidad de que el concepto de tiempo, como el de materia, es tan general que los físicos no lo definen, aun cuando pueden medir y calcular tiempos con una exactitud asombrosa.

Los politólogos utilizan principalmente dos técnicas de recogida de datos: encuestas y estadísticas. Se trata de procedimientos muy diferentes. Las encuestas recogen opiniones, las cuales son más o menos subjetivas y, por ende, poco confiables, en tanto que las estadísticas informan hechos objetivos: en consecuencia, mientras que las primeras proveen datos poco rigurosos, las segundas proporcionan datos rigurosos.

Supongamos que, en vísperas de sus respectivas revoluciones, se les hubiera preguntado a los estadounidenses, franceses, rusos o chinos qué pensaban acerca de la probabilidad o deseabilidad de una sublevación general contra sus Gobiernos. Puesto que la enorme mayoría de esa gente eran agricultores sin experiencia política, lo más probable es que no hubiesen expresado ninguna opinión sediciosa, de modo tal que la encuesta no hubiese tenido el menor valor predictivo. Aun hoy día, preguntar a la gente si apoyan una revolución social es doblemente ingenuo. Primero, porque ya sabemos que, en todas partes, los revolucionarios siempre pertenecen a una minoría. Segundo, porque los revolucionarios temerían decir la verdad. Y, con todo, esta pregunta fue hecha en años recientes, en muchas naciones, por agencias estadísticas serias (véase MacCulloch, 2004). Moraleja 1: continuar realizando encuestas de opinión, pero no confiar en ellas para desvelar hechos reales que no sean esas mismas opiniones. Moraleja 2: continuar utilizando las estadísticas, pero solo para controlar hipótesis, no para construirlas.

Una vez que se ha evaluado el candidato a la luz de las pruebas pertinentes, es posible que se tengan que adaptar o hasta quitar algunos de los eslabones previos de la cadena. Pero nunca todos ellos: contrariamente a lo que sostenían Kuhn y Feyerabend, nunca hay revoluciones científicas totales. La razón de ello es que toda innovación se basa en alguna porción del conocimiento preexistente y es evaluada a la luz de este. Por ejemplo, la mayor revolución científica después de la invención de la ciencia en la antigüedad, a saber la ocurrida en el siglo XVII, no tocó la matemática griega. Y las principales conmociones en la biología, a saber la teoría de la evolución y la biología molecular, todavía tienen que afectar a la politología. Es cierto, se ha hablado de la biopolítica, pero hasta el momento solo ha nacido la *Rassenkunde*\* nazi, una pseudociencia criminal. Y no es probable que la biopolítica científica surja alguna vez, porque la política no está en nuestros genes. Regresaremos a esta cuestión en el Capítulo 7.

El concepto de método científico nos permite dividir el conocimiento en científico y

no científico. A su vez, la no-ciencia puede dividirse en conocimiento ordinario, tecnología, ideología y pseudociencia. La medicina moderna y la ingeniería no buscan el conocimiento por sí mismo. Pero son científicas porque no solo usan el método científico, sino también fragmentos considerables de ciencia básica. No es ese el caso del psicoanálisis, la psicología de masas y la memética. Estas son disciplinas aisladas, alejadas de la ciencia genuina, así como invulnerables a los datos.

El método escogido por los investigadores depende de la ontología y la gnoseología en que estos se basen. Por ejemplo, si se niega la existencia independiente del mundo real, como hacen los subjetivistas, el investigador se dedicará a la introspección o a la pura fantasía. Si se considera que las cosas son textos o como textos, como ocurre con los hermenéuticos, el investigador se embarcará en la «interpretación» o «*Verstehen*». En cambio, quienquiera que considere que el mundo real es un sistema de sistemas concretos saldrá a explorar algunos de ellos, aunque, desde luego, recordando que, si los sistemas de interés son sociales, estarán compuestos por animales con características suprafísicas, tales como las capacidades para hablar y pensar.

Todo estudio politológico serio incluye otras actividades además de las de escuchar discursos y leer editoriales, especialmente cuando quienes producen los discursos son escritores fantasmas y cuando los editoriales son dictados por los magnates de la prensa en lugar de por periodistas profesionales. La mayoría de los documentos políticos ocultan tanto como muestran. Además, todos los sistemas políticos, especialmente los Gobiernos y los partidos, generan dos tipos de productos: palabras y hechos. Los segundos son, sin duda, mucho más importantes que las primeras, puesto que la política no es solamente un ejercicio de retórica. Por ejemplo, para averiguar quienes son los ganadores y quienes los perdedores de todo programa social o acontecimiento político dado, tenemos que comprobar su impacto sobre elementos tales como la tasa de desempleo, los beneficios de las empresas, la tasa o tipo de descuento, los precios al consumidor, el déficit comercial, el índice bursátil y el número de licencias para nuevas construcciones. En resumidas cuentas, para evaluar el valor social real de un elemento político cualquiera, se debe comprobar su efecto sobre la vida real. Pero ya hemos llegado a la sección siguiente.

## 6. El caso de la ciencia política

Un proyecto politológico es científico si y solo si se rige por el método científico, no postula entidades fantasmagóricas y tiene zonas de contacto con otras investigaciones sociales. Por ejemplo, la ciencia política depende de la estadística, la sociología, la economía y la historiografía, entre otras disciplinas. A causa de esta superposición parcial entre las diversas áreas de investigación, cada ciencia particular tiene que ser definida como un componente del sistema de las ciencias. Así pues, caracterizaremos la ciencia política como la décupla ordenada

$$\mathcal{CP} = \langle C, S, D, G, F, B, P, K, O, M \rangle,$$

donde

$C$  = La *comunidad* de investigadores en ciencia política: el grupo cuyos miembros se dedican a la investigación politológica e intercambian conocimiento politológico;

$S$  = la *sociedad* que hospeda a  $C$  con cierta tolerancia y apoyo, una condición que solo se cumple en las sociedades democráticas con políticas culturales ilustradas (en lugar de bárbaras);

$D$  = el *dominio* del discurso o investigación, vale decir la organización u organizaciones políticas estudiadas por  $C$ ;

$G$  = la *perspectiva filosófica general* adoptada por  $C$ , a saber (a) realismo: la organización política existe fuera del cerebro del investigador, se trata de un sistema social, no de un sistema de ideas y normas en sí, y puede ser investigado de manera objetiva; (b) dinamismo: todas las sociedades se encuentran, siempre, en estado de flujo; (c) el *ethos* de la ciencia: la investigación científica es la búsqueda libre de la verdad, la cual ha de ser compartida con la comunidad mundial de investigadores;

$F$  = las herramientas *formales* (lógicas y matemáticas) que se pueden utilizar en politología, las cuales en principio comprenden toda la matemática, pero en la práctica, hasta el momento, han estado limitadas a la lógica elemental, el álgebra y la estadística matemática;

$B$  = el *trasfondo específico de conocimiento*: el cuerpo de datos y teorías existentes no incluidas en la politología, pero que resultan pertinentes respecto de ella, tales como la sociología, la economía y la historia;

$P$  = la *problemática* o sistema de problemas abordados por  $C$ , tales como si la democracia es sostenible sin la participación ciudadana y cuál sistema electoral es más democrático: la mayoría simple o la representación proporcional;

$K$  = el *fondo de conocimiento*: el cuerpo de datos y teorías politológicas existentes y plausibles;

$O$  = los *objetivos* de la investigación politológica, desde comprender los procesos políticos hasta diseñar políticas sociales;

*M* = la *metódica* o colección de métodos para recoger datos políticos y poner a prueba hipótesis politológicas, desde las encuestas y las estadísticas a los experimentos con grupos pequeños.

¿En qué medida satisface la politología contemporánea los criterios que acabamos de mencionar? Tal vez no menos que la sociología o la economía, aunque por cierto no tanto como la historia. Los principales defectos de la politología son su escasez de datos políticos confiables, de indicadores políticos, de modelos cuantitativos y de comprobaciones empíricas. Por ejemplo, la baja participación de los votantes en las elecciones estadounidenses ha sido explicada por una escasa conciencia cívica, el desinterés (apatía), la falta de alternativas o satisfacción y por el distanciamiento (pérdida de la fe en el Gobierno). Pero nadie ha puesto a prueba estas cinco hipótesis, contrastándolas con la realidad: son adoptadas o rechazadas de manera dogmática, un rasgo típico de la no-ciencia.

Otro ejemplo del mismo tipo es la colección de modelos de elección racional (especialmente los de la teoría de juegos). Sostengo que no son científicos porque ni son conceptualmente precisos ni están validados empíricamente. Echemos un vistazo más de cerca a la primera característica. Los modelos de elección racional son imprecisos porque incluyen conceptos tan vagos como los de probabilidad subjetiva, utilidad subjetiva y beneficio [*payoff*], todos los cuales pueden ajustarse a voluntad para producir los resultados deseados (Bunge, 1989b, 1991a). Además, en la mayoría de las ciencias sociales se puede objetar la mera inclusión de la probabilidad—sea subjetiva, sea objetiva—a causa de que los procesos sociales, tales como las guerras, son causales, no aleatorios. Y las utilidades (e inutilidades) asociadas a las empresas militares deberían ser objetivas: número de cadáveres, kilómetros cuadrados o barriles de petróleo conquistados o perdidos, etcétera. Por ejemplo, el libro de Bueno de Mesquita (1989) sobre la guerra incluye probabilidades y utilidades con hasta dos decimales: la mayor parte de ellas son inventadas. Este trabajo ignora el conocido hecho de que la mayoría de las guerras recientes fueron perdidas por los agresores. Dicho sea de paso, esto muestra que la agresión militar, además de ser inmoral e ilegal, frecuentemente también es política y económicamente errónea.

Como si la vaguedad conceptual no fuese bastante, todos los modelos de elección racional incluyen el supuesto central de la economía estándar: que la gente siempre actúa de modo tal de maximizar sus utilidades esperadas. En el mejor de los casos, este supuesto es falso porque los agentes reales se comportan a veces de manera altruista y otras veces de manera autodestructiva, como cuando ignoran los hechos y permiten que la ideología prevalezca sobre la ciencia.

Tres acontecimientos de la política reciente deberían bastar para mostrar que, en política, la estupidez es por lo menos tan común como la racionalidad. (1) En 2004, la mayoría de votantes estadounidenses reeligieron un Gobierno que se había distinguido por recortar los servicios sociales, invadir dos países, utilizar la «interrogación coercitiva» con los prisioneros políticos y tomar préstamos a una tasa de dos mil millones de dólares

por día para financiar sus catastróficas políticas. (2) Recientemente, el Secretario de Estado estadounidense solicitó al Congreso 75 millones de dólares para financiar a los grupos opositores en Irán, pasando por alto que si tales fondos llegaran a esos grupos (en lugar de a manos de exiliados corruptos), la policía política iraní podría arrestar a sus miembros y obligarlos a confesar que son agentes extranjeros, solo para ejecutarlos más tarde. (3) En 2006, el ejército israelí bombardeó e invadió el Líbano por tercera vez, matando a personas inocentes una vez más y demoliendo instalaciones civiles, aparentemente en la creencia de que la fuerza bruta es preferible a las negociaciones de buena fe, vale decir empezar por retirarse de los territorios palestinos ocupados y por liberar a los miles de palestinos encarcelados bajo la sospecha de terrorismo. ¡Racionalidad, por cierto!

Todo esto no es para desalentar la teorización política, sino para alentar la teorización política realista. Por desgracia, la mayoría de los investigadores de la política carecen de teorías capaces de explicar las miríadas de datos que recogen de las publicaciones periódicas y de los documentos oficiales. Por ejemplo, pueden decirnos con aburrido detalle qué ocurrió, dónde y cuándo, pero no por qué sucedió todo eso, es decir cuáles eran los intereses de los actores en cuestión y cuáles los mecanismos sociales que desencadenaron. Su ciencia se encuentra en el estado en que estaba la biología antes de Darwin: historia natural descriptiva, en lugar de ciencia biológica.

Sin duda, hay unas pocas «grandes teorías», tales como el marxismo y el funcionalismo, que afirman explicarlo todo; y hay una multitud de modelos de elección racional que pretenden dar cuenta de los acontecimientos políticos sacados de su contexto, tales como el asesinato del presidente Kennedy. Pero carecemos de lo que Merton (1957) llamó «teorías de rango medio», modelos referentes a conjuntos de acontecimientos sociales de escala ni demasiado pequeña, tales como los episodios electorales, ni demasiado grande, tales como la reducción de los servicios sociales.

Los hechos de pequeña escala constituyen el grano para el molino del periodista, en tanto que los hechos de gran escala son territorio de los filósofos. El científico político debería abordar hechos de mediana escala y formular teorías comprobables acerca de ellos. Únicamente esta estrategia de investigación promoverá el progreso teórico de las ciencias políticas. La gran síntesis newtoniana fue posible solo porque Arquímedes, Stevinus, Galileo, Torricelli, Kepler y Huygens habían construido antes pequeñas teorías (modelos) sobre rangos limitados de hechos. De estas miniteorías no se seguía la síntesis newtoniana, pero la motivaron y la pusieron a prueba.



## 7. Teoría de los valores y ética

Toda acción social está precedida por deliberaciones que suponen preferencias y el cumplimiento o violación de normas morales. Por ejemplo, cuando un Gobierno recurre a la agresión militar muestra ceguera acerca de lo que está bien y lo que está mal, preferencia por la victoria antes que por la decencia e indiferencia por las consecuencias de la guerra.

En general, la política no está por encima de los valores y la moralidad: se trata del instrumento que nos permite bien realizar, bien aniquilar los valores a gran escala. Es lo que le ganó la aprobación casi universal al Partido Laborista Británico cuando construyó el *National Health Service*\* y lo que les supuso a los Gobiernos de Johnson, Nixon, George W. Bush y Blair una casi universal desaprobación cuando bombardearon poblaciones civiles. Echaremos un vistazo a la naturaleza de los valores y la moralidad en el Capítulo 3.

La teoría de los valores o axiología se ocupa de la naturaleza de los valores, desde la verdad y la belleza hasta la paz y la prosperidad. Lo primero que debemos señalar es que los valores son propiedades relacionales: se dice que  $a$  es valioso para  $b$  para el propósito  $c$  o, de modo abreviado,  $Vabc$ . Esto muestra que  $V$  es una relación por lo menos triádica. Cuando un valor es cuantitativo, se escribe  $V(a,b,c,u) = d$ , donde  $u$  designa la unidad (por ejemplo, calorías, dólares) y  $d$  es el número.

Tradicionalmente, se ha considerado que los juicios de valor son subjetivos y, por lo tanto, invulnerables tanto a la crítica como a la puesta a prueba empírica. En consecuencia, los juicios de valor estarían fuera de la ciencia. Aunque esto es verdad para algunos juicios de valor, especialmente para los estéticos, no lo es para los más importantes de todos: las normas morales y técnicas. Por ejemplo, se espera que los juicios de valor emitidos por médicos, ingenieros y tecnólogos sociales competentes y responsables sean objetivos y comprobables. Ejemplos obvios: «El fumar y la pobreza son malos para la salud» y «La corrupción y la impunidad socavan la legitimidad del Gobierno».

La descripción y la prescripción deben distinguirse, pero no separarse la una de la otra. Por ejemplo, cuando trata con la justicia distributiva, el científico social «necesita una teoría normativa que le posibilite distinguir aquellas creencias y comportamientos que expresan la justicia, así como aquellas que no lo hacen, y explicar adecuadamente esas creencias y comportamientos» (Miller, 1999: 59).

Más aún, siempre que sea posible, los juicios de valor deben basarse en enunciados fácticos bien corroborados. En particular, los enunciados valorativos que se formulan en la teoría política normativa deben apoyarse en sólidos datos e hipótesis pertenecientes a las ciencias sociales. Por ejemplo, la famosa afirmación de John F. Kennedy de que cuando la marea sube (refiriéndose al aumento del PIB), todos los yates suben, pasa por alto el hecho de que cuando el agua sube, quienes no navegan en yates corren el riesgo de perecer ahogados, así como que las desigualdades extremas son malas para la salud, la dignidad y la cohesión social.

Considero que la ética es la aplicación de la teoría de los valores a la acción social. Comencemos por definir el controvertido concepto de acción moral. Desde el punto de vista sociológico, las acciones prosociales (o valiosas) son morales y las acciones antisociales (o disvaliosas) son inmorales, en tanto que las acciones socialmente irrelevantes son amorales. En consecuencia, todo hecho que involucre una acción moral es, él mismo, moral. Por ejemplo, rascarse la cabeza es amoral, en tanto que agredir es inmoral y orientar a un transeúnte es moral.

Obviamente, hay grados de moralidad e inmoralidad, desde la glotonería hasta el asesinato. La primera es inmoral porque supone un derroche innecesario, el cual a su vez puede tener como consecuencia la privación de alimentos para otras personas. Mentir es inmoral porque es engañoso y debilita los vínculos sociales deseables. El robo—desde el hurto a la estafa y el plagio—es inmoral porque causa un daño. La opresión, la violación, la tortura y el asesinato son mucho peores porque causan un daño irreparable. Lo mismo se aplica a la procreación irresponsable bajo la forma de traer al mundo niños que difícilmente sean bien criados y educados. Esto se aplica también a las políticas sociales que favorecen a los poderosos en desmedro de los débiles.

Nuestra identificación de «moral» con «prosocial» va a contracorriente de las principales tradiciones éticas. Estas sostienen que la moralidad está dada desde arriba y, por ende, cincelada en piedra, o que se trata puramente de una cuestión de emoción o intuición. En ambos casos, las normas morales se consideran no cognitivas y, en consecuencia, inmunes tanto al debate racional como a la comprobación empírica. Por consiguiente, nuestra definición será rechazada por los teólogos, así como por los emotivistas éticos (como Hume y los positivistas) y los intuicionistas. Los últimos, siguiendo a G. E. Moore, censurarán nuestra definición como un caso de la llamada falacia naturalista.

Pero nuestra definición posee la ventaja de evitar el subjetivismo y el irracionalismo éticos, así como el correspondiente relativismo moral. En efecto, esto nos permite hacer comparaciones transculturales y adoptar una moralidad universalista (no tribal). Esta moralidad, a diferencia de las moralidades tribales conservadas en las sagradas escrituras, es socialmente progresista porque condena la opresión, la explotación, la servidumbre, la esclavitud, la tortura y la agresión militar, dondequiera y cuando quiera que ocurran. También juzga inmorales a todos los políticos, politólogos y economistas que justifican estas prácticas antisociales. En resumen, adoptamos el realismo u objetivismo moral.

A causa de que, inevitablemente, cambiará las vidas de algunas personas, la política tiene un componente moral, aunque de ordinario sea tácito. Además, coincido con Crick (1992: 141) en que el componente moral de las acciones políticas es el más importante, si bien el menos visible, sencillamente porque tiene como consecuencia beneficios y perjuicios. Sugiero, también, que es tarea del filósofo político desvelar ese componente. Para llevar a cabo semejante tarea, no bastará leer las plataformas o los discursos políticos, porque demasiado a menudo estos ocultan los intereses reales que motivan la acción política. En política, los hechos importan más que las palabras y estas se utilizan ora para sacar los hechos a la luz, ora para ocultarlos. Como solían exigir los antiguos

romanos, *res, non verba*.\*

La tarea de exhibir el costado moral (o inmoral) de la política es hoy particularmente urgente, a causa de que en Estados Unidos, como en la Europa de entreguerras, la derecha religiosa afirma tener el monopolio de la autoridad moral. Son ellos quienes despotrican sobre los valores familiares y la renovada honestidad en los negocios y la política. De muchas de estas mismas personas finalmente se descubrió que, entre otras cosas, estaban implicadas en escándalos empresariales y en presionar a los parlamentarios para beneficiar los intereses privados; que aplaudían la acusación al presidente Clinton por su infidelidad marital y, a la vez, aprobaban la agresión militar y la violación de las resoluciones de la ONU; que consentían la tortura y que denostaban a las Naciones Unidas y la Corte Penal Internacional. Esta duplicidad en el discurso no es casual. Los neoconservadores tienen un doble discurso moral: uno para el «rebaño» y otro para ellos mismos, los superhombres. Muchos de ellos aprendieron esto de Nietzsche a través de su admirador Leo Strauss, de quien lo aprendieron, a su vez, algunos de los más importantes miembros y asesores de los republicanos de la época posterior a Nixon (ver Ryn, 2003; Drury, 2005).

Del mismo modo que la política tiene un componente moral, las filosofías morales tienen consecuencias políticas, unas veces por lo que afirman y otras por lo que no dicen, y en todos los casos con referencia a la acción social. Así pues, el egoísmo, desde Schopenhauer y Nietzsche a Ayn Rand y Milton Friedman, es antisocial y, por ende, antidemocrático. De manera nada sorprendente, Nietzsche fue el filósofo *pop* favorito de Hitler. Y el lema de los *squadristi*—los miembros del ejército paramilitar fascista—era *Me ne frego* («Me importa un bledo»). El simple decoro supone interesarse por los demás.

Cercano al egoísmo está el utilitarismo, del cual distinguiremos tres variedades: individualista, prosocial y negativo. El eje del utilitarismo individualista es el viejo principio hedonista de la utilidad, «el cual aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que aparenta tener para aumentar o reducir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego» (Bentham, 1982: 12). El correlato político del utilitarismo es el maquiavelismo. Por ejemplo, un utilitarista aprobará los crímenes de guerra siempre que prevea que estos favorecen su causa.

Sin embargo, el utilitarismo no es inherentemente egoísta: también puede ser combinado con el cooperativismo (Regan, 1980). En realidad, el principio clásico de Helvétius, que nos insta a buscar «la mayor felicidad del mayor número», resume el utilitarismo prosocial. Pero, para bien o para mal, este principio no puede ponerse en práctica: es imposible maximizar las dos variables —beneficio y número—a la vez. (Véase el Capítulo 3, Sección 7.)

La tercera versión del utilitarismo aboga por no hacer daño. Se le llama «utilitarismo negativo» y ha sido preconizado por Buda, Epicuro y Popper. Su correlato político es la apatía política. En efecto, quienquiera que nos ordene limitarnos a no hacer daño a los demás, condena de manera tácita no solo la tiranía, sino también la democracia participativa. La razón de ello es que se supone que el buen ciudadano, además de

abstenerse de robar y de golpear a la gente, debe contribuir al bien público.

Del mismo modo, la ética virtuosa de Aristóteles no contribuye a la democracia, porque recomienda valor en la batalla, pero no distingue entre las batallas en defensa de la patria y las batallas en las que se ataca a otros países, además de lo cual, este gran pensador fue un enemigo acérrimo de la democracia—al igual que su maestro, Platón— así como el tutor de un criminal de guerra.

De Confucio a Kant, la ética del deber nos exhorta a cumplir con nuestras obligaciones, especialmente para con el Estado, sin importar el bien o el mal que eso pueda acarrear. El deontologismo es, en efecto, más que una filosofía moral, el código de conducta del funcionario ejemplar. La razón de ello es que toda la filosofía auténtica es crítica. A causa de que predica la obediencia ciega, el deontologismo constituye una moralidad conservadora que puede ser utilizada por cualquier movimiento o régimen político, excepto por la democracia participativa. En efecto, esta última únicamente puede ser construida por ciudadanos que no solo están preparados para cumplir con sus deberes cívicos, sino también para denunciar las violaciones de las reglas democráticas: de ellos se espera que denuncien el fraude, la corrupción, el recorte de las libertades básicas y la agresión militar. En todo caso, «actuar moralmente en política es tener en cuenta los resultados de las acciones propias» (Crick, 1992: 154). De tal modo, el político o burócrata seguidor de Confucio o de Kant puede actuar de manera inmoral aun mientras fanfarronean acerca de su autoridad moral.

Solo una filosofía moral que promueva tanto el altruismo como la contribución al bien común puede respaldar la democracia. Esta filosofía es el agatonismo, cuya máxima suprema es «Disfruta la vida y ayuda a vivir» (Bunge, 1989a). Con todo, esta moralidad prosocial no basta para inspirar a los demócratas: debe ser complementada con una pizca de escepticismo metodológico. En efecto, esta gnoseología nos insta a analizar críticamente las ideas y las prácticas, de manera tal de eliminar las falsedades y evitar las acciones perniciosas, a la vez que planear y poner en práctica las que son de provecho. Mientras que para el dogmático todo régimen es bueno y el escéptico radical tiene que adoptar el anarquismo, el buen demócrata, como el buen científico, es un escéptico metodológico.

La moralidad de los políticos se manifiesta más claramente en la derrota. Aquellos que trabajan por una causa impersonal toman las derrotas como signo de que ellos, su movimiento o su causa se han equivocado y necesitan realizar correcciones. En cambio, ante la derrota, la persona que ha llegado a la política únicamente en busca de provecho personal puede sentir la tentación de abandonarla o, incluso, de unirse al victorioso, como en los casos de los demócratas de Reagan, los socialistas de Sarkozy y los *apparatchiki*\* transformados en oligarcas. Este es el motivo de que las juventudes de los partidos sean tan importantes: pueden ser la conciencia de su partido.

Por una razón similar, no debería haber reformadores o revolucionarios profesionales: en su búsqueda de maximizar la eficiencia relajarán los principios, convirtiéndose en tímidos administradores—como ocurrió con los socialdemócratas alemanes de principios del siglo XX—o en despiadados tiranos, como los líderes bolcheviques. *Niké* es amoral,

pero adorarla es inmoral.

## 8. Teoría de la acción

La teoría de la acción (o praxiología) trata de la acción en general: de lo que la desencadena y de cómo las acciones concurrentes de diferentes individuos se combinan para producir hechos sociales, tales como la victoria de un partido en unas elecciones. Lo que pasa por teoría de la acción en la filosofía estándar contemporánea es una aplicación de la filosofía de la mente, la cual, a su vez, a menudo se concibe como una aplicación de la teoría del lenguaje, solo porque, como lo ha expresado Chomsky, «el lenguaje es el espejo de la mente». No sorprende, pues, que la teoría de la acción estándar solo se ocupe de acciones cotidianas triviales, tales como recoger un zapato. No aborda problemas del tipo de los que enfrentan los hombres de acción, tales como los políticos y los gerentes, o incluso los artesanos y los almaceneros, ya que estas tareas requieren conocimiento experto, deliberación y planificación.

La escuela austríaca de economía—liderada por Menger, Von Mises y Hayek—supone una teoría de la acción ligeramente más sofisticada, una teoría que gira en torno al llamado postulado de racionalidad. Se trata del supuesto de que el agente racional es el *homo œconomicus* de la microeconomía neoclásica, vale decir el individuo que actúa de tal manera que maximiza sus propias utilidades esperadas, sin tener en cuenta sus sentimientos morales ni los derechos de otras personas (Von Mises, 1949). Pero este no es otro que el hedonístico «principio de utilidad» de Bentham. La única diferencia es que, aunque escribía en la Era de la Razón, Bentham no intentó disfrazar el egoísmo de racionalidad.

Dado el lamentable fracaso de la microeconomía estándar en su intento de explicar la conducta humana, así como el funcionamiento real de las empresas, no hay ninguna razón para esperar que pueda arrojar algo de luz sobre la política, especialmente sobre la administración de bienes públicos, que es objeto de conflictos y negociaciones. (Para una crítica de la teoría de la elección racional, véase, por ejemplo, March y Simon, 1958; Bunge, 1998a.)

El modelo más simple de acción individual es la terna deseo-creenciaoportunidad. Escojo hacer algo porque tengo la oportunidad de hacerlo y creo que esta acción producirá el resultado deseado (véase Hedström, 2006). Aunque intuitivo, este esquema está gravemente incompleto, puesto que olvida los intereses, las creencias y los compromisos, así como todos los pasos que preceden y que siguen a la realización de una acción: deliberación, planificación, decisión, medios, resultado y la evaluación que puede inducir al actor a corregir el curso de acción original.

Por ejemplo, deseo apoyar a determinado partido porque creo (correcta o incorrectamente) que favorece los intereses de mi grupo. En consecuencia, delibero acerca de qué hacer dadas las oportunidades de que dispongo (por ejemplo, unas elecciones cercanas). Luego tomo mi decisión (por ejemplo, reunir fondos para el partido). Para poner en práctica esta decisión trazo un plan. Esto me lleva a procurar los medios necesarios (por ejemplo, el transporte). Por último, realizo la acción, observo el resultado y lo evalúo. Si la valoración es negativa, analizo todo el diagrama de flujo para

descubrir qué es lo que está mal y comienzo de nuevo. La Figura 1.3 generaliza y resume el análisis anterior.

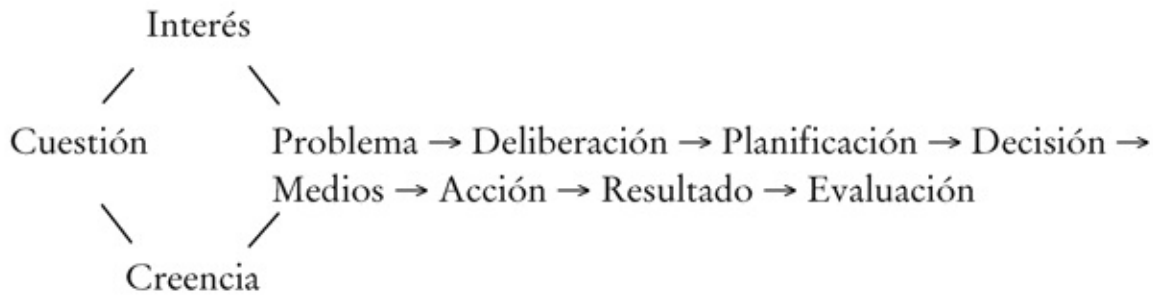


*Figura 1.3.* Diagrama de flujo de la acción individual. Para la acción política, reemplácese «Deliberación» por «Contienda».

El diagrama anterior puede sugerir que toda acción deliberada tiene consecuencias predecibles. Pero, desde luego, esto no es así: una predicción puede no cumplirse bien porque se ha pasado por alto una circunstancia pertinente para la acción o bien porque entre la emergencia del problema y la ejecución de la acción se interpusieron acontecimientos imprevistos, hasta el punto de dejar obsoleto el plan. Si dejamos de lado lo imprevisto en beneficio de la simplicidad, eso nos lleva a enriquecer el sencillo esquema «Acción ( $A$ ) → Resultado ( $R$ )» con dos flechas más:

$$A \ \& \ C_1 \rightarrow R_1, \ A \ \& \ C_2 \rightarrow R_2.,$$

donde las  $C$  denotan diferentes circunstancias. Sin embargo, normalmente podemos decidir entre dos o más acciones para resolver una cuestión dada. Usualmente, se hace un análisis aproximado de costos y beneficios: se prefiere  $R_1$  a  $R_2$  en el preciso caso en que la razón costo/beneficio para la acción  $A_1$  sea menor que para la acción  $A_2$ . Los teóricos de la elección racional afirman que se puede ir incluso más allá, asignando probabilidades, así como utilidades, a los resultados de las acciones. Además, sostienen que un actor racional llevará a cabo  $A_1$  en lugar de  $A_2$ , en el preciso caso en que la utilidad esperada  $p_1 u_1$  de  $A_1$  sea mayor que la utilidad esperada,  $p_2 u_2$  de  $A_2$ . Sin embargo, esto es válido solamente para los juegos de azar; fuera de los casinos y la Bolsa los agentes responsables no son jugadores: siempre intentan evitar el azar, porque son básicamente aversos al riesgo. (Los accidentes o coincidencias son un asunto totalmente diferente: la mayoría de ellos es resultado de procesos causales, de modo tal que no se les puede asignar probabilidades. Más sobre esto en Bunge, 2006c.)

Lo que vale para la acción individual, vale también para la acción colectiva, la cual es de un interés mucho mayor para los científicos y tecnólogos sociales que la primera.

Lamentablemente, las teorías de la acción colectiva ortodoxas no son pertinentes con respecto a la realidad social. En efecto, los casos paradigmáticos de teoría de la acción colectiva estándar son la conducta irracional de la gente en un teatro que se incendia y quienes abusan de un recurso común, tal como una pesquería o un bosque (por ejemplo, Olson, 1965; Schelling, 1978). Mientras que el primero de estos dos problemas tiene soluciones puramente técnicas (salidas amplias y control de la multitud), el segundo plantea otros problemas, destacados por Hardin (1968) en su artículo sobre «la tragedia de los comunes», que ya hemos discutido en la Sección 4. Este problema resulta insoluble desde una perspectiva individualista, en la cual cada uno se las arregla por su cuenta e intenta maximizar sus propias utilidades esperadas, sin ocuparse del bien común.

Esta perspectiva, inherente a todos los modelos de elección racional, no es realista porque la mayoría de las personas son «interactores» y «reciprocadores» antes que malvados solitarios y egoístas (véase, por ejemplo, Gintis et al., 2005). Además, algunas personas son lo bastante racionales como para inventar asociaciones—tales como las cooperativas de pescadores—o unirse a ellas con el fin de administrar los recursos comunes de una manera racional y justa (véase Ostrom, 1990). En resumen, los modelos individualistas de la acción colectiva son inútiles o peores que eso, puesto que se proponen justificar el comportamiento irracional como si fuera parte de la conducta humana, en lugar de intentar imaginar formas de resolver los conflictos entre el individuo y la sociedad.

La relación medios-fines es, desde luego, el núcleo de la praxiología. Algo interesante es que, lejos de ser fijos, los medios y los fines pueden cambiar hasta el punto de transmutarse los unos en los otros. Por ejemplo, nadar es un medio para ir de un lugar a otro, pero también puede ser una fuente de placer y, en consecuencia, un fin. Del mismo modo, aprender es un medio para adquirir habilidades para hacer cosas, pero también puede ser una experiencia agradable. Los hombres de negocios procuran hacer dinero (objetivo) como un medio para hacer más dinero. Todos valoramos la libertad como medio para disfrutar de la libertad de adquirir otros medios, tales como ocio para escuchar música. La democracia no es solo el mejor medio para distribuir y controlar el poder: también es el objetivo que se debe conseguir por medio de la participación ciudadana. La justicia social es una meta para todos aquellos que desean utilizarla como medio para mejorar las posibilidades de disfrutar la vida de todo el mundo. Y así sucesivamente.

Recordemos, por último, un famoso principio de teoría de la acción política: la eficiencia de Pareto. Se dice que una acción es Pareto-eficiente si beneficia a algunas personas sin perjudicar a otras. Ya sugerimos en la introducción que no *puede* haber acciones *Pareto-eficientes* en la vida real, en la medida en que existan personas cuya prosperidad dependa de la reducción del bienestar de otros. Los realistas deben proponerse un objetivo más modesto: contener las acciones antisociales. Sostengo que *una acción es socialmente aceptable si beneficia a la mayoría de las personas, aun cuando incomode a los individuos o grupos antisociales*. Este principio deja fuera del mercado ciertas actividades, tales como la protección del ambiente, la asistencia sanitaria



pública y la fabricación de armas, pero es compatible con cualquier actividad que, a la vez que procura el provecho privado, no obtiene sus beneficios de perjudicar a otros. (Más sobre la praxiología en Bunge, 1989a, 1998a y en el *International Annual of Practical Philosophy and Methodology*<sup>\*</sup>.)

## 9. Filosofía política

La filosofía política es la compañera filosófica de la ciencia política. El problema con ambas es que gran parte de ellas resulta de escasa pertinencia para la política de la vida real. Como dicen Gerring y Yesnowitz (2006: 105), «la tarea autoasignada del teórico [de ciencias políticas] parece ser mantenerse al tanto respecto de lo que los filósofos políticos dicen o han dicho. La teoría normativa explícita acerca de lo que estaría bien queda relegada a los márgenes». (A la filosofía contemporánea también se la puede acusar de escolasticismo: véase Bunge, 2001.)

La filosofía política es normativa antes que descriptiva: cuestiona prácticamente todo lo que la ciencia política da por sentado e imagina sistemas y situaciones políticas que la ciencia política, de ordinario, no examina, porque se centra en los hechos. Más precisamente, la filosofía política es una disciplina caracterizada por la décupla

$$\mathcal{FP} = \langle C, S, D, G, F, B, P, K, O, M \rangle,$$

donde

$C$  = la *comunidad* de filósofos políticos, desde Aristóteles, Tomás de Aquino, Ibn Jaldún, Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Locke y Rousseau hasta Dahl, Lindblom, Rawls, Wolin, Bobbio, Miller y Sen, quienes deben distinguirse de ideólogos políticos como Platón, Burke, Hegel, Nietzsche, Lenin, Aron, Strauss y Arendt;

$S$  = la *sociedad* que hospeda a  $C$ ; hasta tiempos recientes, únicamente una sociedad de Europa Occidental o de América del Norte;

$D$  = el *dominio*: la colección de hechos políticos; si es científico, el filósofo político mirará esos hechos solo a través de las lentes de datos confiables y teorías inteligibles;

$G$  = la *perspectiva general* o filosofía (ontológica, gnoseológica, ética, etcétera) que se presupone; si es científica, el filósofo político adoptará el hilorrealismo, la combinación del materialismo y el realismo;

$F$  = el trasfondo *formal* es el conjunto de herramientas formales; los filósofos políticos exactos se servirán de toda idea matemática que pueda serles necesaria para analizar o sistematizar las ideas;

$B$  = el *trasfondo específico* es una colección de datos e hipótesis politológicas pertinentes;

$P$  = la *problemática* consiste en cuestionar todos los conceptos y principios básicos de la politología. Por ejemplo, ¿está bien definido el concepto de riesgo político? ¿la democracia es moralmente superior a otros regímenes políticos? y ¿son científicos los modelos de la teoría de juegos?

$K$  = el *fondo de conocimiento*: es una colección de elementos actualizados y razonablemente bien confirmados, pertenecientes a todas las ciencias, que resultan pertinentes para la politología;

*O* = los *objetivos* o metas incluyen la clarificación de las ideas políticas y el diseño de políticas y plataformas;

*M* = la *metódica* incluye técnicas filosóficas, tales como el análisis lógico, y técnicas científicas, tales como el muestreo estadístico. Si es científico, el filósofo político pondrá a prueba sus ideas contrastándolas con la ciencia social pertinente. De otro modo, solo controlará que las ideas en cuestión sean coherentes con su propia ideología. Así pues, la mayoría de nosotros descartamos sin dudar las ideas de los demás, en lugar de discutir racionalmente sobre ellas y procurar validarlas o refutarlas empíricamente.

## 10. Comentarios finales

Las filosofías son pertinentes tanto respecto de la política como de la ciencia política, porque se encuentran en el centro mismo de toda ideología. En consecuencia, subyacen a toda decisión de investigar una estructura política, diseñar una política y adoptar una posición política. Por ejemplo, todo aquel que supusiera que el mundo es ilusorio, no intentaría ni explorarlo ni cambiarlo. En resumen, el antirrealismo político es nihilista tanto desde el punto de vista político como científico.

De igual modo, quien comparta el postulado de Hobbes de que la vida social es la lucha de todos contra todos, o el principio de Kant de que el deber es más importante que las consecuencias, no se interesará por unirse a otros para proteger o cambiar el orden social. O sea, el irrealismo, el egoísmo y el deontologismo inducen al conservadurismo y desalientan la participación política. En contraposición, el realismo y el humanismo estimulan la reforma social y la acción política. En resumidas cuentas, dime cuál es tu filosofía y te diré cuáles deben ser tus preferencias políticas si deseas ser coherente. Dado que la filosofía es inevitable, más nos vale tener una explícita, clara, realista y bien organizada.

Una filosofía desorganizada, escapista y fragmentaria es, en el mejor de los casos, inútil. En cambio, las buenas filosofías pueden ayudar a identificar problemas, desvelar presuposiciones, analizar y refinar conceptos y teorías, así como a sugerir hipótesis científicas y puentes entre las disciplinas. Adviértase el círculo virtuoso: la ciencia se beneficia de la buena filosofía, la cual a su vez puede inspirar la ciencia profunda.



## Notas al pie

\**Scientisme*: «cientificismo» en francés. La pertinencia del comentario del autor viene dada no solo por el contenido sino porque *scientisme* únicamente se diferencia por una letra de su equivalente en inglés: *scientism*. [*N. del T.*]

\**Net worth* en el original, lo que constituye un juego de palabras, puesto que literalmente significa «valor neto», de ahí la comillas. [*N. del T.*]

\*«Ciencia» racial o estudios raciales. [*N. del T.*]

\*Literalmente, «Servicio Nacional de Salud». [*N. del T.*]

\*«Hechos, no palabras». [*N. del T.*]

\*Vale decir, los funcionarios del «aparato» gubernamental comunista, en la antigua Unión Soviética. [*N. del T.*]

\*Anuario Internacional de Filosofía Práctica y Metodología. [*N. del T.*]

## 2

# El ciudadano y la organización política: diversidad y unidad

La política se puede definir como el arte de hacer frente a los problemas sociales (o de evitarlos); las ciencias políticas pueden definirse como el estudio metódico y objetivo de las cuestiones políticas suscitadas por los problemas sociales; y la filosofía política, como la deliberación «cargada de valores» sobre las principales cuestiones políticas y los modos de solucionarlas.

Todos los problemas políticos graves surgen a partir de problemas sociales, pero la inversa es falsa. Por ejemplo, la pobreza ha sido siempre un problema social y, si hemos de creer a la Biblia, siempre lo será. Pero la pobreza se transformó en una cuestión política hacia el año 1830, cuando surgieron los primeros grupos y movimientos políticos antipobreza. De igual modo, la esclavitud se convirtió en una cuestión política solo cuando el movimiento abolicionista ganó prominencia; las condiciones laborales opresivas en el campo y las fábricas dieron lugar a los movimientos de campesinos y de obreros respectivamente; la discriminación por raza y género se volvió una cuestión política cuando las organizaciones de derechos civiles ganaron la calle; y así sucesivamente. En consecuencia, la opinión de que los problemas políticos no son más que problemas institucionales que están mejor en manos de juristas y políticos constituye una versión de la política superficial, aséptica y ahistórica. Antes de que un problema social emerja en el nivel político se deben movilizar sectores públicos:

*Cuestión social → Movimiento social → Cuestión política*

Esto sugiere que la investigación de los problemas y los movimientos sociales está mejor en manos de la sociología política. Esta es la ciencia híbrida que estudia los conflictos políticos producidos por las desigualdades de todas las clases que ora bendicen, ora maldicen a la humanidad: desigualdades de sexo y edad, ocupación y aptitudes, ingreso y bienes, clase y estatus, lealtad personal y deberes civiles, capital social y poder político, participación y eficiencia, orientación ideológica y orientación política...

Pero no hay disciplina que carezca de filosofía. Y, como se ha sugerido en el capítulo anterior, el núcleo de todo sistema filosófico auténtico es una cosmovisión coherente. La teoría política y la filosofía política modernas han estado dominadas por dos tradiciones ontológicas mutuamente opuestas: el individualismo, que centra su atención en el gobernante y el gobernado, y el holismo (o colectivismo), que la centra en polaridades tales como individuo-Estado y local-global.

Sostengo que cada una de estas tradiciones contiene una pizca de verdad, pero

ninguna es completamente verdadera. Ambas niegan que la sociedad sea un sistema de subsistemas de diferentes tipos; también niegan la coexistencia de la competencia y la cooperación dentro y entre sistemas sociales. Sugiero que la politología, al igual que cualquier otra ciencia, debe comenzar por admitir la perogrullada de que todos nacemos en una sociedad construida por nuestros antecesores y eso nos modela con mayor fuerza que el más influyente de los predicadores o el más poderoso de los dictadores. Por ejemplo, yo soy un hombre de familia, fui instruido como científico, hago y enseño filosofía y estoy interesado en la política. Todos estos rasgos que me caracterizan son sociales, no biológicos. Como todo el mundo, soy hijo de mis antepasados y de mi tiempo; y como padre, profesor y escritor, soy también uno de los seis mil millones de progenitores del futuro.

Aun el más humilde y retraído de nosotros ejerce algún impacto social, porque todo el mundo es capaz de estimular, inventar, tomar iniciativas e improvisar. De ahí que sea un error considerar que el individuo es alguien completamente heterónomo (dependiente) o totalmente autónomo (autogobernado). Todos somos interdependientes en alguna medida. Los niños dependen de sus padres y maestros, quienes a su vez no desempeñarían esos roles si nadie dependiera de ellos. Empleadores y empleados, gobernantes y gobernados, líderes políticos y seguidores, entre otros, se encuentran en situación similar. Sistemas, del principio al fin. Los no-sistemas, tales como las organizaciones políticas y las multitudes, están incluidos en sistemas—en sociedades—y proporcionan los miembros que componen los sistemas, por ejemplo Estados y los partidos políticos.

Todo sistema social contiene algunos individuos dispuestos a asumir mayores responsabilidades y riesgos que otros; individuos que, además, son capaces de organizar a otras personas que comparten ideas para realizar cambios sociales de varios tipos y magnitudes, desde organizar el uso de coches compartidos y hacer campaña a favor de un proyecto legislativo, hasta derrocar un Gobierno. Se trata, por supuesto, de los líderes: individuos que inducen a otras personas a participar en causas comunes y dicen *nosotros*, por lo menos tan a menudo como *yo*. Los líderes y las masas van juntos. Aunque es algo obvio, esto va a contracorriente de las dos concepciones más difundidas de la política: que se trata del juego de los líderes (individualismo) y que se trata de movimientos de masas espontáneos (colectivismo).

En el mejor de los casos, el individualismo y el colectivismo son parcialmente verdaderos. El primero no puede ser completamente verdadero, aunque solo sea porque centra su atención en el actor a la vez que ignora la reacción de las masas ante las acciones de la élite. Y el colectivismo tampoco puede ser completamente verdadero, porque pasa por alto el hecho de que los componentes de una masa de gente tienen perspectivas e intereses individuales que modelan su reacción ante las acciones de la élite.

En realidad, la fuente de todo lo social es el individuo-en-sociedad antes que o bien el individuo solo o bien la sociedad como totalidad. La política la hacen individuos que interactúan, algunos de los cuales—los políticos y los funcionarios civiles de elevado rango— son políticos profesionales. Esta alternativa tanto al individualismo como al



colectivismo puede llamarse *sistemismo*, la ontología social que centra su atención en los sistemas o redes, tales como familias, escuelas, empresas y grupos políticos que nutren a algunos individuos a la vez que ahogan a otros (Bunge, 1996a, 1998a, 1999a).

## 1. La naturaleza humana

Todas las ideologías políticas suponen alguna concepción de la naturaleza humana: que nacemos o nos hacemos buenos o malos, agresivos o cooperativos, obedientes o rebeldes, holgazanes o industriosos, educables o pertinaces, generosos o egoístas, redimibles o incorregibles y así sucesivamente. Por ejemplo, los cristianos creen en el Pecado Original, la implacable decadencia de la humanidad desde su expulsión del paraíso, así como que el trabajo es una maldición y el sufrimiento la mejor manera de expiar los pecados. Los conservadores y los reaccionarios están de acuerdo: el carácter noble y su opuesto son innatos. Aristóteles y Nietzsche enseñaron que los hombre nacen o bien libres o bien esclavos; los darwinistas sociales, que las clases sociales resultan de la evolución biológica, no de la evolución social; los primeros etólogos, que el hombre es un «simio asesino»; y los deterministas genéticos, que todas las características de cada individuo están fijadas en su genoma, el cual estaría compuesto por «genes egoístas» autosuficientes y omnipotentes.

El reduccionismo biológico es falso, puesto que ignora que los humanos no solo son sociables, como los chimpancés, sino «ultrasociales». En otras palabras, además de ser capaces de comunicarse, cooperar y competir con otros individuos de su especie, «los humanos también han desarrollado habilidades que realmente les permiten crear diferentes grupos culturales, cada uno con un conjunto característico de artefactos, símbolos y prácticas e instituciones sociales» (Herrmann et al., 2007). La evolución biológica, ciertamente, nos ha provisto para pensar y actuar como humanos, pero no nos dice qué pensar y hacer: solo la experiencia puede llenar esa laguna.

Lev Tolstói (1999: 211), quien conocía mejor que muchos psicólogos la naturaleza humana, escribió que «los hombres son como los ríos: el agua es en todos la misma, pero cada uno de ellos es más angosto aquí, más rápido acá; allí más lento, allí más ancho; a veces limpio, a veces turbio; ora frío, ora cálido. Cada hombre lleva en sí los gérmenes de todas las cualidades humanas, pero a veces se manifiesta una cualidad, otras veces otra y el hombre se torna diferente de sí, a la vez que sigue siendo el mismo hombre».

Los neurocientíficos explican el porqué: el cerebro humano, a diferencia del de las hormigas, es principalmente plástico. En efecto, se «recablea» a sí mismo cada vez que aprende u olvida algo. Y la plasticidad neural es una fuente de plasticidad social, que es la capacidad de adoptar o inventar nuevas normas de conducta, así como de organizar y reorganizar los sistemas sociales. En pocas palabras, ser es devenir y ser humano es vivir hoy de un modo algo diferente al de ayer. Esta mutabilidad genera la paradoja advertida por Veblen (1961: 143) de que «las instituciones de hoy día —el esquema de vida actualmente aceptado— no se ajustan íntegramente a la situación actual», porque las instituciones de hoy fueron construidas ayer. De ahí la inevitable tensión entre la vida social y la tradición política, una tensión que algunas personas resuelven mediante la adopción del conservadurismo y otras, del reformismo.

Todo aquel que crea que la naturaleza humana es inalterable, probablemente se torne un nihilista político y, en consecuencia, un conservador. Creerá, como Lao Tsé, que el

individuo es impotente, por lo que la vida contemplativa es mejor que la vida activa. El romano Catón es un ejemplo de ello y este es el motivo por el cual un poderoso *think tank* (o «fábrica de ideas») conservador lleva su nombre. También es la razón de que Hannah Arendt, alumna de Heidegger, cierre su difundido libro sobre la condición humana con una cita de Catón: «Nunca está más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está solo» (Arendt, 1989: 325). Suponiendo que esta oración tenga sentido, la misma suscita la siguiente pregunta: si se debe evitar la vida activa, ¿por qué algunos nihilistas políticos, tales como Catón, los monjes taoístas, los lamaístas y los budistas zen, así como Nietzsche, Heidegger y su admirador Leo Strauss, estuvieron tan fascinados por el poder y tan ansiosos por conseguirlo o servirlo?

Algunos pensadores, desde Rousseau en adelante, son optimistas hasta el punto de creer que, si bien los hombres nacen ignorantes, buenos e iguales, la sociedad los modela y corrompe. De ahí la necesidad de la reforma social para permitir el desarrollo de nuestro potencial para el bien. Esta idea de que el individuo es originalmente bueno, en tanto que la sociedad no lo es, ha impulsado a los reformadores sociales progresistas de todos los colores políticos: anarquistas, comunistas, socialistas y liberales. Si las ciencias del hombre objetaran esta idea, ¿se seguiría de ello que los reformadores sociales son inútiles, en el mejor de los casos, y perjudiciales, en el peor de ellos? Veamos.

Actualmente, hay dos modelos de la naturaleza humana muy difundidos: (1) la bola de masilla a merced de su entorno y (2) el autómatas programado por su genoma (por ejemplo, véase: Lewontin, 2000; Pinker, 2003; Buller, 2005). Quienquiera que adopte el modelo de la masilla (o de la *tabula rasa*) tenderá a promover la educación y la ingeniería social igualitaria para mejorar la vida humana, en tanto que el devoto de la predestinación genética dejará que los individuos se las arreglen por su cuenta; con la ayuda de Dios, Papá y las buenas conexiones, desde luego. ¿Cuál de los dos modelos deberíamos adoptar? Sostengo que ninguno de ellos, porque ambos son incompatibles con la ciencia contemporánea. En efecto, la biología y la psicología nos muestran que somos un producto de dos factores entrelazados: genes y experiencia. Un bebé con una enfermedad genética grave no puede convertirse en un adulto normal, a la vez que uno con el mejor genoma posible no llegará bien a la adultez si se lo rechaza o se abusa de él durante largo tiempo. Los primogénitos obtienen puntuaciones de inteligencia más altas que sus hermanos porque reciben más atención y gozan de un rango social más elevado en la familia (Kristensen y Bjerkedal, 2007).

Por consiguiente, resulta tentador identificar el desarrollo con el producto de la dotación genética por el entorno o, en forma abreviada,  $D = G \times E$ . Pero esta difundida fórmula es un fraude, puesto que ninguna de las variables que aparecen en ella está bien definida desde el punto de vista matemático. Con todo, la fórmula sugiere dos ideas verdaderas y valiosas. En primer lugar, la naturaleza humana es real, no una superstición, ya que los genomas humanos son diferentes de los genomas de otras especies. Y no todos los entornos resultan favorables para la vida humana, motivo por el cual intentamos construir nuestros propios nichos. En segundo lugar, puesto que el ambiente es mudable, en lugar de inmutable, también lo es la naturaleza humana. No existen ni la

predestinación genética ni la omnipotencia del entorno. Pero, dado que podemos modificar este último, démosle pues tal forma que ofrezca una oportunidad a los genes buenos y compense los malos gracias a una cuota extra de apoyo familiar, médico y educativo.

La teoría económica estándar, especialmente la microeconomía neoclásica, propone una alternativa psicológica tanto al biologismo como al ambientalismo. En efecto, adopta la hipótesis psicológica de que todos somos egoístas; más precisamente que, al tomar una decisión cualquiera, todos intentamos maximizar nuestras utilidades esperadas sin que nos importen los intereses de las otras personas. La utilidad esperada de una acción se define como el producto de su utilidad subjetiva por la probabilidad de éxito de la acción en cuestión. Estos conceptos están bien definidos en el caso particular de los juegos de azar. Pero ambas nociones resultan vagas y están fuera de lugar en cualquier otro ámbito, especialmente allí donde, como en los negocios, la política y la educación, por lo común no dejamos nada librado al azar sino que, por el contrario, intentamos influir o aun establecer cadenas causales.

Ignoremos, por el momento, la imprecisión conceptual del postulado en cuestión y preguntemos quién realizó las comprobaciones empíricas necesarias para considerarlo verdadero. La respuesta es nadie. Entonces ¿por qué la mayoría de los profesores de economía y sus imitadores han enseñado durante dos siglos ese supuesto como si fuera evidente? Presumiblemente, porque lo aprendieron en la escuela. En efecto, la instrucción de los economistas no incluye ni los experimentos ni la metodología científica. Aprenden teoría económica como si fuera una rama de la matemática, algo que no es, dado que afirma describir el mundo real, aun cuando haga supuestos poco realistas acerca del mismo. (Véase Bunge, 1996a, 1998a).

La situación empezó a cambiar hace poco, cuando numerosos científicos pusieron a prueba el postulado «de racionalidad económica», fundando con ello el nuevo campo de economía experimental o comportamental (véase, por ejemplo, Davis y Holt, 1993). Un resultado conocido de este trabajo es que la mayoría de los hombres de negocios no se comportan como maximizadores de utilidades, sino más bien como «satisfechos» [*satisficers*]: en lugar de esperar que llegue el trato ideal, atrapan la primera oportunidad que se presenta de hacer un trato con bajas probabilidades de producir pérdidas (véase, por ejemplo, March y Simon, 1958). Normalmente, nos vemos forzados a negociar y arreglar en función de la segunda mejor solución. Únicamente los sectarios se mantienen puros, a consecuencia de lo cual quedan como marginales políticos. Cuanto más infeccioso es el parásito, menos eficiente es su dispersión, porque se rodea con un escudo de anfitriones infectados que bloquea su transmisión. La moderación, ya sea microbiana o política, se dispersa más rápida y ampliamente que el extremismo.

Otro conjunto de importantes resultados negativos proviene de Daniel Kahneman y sus estudiantes. Este psicoeconomista ha probado, entre otras muchas cosas, que por lo general la gente se afición a sus posesiones y las conserva mucho tiempo después de que la vida útil de esos objetos haya expirado. Por ejemplo, los accionistas tienden a conservar sus acciones cuando se desploma su valor contable. Las ideologías y las

alianzas políticas tienden a sobrevivir a la utilidad que puedan haber tenido al nacer. Por ejemplo, la idea de que la gente vota con el bolsillo, plausible en la Francia de hace unas décadas, discrepa con el hecho de que en la actualidad, en casi todas partes, los pobres votan por los partidos que favorecen a los grandes capitales, pero que saben mentir.

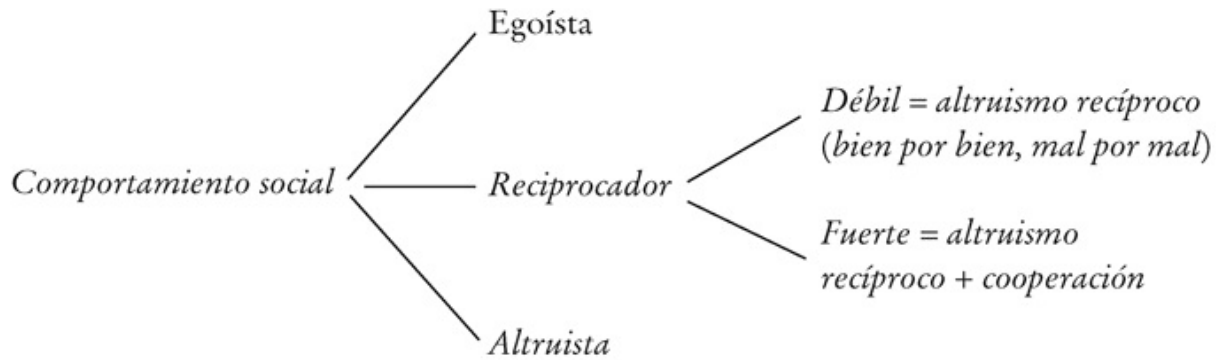
El último avance en economía experimental es el estudio del impacto de los sentimientos morales, tales como la empatía y la compasión, en la vida económica. Algunas de las investigaciones más interesantes sobre este problema las han realizado Ernst Fehr y sus colegas del *Institute for Empirical Research in Economics* de la Universidad de Zúrich (Fehr y Gächter, 2000; Gintis et al., 2005). Estos investigadores descubrieron que el egoísmo total es la excepción en lugar de la regla. En realidad, la familia humana es tan diversa como lo han sabido siempre los psicólogos, sociólogos y antropólogos. Además de los escasos egotistas y santos, hay «reciprocadores» y cooperadores de varios tipos. De hecho, la enorme mayoría de nosotros somos «reciprocadores», mientras que los restantes son «maximizadores racionales».

La mayoría de las personas se comporta de manera altruista toda vez que los demás hagan lo mismo, es decir practican el *quid pro quo*. También la mayoría está dispuesta a castigar a quienes no practican la reciprocidad: son los «castigadores altruistas» y están dispuestos a correr el riesgo de ser castigadores por el bien de todos (Henrich et al., 2006). Además, la mayoría de las personas prefiere involucrarse en empresas cooperativas antes que realizar emprendimientos en solitario, vale decir que tienden a ser «reciprocadores fuertes» (Gintis, 2000). Más aún, casi todos respetamos y tendemos a favorecer a las personas que se han ganado la reputación de ser generosas (Rockenbach y Milinski, 2006). Y casi todos despreciamos y rehuimos a los vividores. En suma, el postulado básico de todas las teorías de la elección racional es falso. No somos, ni remotamente, tan egoístas como nos han pintado los economistas. En cambio, los chimpancés sí se ajustan a la economía estándar (Jensen et al., 2007). Este descubrimiento confirma la hipótesis de que la equidad es exclusivamente humana (Fehr y Fishbacher, 2003). Pero también lo es la crueldad. Para bien o para mal, ambas pueden educarse.

## *Cuestión social → Movimiento social → Cuestión política*

Figura 2.1. Tres tipos de comportamiento social.

Bien podría ser, sin embargo, que la persona común se comportara de todas las maneras susodichas en diferentes ocasiones. En particular, la contribución de alguien al bienestar de otros depende de variables tales como su sensibilidad social, su relación social con el receptor y su percepción de las necesidades y la valía de este. Más precisamente, se puede conjeturar que la inversión total en acción social de una persona cualquiera es igual a la suma de tres términos:



donde

$r$  = retorno esperado

$e$  = parámetro de equidad

$s$  = grado de relación social

$m$  = compromiso moral

Se supone que las cuatro variables asumen valores entre 0 y 1. La relación social de una persona con otra o con un sistema social no ha sido definida, pero puede ser medida por el tiempo que la primera pasa en contacto con los segundos. El parámetro de equidad (o sensibilidad social) mide la intensidad de la actitud prosocial (o buena voluntad) del sujeto. Valores extremos son

*Homo æconomicus*  $e = m = 0$ , de donde  $C = r$

*Altruista*  $e = m = 1$ , de donde  $C \gg r$

*Reciprocador*  $e \gg 0$ ,  $m > 0$ , de donde  $C > r$ .

Con todo, puesto que ninguna de las variables independientes ha sido bien definida, las fórmulas anteriores constituyen solamente un esquema de un proyecto de investigación.

Una de las consecuencias para la ciencia política, de los resultados y sugerencias aquí mencionados, es que los intereses materiales solo explican las acciones políticas de ciertas clases. Explican, por ejemplo, las guerras por los recursos, pero no por qué un gran porcentaje de gente pobre vota por sus enemigos; explican por qué los ricos están obsesionados con los recortes de impuestos, pero no por qué algunas personas adineradas realizan generosas donaciones a las sociedades de beneficencia; explican por qué, en términos generales, el capitalismo ha favorecido la investigación científica, pero no por qué la derecha religiosa es ferozmente procapitalista a la vez que combate la biología evolutiva y la investigación con células madre, etcétera, etcétera. En resumen, las consideraciones económicas explican gran parte de la política, pero nunca la explican del todo. Un entendimiento pleno de la política también supone sentimientos morales tales como la compasión y la empatía, así como la irracionalidad, la credulidad, el respeto acrítico por la tradición, la ideología, el carisma de algunos líderes, el patriotismo (los

dos, el retórico y el genuino), el clientelismo y la intimidación de los votantes, entre otros.

Los heterodoxos descubrimientos de la economía experimental deberían tener su mayor impacto en política y gobernanzas públicas. De hecho, si la mayoría de las personas no son egoístas sino reciprocadores fuertes, entonces el Estado puede involucrarlos en empresas de interés público, desde la vigilancia por manzanas [*block watch*] y el uso de vehículos de alta ocupación [*carpools*], hasta asociaciones de padres y maestros, y las asociaciones contra el crimen, tales como la *Chicago Alternative Policing Strategy*, las campañas de alfabetización y de registro de votantes, los debates municipales sobre la eliminación de los desechos y acerca de los impuestos escolares, el apoyo a Amnistía Internacional y Médicos Sin Fronteras, etcétera, etcétera.

La concepción económica de la naturaleza humana sugiere mecanismos de supervisión y castigo (tales como las multas, el encarcelamiento y la ejecución) caracterizados por un elevado costo, así como por una baja eficiencia. Por ejemplo, en Estados Unidos, los índices de criminalidad y robo aumentaron significativamente bajo el Gobierno de George W. Bush, acompañando al endurecimiento del código penal llevado a cabo por su predecesor. En cambio, la concepción optimista de los humanos como reciprocadores sugiere políticas públicas alternativas que hagan hincapié en la participación ciudadana responsable. Estas políticas «respaldan los resultados socialmente valorados, no solo a través del aprovechamiento de los motivos egoístas para fines socialmente valorados, sino también mediante la evocación, el cultivo y el otorgamiento de poderes a las motivaciones solidarias» (Gintis et al., 2005: 4). Un signo alentador es que, en el momento de escribir estas páginas, las encuestas de opinión sugieren que la mayoría de los ciudadanos estadounidenses prefieren, con mucho, los gastos sociales a los recortes impositivos.

Los humanistas seculares y los progresistas políticos tienen una concepción más realista del hombre y la historia, concepción que discrepa por igual de la perspectiva de Calvino como de la de Rousseau, así como de la propia de la economía estándar. Humanistas y progresistas piensan que los individuos son plásticos y, por consiguiente, capaces de aprender y cambiar la sociedad. Este punto es particularmente obvio en la vida política durante las confrontaciones violentas. Así pues, cuando somos reclutados para cumplir con nuestras obligaciones militares, hasta los más dulces y civilizados de nosotros probablemente se transformen en implacables bárbaros. Las guerras civiles, en las que la gente intenta matar a sus hermanos, muestra de manera vívida que la brutalidad se puede aprender rápidamente. Pero también podemos aprender a cooperar y a ser amables con los demás, aun cuando no esperemos una recompensa por ello, tal como puede constatar todo el mundo en la vida cotidiana. En pocas palabras, existe esa cosa llamada naturaleza humana, de igual modo que hay una naturaleza canina, pero no es ni rígida ni infinitamente maleable, ni angelical ni satánica: la naturaleza humana es plástica. El genoma es posibilidad, no destino.

En resumidas cuentas, hay cuatro concepciones parciales de la naturaleza humana: el biologismo (el animal hombre), el economicismo (*homo æconomicus*), el culturalismo (*homo loquens*) y el politicismo (*zoon politikon*). Cada uno de ellas contiene una pizca

de verdad y sugiere su propio tipo de política social. Una combinación de las cuatro perspectivas sectoriales da como resultado una concepción sobre la naturaleza humana más realista y, correspondientemente, una estrategia de desarrollo humano más eficiente: la concepción sistémica o integral de los seres humanos y el desarrollo social (Bunge, 1979a, 1981b, 1997[1980]). En 1989, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) reemplazó el PIB como indicador de desarrollo por su propio y polifacético índice de desarrollo humano (PNUD, 2006), con lo cual adoptaba tácitamente la concepción sistémica de la naturaleza humana. Regresaremos a este tema en el Capítulo 9, Sección 9.



## 2. La persona y la sociedad

Los individuos son las unidades de toda sociedad humana. Pero, desde luego, no existen los individuos aislados. Toda persona normal pertenece por lo menos a una red o sistema social. Este consiste en una entidad supraindividual, que se mantiene unida mediante vínculos interpersonales tales como el afecto, el empleo y los objetivos comunes. Esta pertenencia a un sistema, red o nicho social constituye el capital social de la persona.

Más precisamente, el *capital social* de una persona es la red de parientes, amigos y conocidos con los cuales puede contar como ayuda de algún tipo, desde obtener información hasta conseguir un trabajo. En pocas palabras: el capital social es igual a las relaciones. Unas palabras de advertencia: no se debe confundir el capital social con la sociedad civil, la cual es la parte de la sociedad que se encuentra básicamente libre del control estatal.

La expresión «capital político»—usada con frecuencia pero rara vez o nunca definida—puede considerarse un caso particular de «capital social». En efecto, el *capital político* de un individuo o una organización política puede definirse como la red de ciudadanos dispuestos a apoyar a la persona u organización en cuestión. Este capital aumentará en la medida que los nuevos partidarios crean, correcta o incorrectamente, que sus intereses o causas pueden beneficiarse de las acciones de la unidad política en cuestión y, por supuesto, su capital disminuirá si los partidarios se sienten decepcionados. De todas las clases de capital, el capital político es el más difícil de acumular de manera honesta y el que se despilfarra con mayor facilidad.

En todos los ámbitos, una nueva red, formal o informal, emerge cuando las personas se aglutinan alrededor de un innovador. En política puede suceder esto y también lo opuesto. Una red poderosa puede convertir a un don nadie en un líder dispuesto a servirla o arruinar a un auténtico líder que o bien es incorruptible o bien ya no resulta útil. En ocasiones, una sola persona o partido asume ambos papeles en momentos diferentes. Por ejemplo, en 1963, la CIA, actuando en nombre de la red petrolera, respaldó el golpe de estado que instaló en el poder al Partido Árabe Socialista Baaz, organización que formó a un magnicida precoz, Saddam Hussein, quien luego fue hecho presidente de Irak, un dictador amigo que, finalmente, fue derrocado por la mismísima red que lo había llevado al poder.

La vida social, y la acción política en particular, no solo se caracteriza por las relaciones interpersonales, algunas de las cuales son conflictivas y otras cooperativas. También está signada por las tensiones entre la persona y la sociedad, especialmente por los conflictos entre los intereses y los valores individuales y sociales, los derechos individuales y los deberes sociales, vale decir entre lo que es bueno para la persona y lo que es bueno para la sociedad. No extraña, entonces, que mientras algunas ideologías políticas son individualistas, otras sean holistas y otras, aun, sistemistas. En particular, el liberalismo es individualista, en tanto que el totalitarismo, el comunitarismo y el nacionalismo son holistas; y los partidarios de la democracia integral practican el sistemismo, que no debe confundirse con el holismo. (Sobre el enfoque sistémico, véase,

por ejemplo, Easton, 1953; Buckley, 1968; Emery, 1969, y Bunge, 1979a.)

A causa de la dualidad persona-sociedad, toda sociedad puede dividirse en dos «esferas», ámbitos o subsistemas: privado y público. Se ha sostenido que esta división no existe en las sociedades primitivas, pero la afirmación es inexacta: hasta en las prístinas aldeas amazónicas, ciertas acciones, tales como el mantenimiento de relaciones sexuales y la defecación, se realizan en la intimidad. En democracia, las esferas pública y privada no se superponen, algo que sí ocurre en el totalitarismo, especialmente en el de tipo teocrático. El ámbito privado está regido por la costumbre, la moralidad y algunas normas legales. El ámbito público está regido por el Estado, del cual se espera, a su vez, que respete ciertas normas. En una plutocracia, la separación privado/público persiste, pero la esfera pública está dominada por los ricos, como en el Estado retratado por Frank Capra en su película *Caballero sin espada* [*Mr. Smith Goes to Washington*].

La esfera privada o *sociedad civil* es la colección de organizaciones formales e informales que están fuera del Estado, tales como las familias, las empresas y las organizaciones voluntarias y no gubernamentales (sociedades de beneficencia, asociaciones profesionales, clubes, iglesias, Cruz Roja y partidos políticos). Todas estas asociaciones son voluntarias y la mayor parte de ellas son pacíficas, a la vez que se caracterizan por su urbanidad, algún grado de solidaridad y, con frecuencia, también colegialidad. (Sobre la ambigüedad de la expresión «sociedad civil» véase Bobbio, 1985.)

Trabajar en organizaciones voluntarias y en partidos políticos requiere, a la vez que fomenta, cierta mentalidad cívica sin la cual no puede haber bien común ni, en consecuencia, buen gobierno. Los antiguos griegos y romanos ensalzaban el civismo: asistían a asambleas, asumían funciones públicas cuando se los elegía para ello y respetaban los bienes públicos, tales como los caminos, templos y estatuas. En una nación con una tradición republicana, en la cual el Estado no es únicamente un aparato represivo, sino el administrador del bien común, la *res publica* es de todos y, en consecuencia, es algo que hay que proteger y apreciar. En los regímenes no republicanos, la *res publica* no es de nadie, por lo que la gente no duda en dañarla o incluso robarla.

Piénsese en Florencia y Roma, ambas en tiempos de Maquiavelo, así como en el siglo anterior y el posterior. Florencia fue la cuna del Renacimiento y Roma la sede papal. Florencia fue gobernada durante siglos por la *Signoría*, un cuerpo de notables que escuchaban las quejas de la gente—o, por lo menos, las de los mercaderes—, en tanto que Roma era gobernada por una jerarquía eclesiástica inaccesible y corrupta. Florencia estaba repleta de edificios bien conservados, muchos de los cuales todavía están en pie, mientras que Roma solamente tenía ruinas antiguas y decadentes que los ciudadanos utilizaban como canteras para reparar sus hogares. El ciudadano florentino podía dirigirse al concejo de la ciudad, en tanto que el súbdito romano sólo podía hablar con Dios. En pocas palabras, mientras que Florencia era una república (aunque no una democracia), Roma era una autocracia. El contraste entre ciudadano y súbdito persiste, actualmente, en las sociedades democráticas; pero los ciudadanos tienen el derecho de pedir y quejarse, además de contar con la solidaridad de los miembros de su red social: poseen una cuota de capital político y un capital social aún mayor.

Como se sabe, Hobbes supuso que solo nos interesamos por nosotros mismos, de ahí la necesidad de un gobierno fuerte para lograr cualquier objetivo social, especialmente la seguridad personal y la paz. Pero, como hemos visto, los economistas experimentales han falsado el supuesto de Hobbes. Tal como lo ha expresado un pionero en esta área, «una constitución diseñada para sinvergüenzas tiende a ahuyentar las virtudes cívicas» (Frey, 1997: 44). Expresado de modo positivo: las personas tienden a cooperar cuando tienen interés en los asuntos en cuestión y participan en su administración.

El buen ciudadano se interesa por el bien común hasta el punto de castigar el comportamiento antisocial, participar en política e implicarse como voluntario en organizaciones no gubernamentales (ONG) o asociaciones cívicas. Estas organizaciones han sido especialmente activas y efectivas en Europa Occidental, América del Norte y otros lugares durante los dos últimos siglos. En el momento en que escribo estas páginas, y durante las últimas tres décadas, las ONG han declinado en Estados Unidos, en parte porque se ha debilitado el apoyo del Estado y en parte a causa del incremento de las exigencias del trabajo, especialmente con las mujeres (véase Andersen et al., 2006). Pero estas organizaciones florecen en otras partes, en particular en los antiguos países comunistas, donde no existían con anterioridad.

La mayoría de las personas tiene horizontes bastantes estrechos. Su curiosidad, generalmente, se limita a los parientes, amigos, compañeros de trabajo y vecinos. A continuación viene la fascinación del público por las vidas íntimas de las celebridades, tal como lo muestran los índices de audiencia televisivos y las ventas de tabloides sensacionalistas. Por ejemplo, la cita del presidente Clinton con Mónica Lewinsky atrajo más atención y más condena moral que todas sus acciones políticas, tanto las buenas como las malas. En pueblos con un bajo nivel de cultura cívica, el interés por la Nación y el mundo viene mucho después del interés por los chismes y los asuntos locales. Sin embargo, esta indiferencia se reduce si los gobernantes tienen éxito en persuadir a la población de que se encuentran bajo ataque. Algunos ejemplos son el peligro amarillo, el miedo rojo, el terror musulmán, la inmigración ilegal o, incluso—¡horror de horrores!—, el matrimonio gay combinado con la investigación con células madres.

Otro factor que socava la cultura cívica es la fidelidad dividida. Esto sucede siempre que una ideología, especialmente una religión, se hace lo bastante fuerte como para dividir las sociedades o las naciones trazando líneas ideológicas rígidas. Por ejemplo, una encuesta del Centro de Investigaciones Pew\* realizada en 2006 mostró que, en Estados Unidos, el 42% de las personas piensan en sí mismas como cristianos en primer lugar y como ciudadanos en segundo, en tanto que en Francia, el 83% se ven a sí mismas primero como francesas. Paradójicamente, los fundamentalistas cristianos también tienden a ser patrioterros, en lugar de ecuménicos. Esto señala un grave déficit en la educación cívica estadounidense y explica por qué la religión desempeña un papel tan importante en la política contemporánea de esa nación, a diferencia de lo que ocurre en Europa, Japón y América Latina.

Únicamente el adoctrinamiento islámico ha tenido un efecto político mayor que el del cristianismo fundamentalista. Por ejemplo, la misma encuesta del Centro de

Investigaciones Pew reveló que el 81% de los musulmanes británicos se considera primero fiel y luego ciudadano británico; el número respectivo en Francia es 46%. Este contraste se puede explicar por una diferencia en marginalidad cultural. En tanto que los musulmanes británicos llegaron al Reino Unido provenientes de zonas que no tenían lazos firmes con este, los musulmanes franceses llegaron de ex colonias francesas, en las cuales el francés todavía es la segunda lengua, un factor de integración.

Lo que vale para la fidelidad política, vale también para los estándares morales. Los romaníes o gitanos, un pueblo sin Estado, ejemplifican el aspecto moral de la fidelidad dividida, circunstancia que la hostilidad del país anfitrión solo contribuye a empeorar. Se ha señalado que allí donde son intensamente discriminados, los gitanos practican un doble discurso: riguroso para sus interacciones con otros gitanos y laxo para las interacciones con los demás (véase, por ejemplo, Martínez-Selva, 1981).

El tribalismo moral no está restringido a los grupos marginales. En realidad, destaca en cada conflicto internacional. Individuos que de ordinario son racionales, amables, cultos y respetuosos de la ley pueden transformarse en irracionales, crueles y salvajes miembros de la tribu cuando sus líderes políticos, la prensa o los profesores de las universidades de élite les aseguran que está justificado que una nación dada ataque a otra, reprima a un grupo hostil o incluso torture a sospechosos. En tales circunstancias, quienes normalmente son personas amables olvidan repentinamente que toda agresión es criminal, que la venganza es primitiva y contraproducente, que hasta los terroristas tienen derecho a una defensa legal y que hay una enorme diferencia entre un puñado de terroristas suicidas y un poderoso ejército al servicio de un Gobierno rapaz, aunque autoproclamado democrático. También tienden a olvidar que, tal como afirmó Aaron Barak, presidente de la Corte Suprema de Israel, en 1999, cuando algunos soldados israelíes fueron llevados ante la justicia por haber torturado a prisioneros árabes: «Este es el destino de la democracia, dado que no todos los medios le son aceptables ni todas las prácticas utilizadas por sus enemigos le están disponibles» (en Sands, 2005: 209).

Bajo el régimen democrático, la sociedad civil se da por sentada. Su importancia solo se reconoce cuando es amenazada por las dictaduras y cuando se la reduce, de ahí la difusión del concepto mismo de sociedad civil en Europa del Este desde 1989. Por último, en los intersticios entre la sociedad civil y el Estado se encuentra la sociedad incivil: la que está conformada por delincuentes de diversa envergadura, desde carteristas, malversadores, financieros imprudentes, empresas depredadoras y asesinos a pequeña escala hasta traficantes de la guerra, mercenarios, terroristas, torturadores y ecocidas.

Mientras que todas las democracias reconocen y protegen la esfera privada, todos los totalitarismos—sean laicos, sean teocráticos; ya de derechas, ya de izquierdas—rechazan la distinción público/privado, hacen del individuo un mero sirviente del Estado, e intentan averiguar y controlar lo que sus súbditos sienten, piensan y pretenden hacer. Tal como escribieron Mussolini y su ministro de Educación, el neohegeliano Giovanni Gentile (1975) en 1932, «para el Fascista, todo está en el Estado y no existe nada humano ni espiritual, mucho menos algo de valor, fuera del Estado. En este sentido, el Fascismo es

totalitario». No sorprende en lo más mínimo que bajo un régimen totalitario los ciudadanos sean alentados a espiarse y delatarse entre sí, y que los hijos sean recompensados por denunciar a sus padres. En 2006, el presidente de Estados Unidos anuló cientos de leyes que protegían la intimidad y los derechos civiles, y admitió que su Gobierno había estado espiando a millones de sus súbditos... para protegerlos, por supuesto. Muy pocos profesores de ciencias políticas protestaron. No se sabe si su silencio se debió a sus simpatías, la prudencia o a la indiferencia respecto de la política de la vida real.

Una organización política, o comunidad política, es el subsistema de una esfera pública cuyos componentes tienen los derechos y deberes políticos especificados por las reglas o normas políticas (formales o informales) de la esfera pública en cuestión. En democracia, estas normas incluyen los derechos a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad», así como a votar y a presentarse como candidato a funcionario público, y el deber de regirse por la ley positiva. El derecho a la propiedad privada de bienes de ciertas clases se garantiza, pero también se restringe, en todas las sociedades. Más sobre esto en el Capítulo 3, Sección 4.

Normalmente, los derechos y deberes básicos del individuo en una sociedad, en un momento dado, están especificados en la Constitución. Si bien las Constituciones se presentan a veces como algo sagrado y superior a la política, los realistas saben que son productos históricos de las contiendas y los compromisos políticos. Tal como lo expresó Ferdinand Lasalle—con la aprobación de Max Weber—, en el fondo, las cuestiones constitucionales son cuestiones de poder y las Constituciones escritas son solo papel impreso, a menos que representen con exactitud las relaciones de poder sobresalientes.

En consecuencia, todo cambio político radical sin duda exigirá una reforma constitucional. Esto vale, en particular, para la disminución, exacerbación o enmascaramiento de las desigualdades sociales, tales como la discriminación por género o etnia y la capacidad (real, por oposición a la formal) de presentarse como candidato a funcionario público. Por ejemplo, el principio de isonomía (o igualdad ante la ley) traslada todas las desigualdades biológicas, económicas y culturales a la esfera privada. Tal como escribió Anatole France hace un siglo, «la ley, en su infinita sabiduría, otorga a todo el mundo, ya sea rico o pobre, el derecho a dormir bajo los puentes de París». Los siguientes tres ejemplos pueden ilustrar la tesis de que la igualdad jurídica puede ocultar, en lugar de eliminar, las desigualdades sociales. (1) En 1857, el Gobierno de Ecuador concedió la ciudadanía a los indígenas. A partir de entonces, el mercado se hizo cargo de la oferta de trabajo que hasta ese momento había estado regulada por el Gobierno. Le llevó un siglo a la voz de los indígenas alcanzar el dominio público. Por consiguiente, sus quejas fueron desviadas hacia el ámbito privado. (En 1962, este autor atestiguó una enorme manifestación masiva de indígenas ochavalos en Quito, que llevaban pancartas que decían «¡Abajo el feudalismo!»<sup>\*</sup>.) (2) Los propietarios de las plantaciones de azúcar y algodón de Brasil salieron beneficiados por la abolición de la esclavitud, en la década de 1880, porque a partir de entonces solo tuvieron que pagar a sus trabajadores durante las estaciones de plantación y cosecha, los salarios eran menores a los costos de proveerles

de viviendas, vestimenta y alimento durante todo el año. Este es el motivo de que muchos libertos, al ser desalojados de las *fazendas*, tomaran las armas y exigieran el retorno de la esclavitud. (3) Nuestro último ejemplo es el del derecho al voto de las mujeres en numerosos países durante el siglo XX. Este avance político, si bien importante, no ha eliminado el patriarcado de facto. Las mujeres todavía distan de gozar del mismo estatus económico y cultural que los hombres; el techo invisible todavía está ahí. En pocas palabras, la isonomía y la ciudadanía plena no abren las puertas al trabajo, la escuela o la iglesia: solamente son útiles como instrumentos para luchar por la reforma social integral.

Hasta aquí, hemos utilizado los conceptos de individualismo, holismo y sistemismo de una manera intuitiva; es tiempo de dilucidarlos, porque son fundamentales para la filosofía social.

### 3. Individualismo, holismo y sistemismo

Hay tres concepciones principales acerca de las relaciones parte-todo: el individualismo, el holismo y el sistemismo. Los individualistas centran su atención en las partes, los holistas en las totalidades y los sistemistas se ocupan a la vez de las totalidades y de sus partes. En realidad, el individualismo y el holismo son mucho más que filosofías sociales. Sin que la mayoría de sus defensores lo sepan, se trata de cosmovisiones íntegras. En efecto, cada una de ellas tiene muchas caras: lógica, semántica, gnoseológica, ontológica y ética, entre otras (Bunge, 2003a). Sostengo que todas estas caras son poco atractivas, o incluso feas, cuando se las mira por separado, porque todo, con excepción del universo como totalidad, está relacionado con algo más; y porque algunas interacciones llevan a la emergencia de sistemas supraindividuales dotados de propiedades globales (emergentes), de las cuales sus componentes carecen; por ejemplo, las naciones que son más o menos cohesivas y cooperan o compiten como totalidades las unas con las otras, aunque, por supuesto, a través de individuos que las representan en lugar de actuar por sí mismas.

En los estudios sociales, el individualismo es la concepción de que, tal como lo ha expresado Margaret Thatcher, «la sociedad no existe: solo hay individuos». («No hay oraciones, solo letras que pueden combinarse».) Y, con todo, ningún científico social serio puede evitar investigar sistemas tales como las familias, empresas, escuelas y naciones; no puede dejar de preguntar qué mantiene sus componentes unidos o qué los separa, así como buscar las correspondientes propiedades globales o sistémicas. El motivo es que los individuos humanos son estudiados por otras disciplinas, tales como la biología y la psicología. Y aun estas estudian individuos en su contexto social: la persona es hija o padre, empleadora o empleada, consumidora o proveedora, ciudadana o gobernante, etcétera. Así pues, esas ciencias explican, por ejemplo, por qué los individuos a los que se ha despojado de sus derechos están más estresados y, por consiguiente, son más susceptibles a las enfermedades que los demás; y por qué la gente de ciertos estratos sociales toma la política más (o menos) en serio que la gente de otros estratos.

Lo opuesto del individualismo es, desde luego, el holismo (o colectivismo). Los holistas empiezan por las totalidades sociales y parecen creer, con Aristóteles, que estas son previas a sus componentes individuales, en lugar de emerger como resultado de las interacciones entre ellos. También tienden a atribuir a las totalidades ciertas características que solo pueden poseer los individuos, tales como tener intereses y metas, o virtudes y vicios, entre otras. El holismo o «funcionalismo estructural» fue la ontología predominante en los tiempos en que Talcott Parsons (1951) dominaba la disciplina en Estados Unidos. Pero actualmente es impopular en todas las ciencias sociales, en las que prevalecen las teorías radicalmente individualistas, tales como la microeconomía neoclásica y otros modelos de elección racional que dan por supuesto el comportamiento egoísta.

Esta atención centrada exclusivamente en los intereses individuales ha impedido a los científicos sociales entender la existencia misma de los sistemas sociales. En particular,

impide a la mayoría de los politólogos comprender por qué tantos musulmanes jóvenes y capaces, de todo el mundo, están dispuestos a sacrificarse y al mismo tiempo a asesinar a transeúntes inocentes, fieles e infieles por igual. Estos autoproclamados mártires pertenecen a redes de individuos cuya máxima fidelidad es para con una comunidad de creyentes que ha sido oprimida, despojada y humillada por implacables ejércitos de «infieles» interesados únicamente en la tierra, el agua y el petróleo que no les pertenece. Aquellos asesinos desinteresados son víctimas de un feroz comunalismo, inadvertidamente fortalecido por el codicioso (y, en última instancia, estúpido) invasor. Su sacrificio nos deja perplejos porque se supone que nosotros, en el llamado Occidente, somos recios individualistas y no tenemos tanta fe en el más allá. También nos sentimos culturalmente más cercanos a los cruzados que a sus infelices víctimas. Este es el efecto moral del individualismo radical: la insensibilidad.

Además del individualismo y el holismo, está el sistemismo, la idea de que los individuos se agrupan en sistemas que poseen propiedades globales (o emergentes), tales como cohesión, viabilidad, división del trabajo y estratificación y orden sociales. En temas políticos, mientras que individualistas y holistas oponen el individuo al Estado, los sistemistas interpolan entre estos los sistemas mesosociales, por ejemplo familias y clanes, pandillas y partidos, clubes y sindicatos, etcétera. Además, los sistemistas procuran identificar los rasgos divisorios, así como los unificadores de los sistemas. Véase la Figura 2.2.

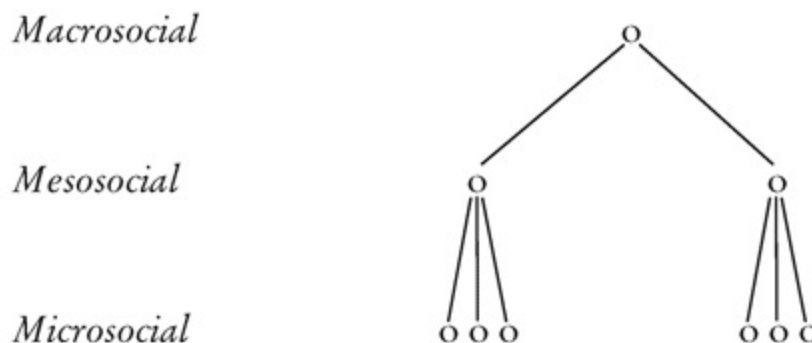


*Figura 2.2.* Los individuos se agrupan en sistemas mesosociales (familias, pandillas, empresas, sindicatos, etc.), los cuales a su vez se unen para formar sistemas de nivel superior (federaciones, ciudades, etc.).

Sostengo que la división más básica o tosca de toda sociedad es la que distingue entre subsistemas biológico, económico, político y cultural. Los vínculos que unen a los individuos en sistemas biosociales son el parentesco y la compasión; los mecanismos que caracterizan un sistema económico son la producción y el comercio; un sistema político se caracteriza por el gobierno y la lucha por el poder; y un sistema cultural o cultura (en el sentido sociológico del término, no en su sentido antropológico) es un grupo de gente unida por el uso de elementos culturales, tales como la lengua y un sistema de creencias.



Entre paréntesis, debemos recordar la distinción entre mercado y capitalismo que, aunque básica, a menudo se pasa por alto cuando se trata la economía. Toda sociedad, sin importar cuán retrasada sea, posee una economía, aun cuando esté constituida solamente por la recolección, la caza y el trueque. Además, todas las sociedades poseen mercados, aun cuando supongan la práctica del trueque en lugar de la utilización de dinero para comprar y vender. En cambio, el capitalismo es moderno. No emergió hasta el siglo XV y entonces solo lo hizo en forma de capitalismo comercial, como lo practicaban Venecia, Génova, Pisa, Florencia y unas pocas repúblicas más (Braudel, 1982). El capitalismo industrial solo emergió hacia el siglo XVIII, impulsado por el motor de vapor y también, curiosamente, por el mercado de esclavos.

Una economía, por sí misma, no suscita problemas morales. Se trata, únicamente, de una herramienta para la supervivencia. En cambio, algunos mercados, en particular el mercado de esclavos, se consideran inmorales a causa de que solo prosperan gracias al sufrimiento humano. El mercado de valores se considera moralmente problemático porque un agente de Bolsa puede ganar tanto en un solo día como un productor en un año. Lo mismo puede decirse, en gran medida, respecto de los mercados capitalistas no regulados que provocaron la indignación moral de los primeros socialistas y de novelistas sociales tales como Charles Dickens, Émile Zola y Máximo Gorki. Sin embargo, volvamos a la división básica de la sociedad en cuatro subsistemas principales.

La distinción propuesta, entre biológico, económico, político y cultural, parece obvia, pero no goza de aceptación general. De hecho, la mayoría de los estudiosos de la sociedad centran su atención solo en uno de los subsistemas y, en consecuencia, adoptan un paradigma (como diría Touraine [2005]) o biológico o económico o político o cultural. En efecto, los sociobiólogos y los psicólogos evolucionistas intentan reducir todo lo social a lo biológico, en tanto que los autodenominados imperialistas económicos, o teóricos de la elección racional, creen que todos los humanos se ajustan al esquema del *homo oeconomicus*. Otros adoptan el modelo del *zoon politikon* y otros, aun, los idealistas, intentan reducir todo lo social a las ideas. Obviamente, cada una de las cuatro escuelas ofrece ejemplos que confirman sus afirmaciones, pero pasan por alto los contraejemplos. Únicamente los sistemistas intentan hacer justicia a las cuatro perspectivas (Bunge, 1979a, 1998a, 2003a).

Idealmente, todos los adultos son miembros de los cuatro subsistemas. Pero en algunas sociedades, especialmente en aquellas subdesarrolladas, la mayoría de los individuos está excluida de la mayoría de los subsistemas. Por ejemplo, los inmigrantes recién llegados pueden no pertenecer a ningún sistema biosocial; los desempleados crónicos han quedado fuera de la economía (o pueden sobrevivir solo como basureros o mendigos); en una dictadura, la mayoría de los ciudadanos carecen del derecho al voto o son usados como carne de cañón electoral; quienes no han tenido educación no tienen acceso a los niveles más elevados de la cultura.

Un movimiento político progresista puede caracterizarse como uno cuya principal meta es la disminución de la marginación de todos los tipos: al proteger la familia, crear puestos de trabajo, promover la participación política y facilitar el acceso a la cultura. El

progresismo político es idéntico a la promoción de la inclusión o participación múltiple. De manera correspondiente, los conservadores y reaccionarios favorecen el mantenimiento o aumento de la exclusión o marginación.

El impacto de la tesis de que todo individuo está incluido en sistemas sociales de diferentes tipos y magnitudes consiste en que contribuye a explicar tanto el efecto de la acción individual sobre las totalidades sociales como el modo en que estas dan forma a la acción individual. Considérese, por ejemplo, el efecto agregado de votar—una de las acciones políticas más sencillas—y los modos en que esta acción es influida por las autoridades centrales.

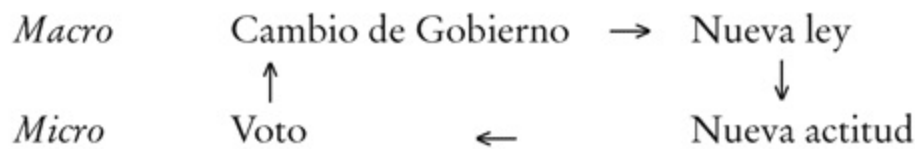


Figura 2.3. La acción individual, cuando es múltiple, puede tener impacto sobre meso y macroentidades, las cuales a su vez pueden modificar la acción individual.

Adviértase la diferencia entre sistemas sociales e instituciones. Una familia en particular es miembro de la institución llamada «familia» y una tienda en particular es miembro de la institución llamada «comercio». En general, una institución puede definirse como la familia de todos los sistemas sociales que realizan las mismas funciones específicas, aquellas que ningún otro sistema realiza. Los sistemas sociales son respecto de las instituciones lo que los organismos son respecto de sus especies. En tanto que los sistemas sociales son tan concretos (o materiales) como los sistemas físicos, las instituciones son ficticias pero, desde luego, no son meras fantasías, a pesar de lo que digan los individualistas. Como las bioespecies, las instituciones son realistas, aunque no son reales.

Todos los estudiosos de la sociedad enfrentan el trilema individualismo/holismo/sistemismo. No solo los politólogos, sino también los filósofos políticos y los estadistas, quienes formulan políticas y los acti-vistas políticos se ven ante este trilema. Consideremos, por ejemplo, las siguientes cuestiones:

1. *Libertad* Individualismo: ilimitada. Holismo: mínima. Sistemismo: libertad para hacer todo aquello que no ponga en peligro la composición de sistemas sociales deseables.
2. *Igualdad* Individualismo: jurídica y política. Holismo: ilusoria. Sistemismo: biológica, económica, cultural y política.
3. *Propiedad privada* Individualismo: sacrosanta. Holismo: sacrosanta (si es de derechas) o limitada a los bienes personales (si es de izquierdas). Sistemismo: privada (bienes personales), cooperativa (medios de producción e intercambio) y controlada por el Estado (bienes públicos).
4. *Bienes públicos* Individualismo: ninguno. Holismo: todos de propiedad del Estado y administrados por este. Sistemismo: el Estado es propietario y administrador de todos los bienes estratégicos (y únicamente de ellos), tales como la tierra, los recursos naturales no renovables y la infraestructura.
5. *Estado* Individualismo: ninguno (libertarismo de izquierdas) o mínimo (libertarismo de derechas). Holismo:

máximo. Sistemismo: limitado a la administración de los bienes públicos indivisibles.

6. *Impuestos* Individualismo: únicamente a los bienes y para financiar la seguridad. Holismo: tanto a los ingresos como a los bienes y para financiar el Estado totalitario. Sistemismo: solo a los ingresos y para financiar la administración de los bienes públicos.
7. *Educación* Individualismo: dejada a los recursos de cada persona. Holismo: a cargo del Estado. Sistemismo: a cargo del Estado y de ONG competentes.
8. *Asistencia social* Individualismo: provista exclusivamente por profesionales y clínicas privados. Holismo: provista exclusivamente por el Estado. Sistemismo: provista por profesionales, clínicas privadas y hospitales estatales, pero financiada y supervisada por el Estado (el modelo canadiense).
9. *Guerra y paz* Individualismo: cada nación se ocupa solo de sus asuntos (aislacionismo). Holismo: las naciones más poderosas tienen derecho a dominar las más débiles. Sistemismo: bloques regionales y, finalmente, una federación mundial o, por lo menos, una gobernanza global.
10. *Justicia social* Individualismo: beneficencia. Holismo: el Estado o bien administra una red de seguridad mínima para mantener satisfechos a los súbditos o bien determina los salarios y ganancias sin importar la productividad. Sistemismo: la justicia social es del interés de todos, así como de todos los sistemas sociales; la única función del Estado es velar por que todos los sistemas funcionen de modo tal que las necesidades básicas de todos queden satisfechas, que las ambiciones legítimas de todos se realicen y que todos aporten su parte correspondiente al bien común; e impedir la acumulación de riqueza en unos pocos sistemas, con el único motivo del provecho privado.

La lista anterior debería constituir un potente argumento a favor de la fundamental importancia de la ontología para la filosofía política. Y, con todo, en nuestra disciplina la propia palabra «ontología» casi nunca aparece.

## 4. Sociodiversidad

La política se ocupa de cómo tratar la heterogeneidad: de cómo afianzar o bien controlar las divisiones sociales. ¿Qué divide a las personas? La pertenencia a diferentes grupos, por ejemplo el tener intereses incompatibles y saber que ello es así. ¿Y qué une a las personas? La pertenencia al mismo grupo; el tener intereses semejantes o complementarios, por ejemplo, y saber que ello es así. ¿Qué promueve la integración social? La mezcla de los grupos diferentes—no su separación en guetos—y la facilitación de la movilidad social. ¿Y qué hace que una sociedad sea sostenible? La combinación de la cohesión con la eficiencia.

Las tesis anteriores parecen obvias. Justificarlas, sin embargo, constituye una difícil tarea. Solo intentaré aclararlas y, especialmente, dilucidar e interrelacionar los conceptos clave incluidos en ellas. Esta sección y la siguiente se pueden considerar un complemento de mi análisis matemático de la estructura social (Bunge, 1974a; García-Sucre y Bunge, 1976), así como del clásico estudio de Blau sobre la desigualdad y la heterogeneidad (Blau, 1977).

Toda sociedad, independientemente de cuán primitiva sea, está claramente dividida en diversos grupos. Piénsese, por ejemplo, en el sexo, la edad, la etnia, la profesión, el nivel de ingresos y estudios, la fe religiosa y la orientación política. En tanto que la pertenencia a algunos grupos se obtiene por nacimiento, la pertenencia a otros es cuestión de elección. Podemos decir que una sociedad con un número elevado de grupos sociales diferentes puede caracterizarse por una elevada heterogeneidad o sociodiversidad. La emergencia de la civilización y la Revolución industrial estuvieron acompañadas de explosiones de sociodiversidad. Y la democratización está acompañada por el aumento de la razón entre pertenencia por elección y pertenencia obligada. En cambio, la decadencia de las civilizaciones antiguas estuvo acompañada por una drástica reducción de la sociodiversidad y una disminución de las oportunidades de escoger la pertenencia de grupo.

En tanto que algunos grupos sociales son mutuamente excluyentes, otros se superponen parcialmente. Más aún, mientras que las barreras entre algunos grupos de la misma clase (por ejemplo, económica) son impermeables en algunas sociedades, en otras son porosas. O sea, las sociedades diferentes se caracterizan por presentar diferencias de sociodiversidad y movilidad. En consecuencia, también están caracterizadas por diferentes grados de cohesión. Intentaremos definir estas características. Pero antes de hacerlo, tenemos que dilucidar la noción de sociodiversidad, el análogo social de la biodiversidad.

En el caso más simple, el de una comunidad  $S$  dividida solo en dos grupos, se puede definir el *grado de diferenciación social* de  $S$  como el número relativo de personas que no pertenecen a los dos grupos al mismo tiempo. (De un modo más formal, si llamamos  $A$  y  $B$  a los dos grupos en cuestión, definimos su diferenciación relativa como  $|A \Delta B| / N$ , donde  $\Delta$  simboliza la diferencia simétrica conjuntista de los conjuntos  $A$  y  $B$ , y  $N$  representa la población de  $S$ ). Para el caso general, el de una sociedad dividida en un

gran número de grupos sociales más o menos homogéneos, necesitamos una medida más sofisticada, así como un criterio explícito y claro de división social. Veamos cómo podemos proceder.

Un grupo social, como toda otra clase o especie, puede definirse por medio de uno o más de sus rasgos o propiedades. En las ciencias «duras», se pueden usar predicados bien definidos, tales como número atómico, valencia o modo de reproducción. En cambio, en las ciencias «blandas», normalmente se toma una característica sobresaliente, si bien algo vaga. En ambos casos se forma la clase (de equivalencia) de todos los individuos que poseen la característica en cuestión. Recordemos cómo se hace esto.

Considérense dos individuos, llamémosles  $a$  y  $b$ , que comparten una propiedad dada  $P$ , aunque diferirán en otros aspectos. Aun si no disponemos de una descripción precisa de  $P$ , podemos tener un criterio que nos permita afirmar que los individuos  $a$  y  $b$  son equivalentes con respecto a  $P$  o que, de modo abreviado, son  $P$ -equivalentes. En símbolos estándar:  $a \sim_P b$ .

A continuación, examinamos toda la población  $S$  en cuestión y formamos los subconjuntos de ella que incluyen a todos los individuos  $P$ -equivalentes. Por ejemplo, la política divide a una sociedad  $S$  cualquiera en cierto número de subgrupos de individuos con orientación política similar, tal como de izquierdas, de centro o de derechas. Se dice que la relación de equivalencia «política similar» induce la partición de  $S$  en un número dado  $n$  de clases de equivalencia, a saber todos los grupos políticos (formales e informales) de la sociedad de marras, en un momento dado. Se puede escribir  $S / \sim_P = \{C_1, C_2, \dots, C_n\}$ , donde los  $C_i$  son las clases de equivalencia en cuestión.

Esta partición se puede visualizar como un gráfico circular. Y toda la familia de particiones inducidas por  $m$  relaciones de equivalencia diferentes se puede imaginar como una pila de  $m$  gráficos circulares. Esta clasificación social posee dos dimensiones: una horizontal (precisión de distinción) y otra vertical (número de características distintivas). En general, la  $i$ -ésima relación de equivalencia inducirá la partición de  $S$  en  $n$  celdas  $S_{ij}$ , donde  $i$  es el aspecto o rasgo de interés (vale decir, un gráfico circular en particular) y  $j$  designa un sector de ese gráfico en particular.

Podemos seguir las divisiones de la sociedad en diversos grupos sociales si los registramos en forma de matriz. Considérese primero los tipos particulares de división, tales como clase económica, afiliación política, origen étnico, etcétera. Supóngase que hay en consideración una cantidad  $m$  de estos tipos de división, que llamaremos  $d_i$ , con  $i$  que asume valores entre 1 y  $m$ . A continuación, reconocemos las diversas subcategorías dentro de cada una de estas divisiones. Por ejemplo, las clases económicas se pueden dividir en baja, media y alta; las políticas, en conservadoras, liberales, socialistas e indiferentes; los orígenes étnicos en nativos e inmigrantes, etcétera. Supóngase que para cada tipo de división  $d_i$  hay una cantidad  $n_i$  de tales subcategorías y sea  $n$  el máximo de estas  $n_i$ . Luego, podemos resumir nuestro análisis de composición [*membership*] de una sociedad mediante la matriz  $m \times m$ ,  $D = [S_{ij}]$ . En nuestro ejemplo, esta matriz es

|               |             |             |              |
|---------------|-------------|-------------|--------------|
| Baja          | Media       | Alta        | ∅            |
| Conservadores | Liberales   | Socialistas | Indiferentes |
| Nativos       | Inmigrantes | ∅           | ∅            |

donde ∅ simboliza la celda vacía. Adviértase que las entradas de esta matriz son grupos de personas, no números. (Sobre la matemática de las matrices de conjuntos véase Bunge, 1974a.)

En resumen, el análisis de la composición [*membership*] de una sociedad según  $m$  aspectos se reduce a construir la matriz  $m \times n$ ,  $D = [S_{ij}]$ . A esta se le puede llamar *matriz de diversidad cualitativa* de la sociedad. Y el número  $d = m \times n$  puede considerarse el *grado de sociodiversidad*. Puesto que la elección del número  $m$  de aspectos depende en gran medida de los intereses y capacidades del analista, algunos elementos de  $D$  seguramente estarán vacíos.

Hasta aquí, este ha sido un ejercicio totalmente cualitativo. Sin embargo, si se dispone de datos estadísticos adecuados, construir el correlato cuantitativo de  $D$  es una tarea rutinaria. En efecto, todo lo que debemos hacer es contar el número  $N_{ij}$  de personas en cada celda  $S_{ij}$  y dividirlo por el número total de personas  $P$  en la sociedad  $S$ . Así obtenemos la *matriz de diversidad cuantitativa*  $= (1/P) [N_{ij}]$ . Esta matriz es un vector de fracciones  $m \times n$ .

Por último, echemos un vistazo al concepto de clase social, puesto de relieve por Marx y Engels en su memorable *Manifiesto Comunista* de 1848, y distinguido del concepto de estatus por Weber (1922). Por ejemplo, el estatus de los trabajadores de cuello blanco es más alto que el propio de los de cuello azul, pese a que ambos grupos son especies del género clase trabajadora. Con todo, la mayoría de los científicos sociales estadounidenses o bien han ignorado el concepto de clase o bien lo han confundido con el de estatus (Bunge, 1998a; Chan y Goldthorpe, 2007). Sin embargo, resulta bastante obvio que las profesiones están agrupadas en clases sociales, por lo que las primeras son indicadores confiables de las segundas. Por ejemplo, en la mayoría de las sociedades, la clase gobernante está compuesta por los ejecutivos de las grandes corporaciones, terratenientes y estancieros (o sus correlatos modernos, los gerentes generales o consejeros delegados de la agroindustria), banqueros y rentistas. De seguro, estas personas no pertenecen a la misma clase social que sus empleados: sus ingresos, estilo de vida e influencia política son muy superiores a los de sus subordinados, y también lo son sus bienes y su esperanza de vida. En consecuencia, tal como lo ha expresado Narizny (2003: 217), deberíamos «arrancar el concepto de intereses de clase de las garras del marxismo agonizante». (Véase también Giddens y Held, eds., 1982; Wright, ed., 2005).

Ignorar las diferencias de clase es tan erróneo como sostener que son las únicas que interesan, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia social. Ignorar las diferentes «condiciones sociales» en los asuntos cotidianos puede ofender a algunas personas y

provocar reacciones, desde el desaire hasta el castigo por insubordinación. Ignorarlas cuando se hace investigación social equivale a pasar por alto huelgas, revueltas, levantamientos de campesinos y revoluciones sociales, así como diversos mecanismos de control social y asistencia social, desde dar limosna y pro-meter justicia en el más allá, hasta propinar palizas a los sindicalistas y reemplazar la democracia por la dictadura. Las clases sociales no son una invención del marxismo: su emergencia es contemporánea con la emergencia de la civilización. Lo que sí es característico del marxismo es la tesis de que la lucha de clases es el motor de la historia. Aunque esta tesis tiene una importante pizca de verdad, no da suficiente crédito a otros motores del cambio social, tales como la competencia por recursos naturales, la innovación tecnológica y la difusión de la alfabetización. Peor aún, esta tesis de la primacía de la clase lleva a exacerbar la división nosotros/ellos, así como a los llamamientos a la solidaridad de clase cuando podría ser más efectivo y menos conducente a la violencia invocar los intereses comunes y el patriotismo.

La tesis, además, ignora el hecho de que, a causa de que la mayoría de las personas no se «definen» a sí mismas exclusivamente (o ni siquiera principalmente) en términos económicos, no se alinean políticamente del modo que los marxistas solían pensar. Así pues, los trabajadores del acero y los camioneros estadounidenses no se ven a sí mismos como miembros de la clase trabajadora y es más probable que se identifiquen con los millonarios de habla recia que visten pantalones vaqueros y cazadoras que con los educados liberales que visten traje. En la política y en el *marketing*, la apariencia triunfa sobre la realidad.

## 5. Participación y movilidad

El origen de todas las luchas sociales es la división nosotros/ellos. La inclusión lleva a la integración; la exclusión, al conflicto. El mecanismo, a nivel microsocial, es el que sigue: si a un individuo se le permite participar en las actividades de un grupo determinado, no se opondrá al grupo en cuestión. En cambio, tenderá a rechazar o incluso a luchar contra todo grupo que lo excluya. En otras palabras: la participación—especialmente la cooperación—une, en tanto que la marginación divide. En particular, la participación de todo tipo—en la economía, la cultura o la organización política—induce la adquisición o reforzamiento de la ideología predominante, especialmente la creencia en la legitimidad del orden social. Estas creencias compartidas desalentarán la rebelión. Solo cuando la discrepancia entre los ideales (o mitos) y la realidad se torna evidente, la gente comienza a dudar de la opinión estándar, a protestar contra «ellos» y, en última instancia, a desear un cambio de régimen. La participación es el cemento de la sociedad, en tanto que la marginación genera lucha social o apatía.

Por consiguiente, es importante aclarar el concepto de participación y su contrario, el de marginación. Consideremos dos grupos sociales arbitrarios,  $A$  y  $B$ , pertenecientes a una sociedad dada. El grado de participación de los  $A$  en las actividades de los  $B$ , o  $p(A, B)$ , se puede igualar a la numerosidad de la intersección de los conjuntos  $A$  y  $B$  dividida por la población de  $B$ . De igual modo, el grado de participación de los  $B$  en las actividades de los  $A$  se puede igualar a la numerosidad de la misma intersección dividida por la población de  $A$ . En símbolos estándar,

$$p(A, B) = |A \cap B| / |B|, p(B, A) = |A \cap B| / |A|,$$

donde  $\cap$  simboliza la intersección lógica y  $|A \cap B|$  el grado de super-posición entre los conjuntos  $A$  y  $B$ . La generalización de estas fórmulas para un número arbitrario de grupos sociales se deja al lector.

De manera correspondiente, la marginación de los  $A$  con respecto a los  $B$  es el complemento de  $p(A, B)$  respecto de la unidad, en tanto que la marginación de los  $B$  con respecto a los  $A$  es el complemento de  $p(B, A)$  respecto de la unidad. En símbolos obvios,

$$m(A, B) = 1 - p(A, B), m(B, A) = 1 - p(B, A).$$

Claramente, los valores de las dos  $p$  y de las dos  $m$  se encuentran entre 0 y 1. Cero y 1 corresponden a la participación (o marginación) nula y total respectivamente. La medida estándar de desigualdad en los ingresos, a saber el índice de Gini, puede utilizarse también como indicador de marginación. Otro indicador de marginación es el índice de



desempleo. Del mismo modo, la participación de los votantes es un indicador de la participación política y el número de años de escolaridad lo es de la participación cultural.

A continuación, propongo que el grado de participación global en una sociedad de dos niveles es igual al promedio de los dos grados de participación:

$$\pi = (1/2) [p(A, B) + p(B, A)].$$

Los casos extremos son

*Inclusión total*  $A = B$ ,  $p(A, B) = p(B, A) = 1$ ,  $\pi = 1$ .

*Exclusión total*  $A \cap B = \emptyset$ ,  $p(A, B) = p(B, A) = 0$ ,  $\pi = 0$ .

El primer caso es ejemplificado por las pequeñas tribus amazónicas e inuits, en las cuales las únicas divisiones significativas son las biológicas (sexo y edad). El segundo caso es el del sistema de castas. Las sociedades modernas se encuentran entre estos dos extremos. La generalización de las fórmulas anteriores a un número arbitrario de grupos sociales es directa. Abordemos ahora otro factor de cohesión: la movilidad.

La movilidad social es, desde luego, la capacidad de desplazarse entre diferentes grupos sociales. Puede ser o bien horizontal (al cambiar de profesión) o bien vertical (al ascender o descender en una sociedad estratificada). Sostengo que la movilidad social de ambos tipos contribuye a la cohesión social, porque el individuo con oportunidades, en lugar de ofenderse a causa de la exclusión social, puede tener la esperanza de o bien cambiar su profesión o bien ascender la escalera social. Un ejemplo de la antigüedad es el de la sociedad china de la era confuciana, en la que la ideología reinante hacía posible que todo hombre talentoso alcanzara los peldaños más elevados de la bien pagada y muy respetada burocracia. La movilidad descrita contrasta con la rigidez del sistema de castas indio. Dos mil años después, el Imperio otomano ofrecía oportunidades parecidas. Y hasta tiempos recientes, Estados Unidos también seducía a millones de personas de todo el mundo con las promesas de subir peldaños en virtud del puro mérito propio y de ir de los harapos a la riqueza mediante el arduo trabajo.

El rango se tolera mejor cuando está estrechamente asociado al mérito. Actualmente, la debilidad del movimiento sindicalista en Estados Unidos, comparado con el de Europa Occidental, puede deberse no solo a la renuencia de los empleadores estadounidenses a contratar trabajadores afiliados a sindicatos, sino también a la persistencia del llamado «sueño americano», aun ante el agudo incremento de la desigualdad en los ingresos desde la década de 1980. Sin embargo, esta es una pregunta empírica que debe ser investigada con ayuda de un indicador de movilidad fiable. Por consiguiente, intentemos construir ese indicador social, el de movilidad *de* una sociedad, en lugar del de un individuo en la sociedad. (El primero, a diferencia del segundo, es una característica global.) Enfocaremos nuestra atención en la movilidad vertical, porque al ser la más

difícil de conseguir también es la más pertinente desde el punto de vista político. Sin embargo, hay algo que debemos mencionar: la movilidad social no tiene nada que ver con la «flexibilidad» del mercado laboral—o sea, la libertad ilimitada de despedir a los empleados—que los neoliberales y sus auxiliares académicos reclaman actualmente con el fin de «modernizar» la economía.

Un posible indicador de movilidad vertical es la frecuencia con la cual las personas suben y bajan por la escala social durante un período dado, tal como el tiempo entre censos. En el más simple de los casos, el de dos estratos  $A$  y  $B$ , llamaremos a las frecuencias correspondientes

$$\begin{aligned} \text{movilidad ascendente } B \rightarrow A: \mu^+ \\ \text{movilidad descendente } A \rightarrow B: \mu^- \end{aligned}$$

Por último, examinemos el caso general: el de la sociedad con  $N$  miembros, divididos en un momento dado en diversos grupos de una clase dada: económica, política, cultural o cualquier otra. Considérese, ahora, el número  $M_{ij}$  de personas que en un período dado, tal como el intervalo entre censos, se mueve del grupo  $i$  al grupo  $j$ . Recogemos estos números en la matriz  $M = (1/N) [M_{ij}]$ . El elemento diagonal  $M_{ii}/N$  es la fracción de personas que permanecen en el grupo  $i$ . En cambio, el elemento  $M_{ij}$  representa la intensidad del tránsito social entre las celdas  $i$  y  $j$ .

Dado que solo los elementos que están fuera de la diagonal de  $M$  representan la movilidad social, el número

$$\mu = (1/N) [\sum_{i \neq j} M_{ij} - R M],$$

donde  $R M$  (léase «el rastro de  $M$ ») es la suma de los elementos diagonales  $M_{ii}$  de  $M$ , medidas de la movilidad en una sociedad dada durante el período en cuestión.

He aquí los dos casos extremos:

- (a) *Sociedad estancada*  $M_{ij} = \delta_{ij} M_{ii}$ , donde  $\delta_{ij} = 1$  si  $i = j$  y 0, de otro modo,  $\mu = 0$ .
- (b) *Sociedad máximamente móvil*  $M_{ii} = 0$ ,  $\mu = (1/N) \sum_{i \neq j} M_{ij}$ .

Hasta aquí no hemos distinguido formalmente entre estratos sociales altos y bajos y, en consecuencia, tampoco hemos distinguido entre movilidad ascendente y descendente. Es posible introducir esta distinción en la matriz de movilidad social  $M$ . Llamemos  $M^+$  y  $M^-$  a las movilidades ascendente y descendente, respectivamente. Parece razonable establecer

$$\mu^+ = (1/N) \sum_{i \neq j} M^+_{ij},$$

$$\mu^- = (1/N) \sum_{i \neq j} M^-_{ij}.$$

Llamaremos *movilidad social neta*

$$\mu = \mu^+ - \mu^-$$

al exceso de movilidad ascendente relativo a la movilidad descendente. Este indicador de cambio social se utilizará en la siguiente sección.

Finalmente, ¿cómo se relaciona la movilidad con la desigualdad? Mi conjetura es que la movilidad vertical se hace posible al emerger la estratificación, a menos que esté prohibida, como en el sistema de castas hindú. Conjeturo, también, que la movilidad se eleva considerablemente hasta que la distancia entre los peldaños hace prácticamente imposible al individuo seguir subiendo la escalera; a partir de entonces todo es cuesta abajo. En pocas palabras, sostengo que la curva movilidad desigualdad tiene forma de U invertida. Las estadísticas socioeconómicas de las últimas tres décadas para Estados Unidos confirman la sección descendente de la curva (Albrecht y Albrecht, 2007); poner a prueba la parte ascendente de la curva hipotetizada requiere la observación de una sociedad en rápida transformación de la igualdad a la estratificación. Si la movilidad política vertical es semejante, es algo que todavía está por investigarse.

## 6. Cohesión

Todas las sociedades son más o menos heterogéneas, pero algunas son más cohesivas (están menos divididas) que otras. Introduzcamos una medida simple del grado de cohesión de una red social. Se puede representar una red de cualquier clase mediante un grafo, un objeto matemático compuesto por un conjunto de nodos unidos por líneas. En el caso de las redes o sistemas sociales, los nodos representan personas u organizaciones y las líneas los vínculos que los mantienen unidos.

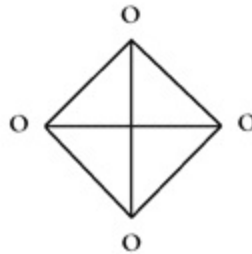


Figura 2.4. Una red formada por cuatro unidades unidas por al menos seis vínculos. Dado que hay varias clases de relaciones sociales, desde la amistad hasta la cooperación, se debe representar una sociedad por medio de una familia de grafos, tantos como clases de relaciones haya.

Si llamamos  $N$  al número de nodos y  $E$  al número de líneas, definimos la *cohesión* de la red como

$$\kappa = 2 E / N (N-1).$$

Este es un número que se encuentra entre 0 y 1. En el grafo de la Figura 4,  $N = 4$  y el número máximo de líneas posibles es  $E = (1/2) N (N-1) = 6$ . He aquí cuatro de los siete valores de cohesión posibles:

$$E = 0, \kappa = 0; E = 2, \kappa = 1/3; E = 4, \kappa = 2/3; E = 6, \kappa = 1.$$

A continuación, introducimos una medida del *poder social* de un individuo o una organización, como en los casos de la capacidad de una persona para enrolar nuevos miembros en una organización y de la capacidad de la organización para cambiar la estructura de otro sistema social. Definimos ese poder  $P$  como la capacidad de crear o destruir los vínculos sociales de una organización, más específicamente como la razón entre la suma del número  $C$  de vínculos sociales creados y el número  $D$  de vínculos sociales destruidos, por el número total de vínculos posibles en la red:

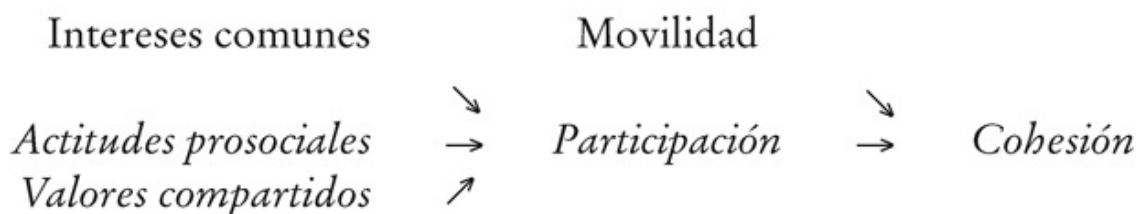
$$P = (C + D) / \# \text{ de v\u00ednculos posibles, donde} \\ C + D \leq E \text{ y } \# \text{ de v\u00ednculos posibles} = (1/2) N (N-1).$$

Evidentemente, hay tantas clases de poder social como facetas de la vida social: pol\u00edtico, econ\u00f3mico y cultural. Por consiguiente, el poder pol\u00edtico es la capacidad de modificar las orientaciones o fidelidades pol\u00edticas, o de cambiar las actitudes y acciones de la gente con respecto a los bienes y servicios p\u00fablicos. M\u00e1s sobre esto en el Cap\u00edtulo 6.

Pocas veces—tal vez nunca—se ha puesto en tela de juicio la deseabilidad de la cohesi\u00f3n (o unidad) social, porque resulta obvio que beneficia a todo el mundo: paz interior, bajo \u00edndice de criminalidad (y, por ende, seguridad), confianza mutua en las operaciones cotidianas de todo tipo y los correspondientes bajos costos de operaci\u00f3n y seguridad. Sin embargo, la cohesi\u00f3n social m\u00e1xima es indeseable, porque supone la p\u00e9rdida de la libertad individual. Presumiblemente, el valor de cohesi\u00f3n social \u00f3ptimo se encuentra entre el m\u00ednimo y el m\u00e1ximo.

En todo caso, y en contraposici\u00f3n con el individualismo radical, la mayor\u00eda de los investigadores pol\u00edticos admiten la necesidad de cierto grado de cohesi\u00f3n social y se preguntan c\u00f3mo regularla. Este es solo un caso especial de un problema pol\u00edtico m\u00e1s general: c\u00f3mo fortalecer los v\u00ednculos que mantienen unidos a los componentes de un sistema social; vale decir, c\u00f3mo aumentar la uni\u00f3n desde el interior, o sea sin coerci\u00f3n. En otras palabras, si damos por supuesto que la cohesi\u00f3n es una variable dependiente, \u00bfcu\u00e1les son las variables independientes, vale decir los factores sobre los que se podr\u00eda intervenir a fin de regular la cohesi\u00f3n? Se han propuesto diferentes respuestas a esta pregunta. Mientras que algunos autores afirman que el cemento de la sociedad est\u00e1 constituido por un n\u00facleo de intereses compartidos, otros apuestan por los valores, la lengua, la religi\u00f3n, la historia, la credulidad, la corrupci\u00f3n o una «identidad» compartidos, sea lo que fuere lo que esto \u00faltimo quiera decir (v\u00e9ase, por ejemplo, Elster, 1989; Weinstock, 1999). Resulta dif\u00edcil evaluar el m\u00e9rito de estas opiniones, porque los conceptos correspondientes son inexactos. En particular, la noci\u00f3n de identidad nacional me parece bastante vaga y, por consiguiente, dif\u00edcil de hacer operativa.

Sostengo, en cambio, que la cohesi\u00f3n depende tanto de la participaci\u00f3n social como de la movilidad social. Ello es as\u00ed porque quienes participan en las actividades y quienes participan de los recursos de un grupo—sea individualmente, sea en empresas colectivas—est\u00e1n interesados en mantener esa relaci\u00f3n de pertenencia, especialmente si tienen perspectivas de mejorar su suerte a trav\u00e9s del trabajo dentro del grupo. Seguramente, los intereses comunes y los valores compartidos contribuyen a la cohesi\u00f3n, pero solo si llevan a la participaci\u00f3n, la cual a su vez supone confianza, empat\u00eda, buena voluntad, tolerancia, tacto, idoneidad y hasta un m\u00ednimo de hipocres\u00eda. De tal modo, el mecanismo que genera la cohesi\u00f3n social se presenta, de manera esquem\u00e1tica, como sigue:



Adviértase que mientras la primera columna lista propiedades de personas, las características de la segunda y tercera columnas son globales o sistémicas. Aquí, como en todas partes, las propiedades colectivas (o globales) emergen a partir de las acciones y actitudes individuales, las cuales a su vez son influidas por las primeras (véase, por ejemplo, Coleman, 1990; Bunge, 2003a).

Sin embargo, la participación promueve la cohesión solo hasta cierto punto; superado ese punto, la participación erosiona la cohesión. La razón de ello es que cuando demasiadas personas compiten por los mismos recursos y cuando todo el mundo se entromete en los asuntos de los demás, la pertenencia al grupo deja de ser ventajosa. Así pues, se puede suponer que la curva de la variable integración frente a la variable participación es una U invertida. Más precisamente, sugiero de modo tentativo que la forma de la dependencia de la integración  $\iota$  respecto de la participación  $\pi$  es

$$\iota = 4 \pi (1 - \pi).$$

Esta función asume el valor 0 tanto para la participación nula como para la participación total y alcanza su máximo, o sea 1, para una participación intermedia ( $\pi = 1/2$ ).

En cuanto a la movilidad social, sugiero que en tanto que la movilidad ascendente contribuye a la cohesión, la movilidad descendente la debilita. En términos generales, la mayoría de la gente se siente satisfecha, o al menos no se siente inclinada a rebelarse contra el *statu quo*, si cada año ven más nuevos ricos que nuevos pobres... o se les hace creer que esa es la situación. Más precisamente, una movilidad neta positiva ( $\mu >> 0$ ) aumenta la cohesión, en tanto que una movilidad neta negativa ( $\mu << 0$ ) la debilita. Y, por supuesto,  $\mu = 0$  no supone ninguna diferencia en ningún sentido.

Por último, propongo que la cohesión social resulta tanto de la integración como de la movilidad, en partes iguales:

$$\kappa = (1/2) (\iota + \mu).$$

Por consiguiente, una elevada movilidad neta puede compensar una baja integración debida a la participación y viceversa. Pero una movilidad neta negativa puede compensar los beneficios de la participación hasta el punto en que  $\kappa = 0$ . Esto tendrá por resultado

un colapso social, a menos que se empleen astuta e implacablemente algunas herramientas de control social.

Hecho ya el elogio de la cohesión, permítame el lector advertir contra la tendencia holística de considerarla el *summum bonum*. En efecto, la cohesión social máxima, tal como la preconizan los totalitarios y los comunitaristas—tanto laicos como religiosos—es sofocante, porque en una comunidad cuyos vínculos son muy estrechos cada individuo es vigilado, sermoneado y castigado por todos sus vecinos. Esta es una de las razones por las que la gente joven que anhela la independencia tiende a abandonar los pueblos pequeños y las comunidades religiosas estrictas. Un proverbio español lo expresa de manera sucinta: «Pueblo chico, infierno grande». Propongámonos como objetivo, entonces, una cohesión social intermedia, no la máxima. Lo mismo vale para todo lo demás: nada en exceso. No maximizar nunca nada, porque todas las propiedades de una cosa están interrelacionadas, de modo tal que la maximización de una de ellas probablemente minimice otras.

La cohesión social puede regularse a través de la legislación. En efecto, un Estado puede o bien forzar la asimilación cultural (el paradigma de la fusión cultural o *melting pot*) o bien alentar el multiculturalismo (el modelo del mosaico). Sostengo que ni la asimilación forzosa ni el multiculturalismo sin restricciones son democráticos. La primera porque es coercitiva y el segundo porque tolera cualquier tradición no democrática que un grupo étnico pueda desear importar, tal como la quema de viudas, el crimen de honor, la clitoridectomía, el matrimonio concertado, el adoctrinamiento religioso obligatorio y las prácticas sectarias violentas. Además de amenazar los derechos humanos y la democracia, el multiculturalismo sin restricciones supone la división de la sociedad en guetos. Sugiero el rechazo tanto de la asimilación forzosa como del multiculturalismo sin limitaciones y la práctica, en cambio, del *multiculturalismo selectivo*. Este consiste en el ajuste mutuo y la tolerancia de todas aquellas prácticas que no violan los derechos humanos. Más sobre ello en el Capítulo 3, Sección 4.

En todo caso, un orden social merece ser conservado únicamente si es tanto justo como sostenible. De otro modo, sus miembros estarán mejor o bien luchando a favor de reformas estructurales o bien emigrando. Sin embargo, el asunto de la sostenibilidad requiere una sección aparte.

## 7. Sostenibilidad: el factor eficiencia

No importa cuán cohesiva pueda ser una sociedad; no será viable, y muchos menos sostenible, si carece de los recursos naturales y humanos necesarios. Piénsese en una tribu de pastores nómadas durante una sequía rigurosa o en una sociedad rural que dependa de un único cultivo vulnerable a una plaga. Es cierto, el pillaje de caravanas, el saqueo de colonias y la ayuda extranjera pueden ser fuentes de ingresos, por un tiempo. Pero la violencia a gran escala y el imperialismo son notoriamente peligrosos y se caracterizan por su rendimiento decreciente, por lo que no aseguran ingresos estables.

En cuanto a la asistencia humanitaria, se promete más a menudo de lo que se la provee; cuando es suministrada, con frecuencia viene con cuerdas políticas adosadas, y cuando se la continúa por razones puramente políticas arruina a los agricultores y artesanos locales. Además, el desarrollo genuino y duradero es integral y autogenerado. Es producto del esfuerzo local, de la gestión competente y el liderazgo honesto, no de ayudas ocasionales. Este es el motivo de que el entusiasmo por el desarrollo de arriba hacia abajo mostrado por las organizaciones internacionales se haya enfriado durante las últimas dos décadas (véase Kennedy, 2006).

Sostengo que la única defensa segura contra la decadencia social es una elevada eficiencia global. Esta eficiencia se define como  $\varepsilon = \text{Producto} / \text{Insumo}$ , donde la entrada proviene del trabajo productivo diversificado, en lugar de hacerlo del robo, el bandolerismo, los botines coloniales, el subsidio extranjero o el tráfico de divisas. La utilización de la eficiencia en lugar de, por ejemplo, el PIB posee las siguientes ventajas. Primero, la eficiencia incluye bienes no monetarios, tales como los servicios sociales. Segundo, incluye de manera tácita el ingenio de la gente, a la vez que excluye el ingreso que deriva de actividades ajenas al trabajo duro y honesto; finalmente, nos disuade de utilizar unidades artificiales de riqueza tales como el dólar estadounidense.

En realidad, Insumo debería incluir (con un signo negativo) el valor de la depredación ambiental, tanto en el propio país como en el extranjero; este añadido reduce, desde luego, el valor de la razón en cuestión. El motivo de ello es que, aunque la mayoría de los economistas ni siquiera lo sospechen, los recursos naturales no renovables son finitos y, además, están menguando rápidamente. En pocas palabras, el Output de la definición de eficiencia es el ingreso total por el trabajo honesto o, mejor dicho, la eficiencia de esta actividad; y el Insumo incluye todos los recursos utilizados, tanto naturales como culturales, menos el costo ambiental. Por desgracia, este último solo puede ser adivinado, porque nadie sabe cómo medirlo y, de todos modos, ningún Gobierno sigue su evolución.

Finalmente, sugiero que el grado de sostenibilidad de una sociedad es igual al producto de su cohesión por su eficiencia:

$$\sigma = K \cdot \varepsilon$$

Considérense los siguientes casos límites:



*Sociedad criminal:*  $\varepsilon = 0$ , por consiguiente,  $\sigma = 0$ , sin importar el valor de  $k$ .

*Sociedad de castas:*  $k = 0$ , por consiguiente,  $\sigma = 0$ , sin importar el valor de  $\varepsilon$ .

*Sociedad cooperativa de personas cualificadas:* Elevada  $k$  y elevada  $\varepsilon$ , por consiguiente, elevada  $\sigma$ .

La mencionada fórmula « $\sigma = k \cdot \varepsilon$ » resume el desafío de las sociedades del presente: inventar maneras de aumentar tanto su cohesión social (dentro de lo razonable) como su eficiencia, a fin de aumentar sus oportunidades de supervivencia.

Permítame el lector finalizar esta sección con el planteamiento de tres problemas abiertos, para investigaciones subsiguientes. El primero es este. Hemos tratado la cohesión y la eficiencia como variables mutuamente independientes, pero en realidad no lo son. De hecho, la cohesión incrementa los ingresos, porque facilita las empresas colectivas y disminuye el gasto en seguridad. Además, unos ingresos nacionales elevados facilitan un acceso amplio a los recursos naturales y culturales. Un modelo más sofisticado no debería cargar con estas limitaciones.

Otro problema se refiere a que es posible que la viabilidad dependa de la sociodiversidad. Los ecólogos solían pensar que la biodiversidad aumenta la viabilidad. Ya no se afirma esta hipótesis: la naturaleza solo puede suministrar un número determinado de hábitats. Del mismo modo que parece haber un valor de biodiversidad óptimo, es probable que exista un valor de sociodiversidad óptimo, el cual no es ni máximo ni mínimo. Posiblemente, la razón es que, a medida que se incrementa la sociodiversidad, también aumenta el número de intereses particulares, algunos de los cuales seguramente serán mutuamente conflictivos.

El tercer y último problema es el más difícil: todas las hipótesis anteriores son comprobables empíricamente, pero todavía tienen que superar la puesta a prueba empírica. Mi excusa para incluirlas es que estamos haciendo filosofía, no ciencia. Y el que deban mirar más allá del horizonte es una característica expresa de la labor de los filósofos políticos.

## 8. Intereses: los tuyos, los míos y los nuestros

Las personas normales se ocupan tanto de sí mismas como de los demás; cuidan sus intereses, pero también tienen en cuenta los intereses de los demás. Vale decir, a menudo hacen favores a los demás, participan en empresas cooperativas y rara vez o nunca tienen comportamientos antisociales. Únicamente los psicópatas son totalmente egoístas. Con todo, los defensores de las teorías de elección «racional» radicales sostienen que todo el mundo intenta maximizar sus utilidades esperadas con total indiferencia respecto de los intereses de las demás personas.

En particular, la teoría económica de la política (o, mejor dicho, del comportamiento del votante) afirma que el ciudadano racional no se in-teresa por votar, porque sabe que un único voto difícilmente cambie algo (Downs, 1957; Olson, 1965). Además, esta teoría sostiene que, comúnmente, los ciudadanos votan por sus intereses (percibidos): siempre votan con el bolsillo. Sin lugar a dudas, semejante elección es descarnadamente inmoral, según la definición sociológica «Inmoral = Antisocial». Pero la pregunta acerca de si la gente actúa así o no es empírica, no moral. Echemos un vistazo a las pruebas empíricas.

En las últimas décadas, numerosos psicólogos han realizado experimentos a fin de comprobar si realmente las personas son maximizadoras. No revisaremos con detalle los estudios experimentales clásicos de Kahneman y sus colaboradores (Kahneman, Slovic y Tversky, 1982), porque ya son bastante bien conocidos. Uno de ellos es que tendemos a apegarnos a las cosas, por ejemplo a las corbatas, mucho tiempo después de haber dejado de usarlas; de ahí el hábito de acumular trastos en el desván. Ofreceremos alguna información, en cambio, sobre algunos estudios recientes que confirman y amplían los descubrimientos previos.

1. *Los niños humanos son empáticos y altruistas.* Todos los padres saben que los niños en edad preescolar e incluso los niños de 18 meses de edad se preocupan por sus pares en apuros. Warneken y Tomasello (2006) han confirmado este descubrimiento recientemente, al mostrar que los infantes también hacen algo para ayudar a los adultos que enfrentan un problema práctico que no pueden resolver.
2. *Castigamos a los aprovechados.* Fehr y Gächter (2000) descubrieron que, de ordinario, la gente castiga a los «aprovechados», aun a sabiendas de que corren un riesgo. Es decir, cuando se trata de defender la decencia de su comunidad, las personas están dispuestas a soportar la venganza. ¿Tal vez porque apreciamos los valores sociales? No lo sabemos.
3. *Normalmente, los hombres castigan a sus oponentes que no juegan limpio, pero empatizan con aquellos que sí lo hacen* (Singer et al., 2006). O sea, las consideraciones morales pueden tener más peso que los cálculos «racionales», aun en los casos en que juzgamos a personas que no nos gustan. ¿Será que nuestro sentido de la justicia no ha sido totalmente corrompido por la lucha por la vida? Todavía no lo sabemos.
4. *Juzgamos la idoneidad de un candidato por la apariencia de su cara*, instantáneamente y sin molestarnos en examinar su currículum (Todorov et al., 2005). ¿Será porque somos hijos de la pantalla y esclavos de la publicidad? No lo sabemos.
5. *Rara vez tomamos decisiones complejas sobre la base de una deliberación cuidadosa* (Dijksterhuis et al., 2006). Por ejemplo, las decisiones difíciles, como escoger una casa, son inconscientes con mayor frecuencia que aquellas elecciones en las que están involucrados elementos sencillos—tales como los zapatos—, las cuales no suponen un cálculo cuidadoso. Además, las decisiones repentinas pueden llevar a buenas elecciones. ¿Será que la deliberación tiende a centrarse en características seleccionadas de la cosas en cuestión, perdiendo de vista la totalidad? ¿O será que la mayoría de nosotros somos demasiado perezosos para aprender lo necesario a fin de tomar decisiones bien fundadas? ¿Podrá ser, acaso, que la emoción anule la

razón en aquellos asuntos que influyen en nuestro estilo de vida? Todavía no lo sabemos.

6. *La mayoría de los votantes (estadounidenses) son abismalmente ignorantes en lo que respecta a la política y los candidatos cuentan con ello* (Hardin, 2002). Por ejemplo, los votantes californianos votaron por las llamadas leyes de «tres *strikes*»,\* que ordenan condenas de prisión para los reincidentes independientemente de la magnitud de su delito, el cual puede ser tan pequeño como haber hurtado una porción de pizza.

Los primeros tres hallazgos debilitan la hipótesis pesimista de que todos somos básicamente malos (antisociales, inmorales). En realidad, tal como afirmaba convincentemente Robert Louis Stevenson, no somos ni completamente malos ni completamente buenos, sino mitad y mitad. En cambio, los otros tres descubrimientos sugieren que no somos tan racionales (ni siquiera en lo económico) como quieren las teorías de elección racional. Aunque esto es verdad, esos hallazgos no confirman el irracionalismo, es decir la opinión de que la irracionalidad es buena para nosotros. Depositar nuestra confianza en el temor y la codicia, la primera impresión o una buena imagen televisiva, la retórica exuberante o los prejuicios de larga tradición puede ser catastrófico: puede llevar a la tiranía y la guerra. Tenemos que intentar superar la irracionalidad en lugar de permitirle regirnos. Así pues, es posible que los defensores de la racionalidad hayan estado equivocados en lo descriptivo, aun cuando estén en lo correcto en lo normativo.

La racionalidad debe ser la norma moral y política precisamente porque no es la norma estadística. Dos ejemplos bastarán para dar una medida de los desastrosos resultados de la política irracional. Cuando las personas se sienten amenazadas, tienden a seguir a cualquier líder que magnifique la amenaza y prometa salvarlas del «enemigo», sea real, sea imaginario. Esta fue la respuesta de Marshall Göring a la pregunta: ¿cómo tuvieron éxito sus amigos en aglutinar al pueblo alemán en torno a Hitler? Segundo ejemplo: cuando las fuerzas armadas estadounidenses lanzaron su ataque sobre Irak, en 2003, no disponían de un plan para gobernar el país y así impedir la previsible insurgencia, así como la violencia sectaria, o reconstruir lo que destruirían. La agresión estuvo motivada, en gran medida, por la codicia por el petróleo y fue planeada por ideólogos entrenados o inspirados por el filósofo político Leo Strauss. Sin embargo, el rol político de los intelectuales merece una nueva sección.

## 9. Los intelectuales y la política

Todas las ideologías han sido inventadas, defendidas o criticadas por intelectuales; y todos los Gobiernos han sido respaldados o minados por intelectuales, mediante el consentimiento silencioso antes que ruidoso, aunque a veces también mediante la inspiración de políticas malignas. En *La edad dorada* [*The Gilded Age*], una sátira de la corrupción de Washington D.C. en la década de 1870, Mark Twain y Charles Warner citaron el siguiente fragmento escrito por el gran poeta alemán Christoph Wieland: «Trasilo, con solo su intelecto, no lo hubiera conseguido, pero semejantes riquezas siempre encuentran pillos que por dinero prestarán sus cerebros, lo cual es tan bueno como tener un cerebro propio».

De cara a la política, la tarea del intelectual—sea constructiva, sea crítica—suscita conflictos morales: ¿tengo que participar en la contienda política? Y, si lo hago, ¿será como francotirador o como miembro de un partido? Si me uno a un partido, ¿someteré mi independencia a la disciplina partidaria? Y si me mantengo indiferente, ¿traiciono la confianza de mis conciudadanos? Y si participo como miembro disciplinado de un partido, ¿al final traicionaré a mi ciencia, ya que lo que mueve la política son los intereses antes que el conocimiento o la moralidad?

En realidad, los intelectuales participan en política en alguno de estos tres papeles: como tecnólogos, como ideólogos o como críticos. El experto puede ser imparcial—como en el caso del ingeniero de obras públicas y el funcionario de salud pública o educación pública—o puede trabajar en una área políticamente sensible, tal como interior, relaciones exteriores, defensa o información. Si el experto trabaja en calidad puramente técnica, su única preocupación moral es cumplir con su cargo público del mejor modo posible. Pero si al experto se le encarga seguir una agenda política propia del partido, tal como mitigar la pobreza o rebajar los impuestos a los ricos, no puede eludir los dilemas morales. Lo mismo se aplica, con mayor razón, al ideólogo y al diseñador de políticas y planes. Finalmente, la responsabilidad moral del intelectual crítico es doble: para con su profesión y para con sus conciudadanos. Por desgracia, solo unos pocos intelectuales secundaron a William James (1987) cuando condenó la ocupación de las Filipinas en su conferencia de 1903 ante la Alianza Antiimperialista de Nueva Inglaterra [*New England Anti-Imperialist League*]; solo un puñado estuvo de acuerdo con Einstein y Russell cuando se opusieron a la Primera Guerra Mundial y nada más que unos pocos los siguieron cuando, medio siglo más tarde, se unieron a Bohr y el grupo Pugwash para advertir acerca del Apocalipsis nuclear.

El primer dilema moral del intelectual envuelto en política es este: ¿se expresará claramente o hablará de manera oracular, bien porque no tiene nada que decir o bien porque no desea que la gente común le entienda? Si es honesto, escogerá la claridad. Si no lo es, se expresará en el opaco estilo de Heidegger, del presidente mexicano Luis Echeverría y del presidente del Banco Central, Alan Greenspan. Para ser honesto, el mensaje político tiene que ser claro, de modo tal que el ciudadano pueda formarse una opinión bien informada y actuar de manera inteligente, en lugar de seguir eslóganes y

exhortaciones a ciegas. La claridad es una condición tan decisiva que el Parlamento Canadiense aprobó la Ley de Claridad [*Clarity Act*] para obligar a los separatistas quebequenses a formular de manera clara el referéndum en cuestión, si los votantes estaban a favor de la independencia, lo que el *Parti Québécois* había intentado disfrazar como «soberanía-asociación» y «federalismo renovado».

Un dilema moral relacionado que se presenta ante el intelectual involucrado en política, cualquiera que sea su rol, es si pronunciará o no lo que podría llamarse Juramento Alético, a saber: «Buscaré la verdad y la difundiré». Un puñado de intelectuales públicos—en particular Voltaire, Marx, Dickens, Zola, Einstein, Russell, Keynes, Galbraith y Chomsky—, así como innumerables científicos, lo han honrado. En cambio, Platón, Nietzsche, Heidegger, Leo Strauss, Henry Kissinger y otros paladines de la doctrina de la «mentira noble» ni siquiera han hecho el juramento. En cuanto a Aristóteles y Maquiavelo, el científico honesto que había en ellos honró el juramento, en tanto que el astuto asesor político lo quebrantó. Afortunadamente, la traición a la verdad de los intelectuales de todo calibre ha sido expuesta en más de una ocasión (Benda, 2006 [1927]; Kolnai, 1938; Lilla, 2001; Popper, 1962 [1945]; Wolin, 1993; Vacher, 2004; Bricmont, 2005).

La Guerra Fría (1945-1990) puso a prueba la objetividad de los intelectuales públicos. Por ejemplo, varios profesores famosos, tales como Frederick Hayek, Milton Friedman, Raymond Aron, Sydney Hook, Jacob L. Talmon y, en ocasiones, hasta Bertrand Russell y Karl Popper afirmaron que «Occidente» solo estaba interesado en proteger la libertad y difundir la democracia. Y sus equivalentes del bando estalinista denunciaron la explotación capitalista, pero guardaron silencio acerca de la falta de derechos (y bienes) humanos del otro lado del telón de acero.

La mayoría de los intelectuales del *establishment* ha firmado manifiestos o juramentos bajo coacción política. Unos pocos han sido más atrevidos y muchísimo más perjudiciales: aquellos que han participado de manera activa en el diseño de políticas agresivas. Ejemplos pertenecientes al pasado reciente de Estados Unidos son Henry Kissinger, Samuel Huntington, Thomas Schelling y Robert McNamara. Kissinger, un politólogo de Harvard, aconsejó al presidente Nixon bombardear Camboya y Laos, reemplazar el Gobierno de Chile—elegido democráticamente—por una dictadura militar y otras delicias. Schelling, el ganador del Premio Nobel de Economía de 2006, utilizó la teoría de juegos para recomendar jugar al juego de la gallina [*game of Chicken*] o estrategia nuclear de «destrucción mutua asegurada» (MAD),\* en lugar de promover la prohibición de la bomba nuclear, tal como habían hecho insistentemente Einstein, Russell y Bohr. Diez años antes, el físico nuclear Joseph Rotblat había ganado el Premio Nobel de la Paz por hacer campaña contra la estrategia MAD. Y el secretario McNamara, un antiguo académico, usó lo que él creía que eran las herramientas más avanzadas de la ciencia de la administración para matar y mutilar al mayor número posible de campesinos vietnamitas. En comparación, la adulación de Séneca a Nerón fue un pecado venial.

Como se sabe, Max Weber (1988) afirmó que involucrarse en política equivale a tratar con el Diablo, lo que no le impidió proporcionar asesoramiento para la realización de la

primera masacre mundial de la historia. Norberto Bobbio (1993: 124), el prominente politólogo e intelectual público italiano, no estaba de acuerdo: sostenía que los intelectuales tienen el deber de participar en las luchas políticas y sociales de su época y, a la vez, mantener su distancia crítica. Su lema era «Independencia, pero no indiferencia». Amén.

Obviamente, no resulta fácil tomar partido (una elección moral) y, a la vez, mantenerse objetivo (el imperativo científico). Max Weber (1904) pensaba que era algo imposible, porque confundía la imparcialidad, una categoría ética y praxiológica, con la objetividad, una categoría gnoseológica. (Véase Rescher, 1997; Bunge, 2007a.) Afortunadamente, unos pocos economistas, como por ejemplo Keynes y Galbraith, algunos sociólogos económicos, tales como Myrdal y Sen, así como unos pocos politólogos, tales como Theodore Marshall y Robert Dahl, consiguieron combinar la objetividad y la parcialidad partidaria.

## 10. Comentarios finales

Las ciencias sociales básicas, en particular la politología, intentan comprender los problemas sociales de todo tipo y magnitud. En cambio, la tecnología social y la filosofía social intentan averiguar qué se puede hacer para resolver esos problemas. En ambos casos, un enfoque realista, un enfoque que procure bien la verdad, bien la eficiencia, comenzará a partir del individuo-en-sociedad, en lugar de hacerlo a partir o bien de la persona aislada o bien de la totalidad social.

El filósofo político que se interese por los derechos humanos, la justicia social o la paz estará igualmente interesado en los vínculos sociales y en la lucha social, e intentará encontrar qué promueve la coexistencia civilizada y qué la obstaculiza. Para ser realista, una investigación de esta índole tendrá que comenzar por admitir que no existen dos seres humanos idénticos en todos sus aspectos y que, pese a ello, los humanos comparten suficientes características y se enfrentan a suficientes problemas comunes como para que la cooperación en algunos sentidos—por ejemplo en seguridad, integridad física y protección del ambiente—sea tan frecuente como la disputa en otros.

Con todo, a menos que las personas cooperen de maneras competentes, no asegurarán la sinergia necesaria para manejar un sistema social cualquiera. En consecuencia, las políticas sociales deben diseñarse con ayuda del mejor conocimiento social posible. Pero el conocimiento no puede reemplazar los valores que impulsan la política. Por consiguiente, examinemos esos valores.





## Notas al pie

\* *Pew Research Center*. Se trata de una ONG estadounidense cuya finalidad es ofrecer «información sobre las cuestiones, actitudes y tendencias que dan forma a Estados Unidos y el mundo» (<http://pewresearch.org>). [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*Nombre originado en la expresión propia del béisbol «*Three strikes and out*»: «A la tercera estás fuera». [*N. del T.*]

\**Mutual Assured Destruction*. Esta sigla es homónima de la palabra inglesa *mad*, que quiere decir «loco». [*N. del T.*]

### 3

## Valores y moralidad: individuales y sociales

La mayoría de las cuestiones políticas tratan de problemas sociales y estos, a su vez, suponen valores tales como la seguridad, la justicia, la integración, la igualdad y la libertad, cada uno de los cuales puede ampliarse o reducirse. Recientemente, los valores han hecho furor en la política estadounidense. En efecto, se ha convencido a un gran número de estadounidenses de que, repentinamente, la política se ha transformado en un choque entre quienes se interesan por los valores y quienes no lo hacen. Además, la derecha cristiana afirma poseer el monopolio de los valores. La mojigatería se consigue más fácilmente que la virtud. Hasta la prestigiosa revista *Science* se ha hecho eco de la opinión vulgar de que los valores son recientes. En su editorial de febrero de 2005, esa publicación sostenía que «la ciencia y sus productos se intersecan con mayor frecuencia [que en el pasado] con ciertas creencias y ciertos valores humanos». Y añade que «ciertas experiencias recientes [presumiblemente, la reelección del presidente Bush dos meses antes] sugieren que la dimensión valorativa ha llegado para quedarse».

En realidad, todas las acciones humanas intencionadas han tenido siempre una «dimensión valorativa». En efecto, cada vez que hacemos algo deliberadamente —ya sea pescar o comerciar, conjeturar o comprobar hipótesis— hacemos juicios de valor más o menos explícitos. Se toma la decisión *A* porque se valora *A* en sí misma o bien una consecuencia prevista de *A*. En particular, la investigación científica siempre ha estado impulsada por valores seculares, tales como el conocimiento y el reconocimiento de los pares. Y se puede considerar que la política es la acción social que se propone o bien llevar a la práctica o bien bloquear ciertos sistemas de valores.

La cuestión no es si tenemos valores, sino si podemos justificarlos y discutir racionalmente sobre ellos. Aquí es donde los eruditos no están de acuerdo. Max Weber (1988a) advirtió a sus colegas que no hicieran juicios de valor, porque pensaba que estos eran irremediabilmente subjetivos. En cambio, Gunnar Myrdal (1969) exhortó a los científicos sociales a comenzar por exponer sus valores. La razón de ello es que, en tanto que el universo físico carece de valores, el mundo social, así como cualquier sugerencia u orden de conservarlo o reformarlo, está cargado de ellos. De ahí el interés de los politólogos y los filósofos políticos por identificar y definir los valores, tanto en la acción política como en el discurso político, como por ejemplo en la evaluación de la idoneidad u honestidad de un administrador. Esta es, asimismo, la razón de que nos veamos implicados en discusiones racionales (y, a veces, irracionales) acerca de los valores y su ordenación jerárquica en todos los ámbitos. A diferencia de los gustos, que son en gran medida subjetivos, algunos valores, tales como la habitabilidad y la paz, son objetivos y, en consecuencia, merecedores del debate racional.

Puede presumirse que los valores emergieron hace unos tres mil quinientos millones

de años, con los primeros seres vivientes. En efecto, en tanto que algunas cosas, tales como el agua, son valiosas para todos los organismos, otras, como el ácido sulfúrico, son perjudiciales para todos ellos. Los valores objetivos existen (como propiedades, no como entidades) independientemente de que se los conozca o se los sienta. Comúnmente, se los reconoce en el curso del desarrollo individual. En particular, Jean Piaget descubrió que los valores compartidos (es decir, sociales), tales como la reciprocidad y la solidaridad, se aprenden en el hogar, la escuela o la calle, y en mayor proporción a través del juego colectivo que a través de los sermones (véase Moessinger, 1988).

Lo que vale para los valores, también es válido para la moralidad. La naturaleza inanimada y los animales inferiores son amorales. Tal vez solo los animales gregarios practiquen la moralidad, por la sencilla razón de que la moralidad equivale a la prosocialidad, la cual, a su vez, es necesaria para la coexistencia. Expresado en términos negativos, la inmoralidad equivale a la antisocialidad, la cual, a su vez, es incompatible con la coexistencia. De ahí las antiguas raíces de las emociones morales—empatía, compasión y vergüenza—, así como de la más antigua y difundida de las pautas morales, a saber el altruismo recíproco: devolver bien por bien y mal por mal.

A causa de que los valores y la moralidad están arraigados tanto en los cerebros como en las sociedades—en lugar de flotar sobre ellas—las lesiones cerebrales y los trastornos sociales graves pueden causar la pérdida del sentido moral. Por ejemplo, la lesión bilateral de la corteza prefrontal ventromedial perjudica la capacidad de distinguir el bien del mal (véase, por ejemplo, Koenigs et al., 2007); de manera semejante, la guerra nos hace olvidar que el enemigo es tan humano como nosotros. Así pues, a diferencia de la opinión establecida, solo un enfoque biosocial y, por ende, materialista, de los valores y la moralidad puede salvarnos tanto del relativismo («todos los valores y las moralidades son equivalentes») como del autoritarismo («únicamente un ser superior, ya sea deidad o gobernante, puede saber lo que es bueno para nosotros»). Este enfoque también puede salvarnos de los hipócritas que invocan valores sagrados para hacer progresar sus intereses materiales.

## 1. Intereses y valores

Las personas son impulsadas o motivadas por intereses. Todo interés es interés de alguien por algo. En términos estrictos, solo los individuos pueden tener intereses, porque se trata de impulsos biológicos o mentales. Con todo, los intereses se pueden atribuir en sentido figurativo a entidades supraindividuales, tales como los grupos, empresas, partidos y naciones. Por ejemplo, es posible decir que deben satisfacerse tales y cuales condiciones en interés de un sistema concreto, porque son más favorables a su persistencia. Es posible decir que una organización social formal, tal como un sindicato, representa (de manera adecuada o no) los intereses compartidos de sus miembros. Y una organización política, tal como un partido, puede hacer progresar el interés común. En realidad, de tanto en tanto tiene que hacerlo o, por lo menos, aparentar que así lo hace si desea sumar o mantener el favor de sus partidarios.

A menudo se equiparan los intereses con los intereses económicos. Esto es comprensible, puesto que las luchas por la vida y el poder geopolítico son, básicamente, luchas por recursos económicos, tales como la tierra, el agua, los bosques, las minas y el petróleo. Por ejemplo, Oriente Medio ha sido una región intensamente conflictiva desde la caída del Imperio otomano, porque da la casualidad de que allí está el yacimiento petrolífero más rico de la Tierra. Presumiblemente, este conflicto no hubiese estallado si Palestina y la patria judía estuvieran ubicadas en una región escasa de recursos—por ejemplo la Patagonia o Uganda—tal como soñó por algún tiempo Theodor Herzl, el fundador del sionismo.

Sin embargo, hay intereses de diversas clases: no solo económicos, sino también ambientales, biológicos, políticos y culturales. Sugiero la verdad de Perogrullo de que todo adulto responsable posee intereses de las cinco clases, aunque en proporciones diferentes, tal como puede verse a partir del esfuerzo, los recursos o el tiempo que diversas personas invierten en procurar los medios para satisfacerlos. Por ejemplo, en tanto que los políticos pasan la mayor parte de su tiempo buscando o manteniendo el poder, se supone que los politólogos invierten su tiempo en el intento de comprender la política. Veamos la tabla siguiente.

| <i>Tipo de interés</i> | <i>Ejemplo</i>                             |
|------------------------|--------------------------------------------|
| Ambiental              | Un entorno rico, diverso y seguro.         |
| Biológico              | Seguridad, buena salud y alimento.         |
| Económico              | Eficiencia, recompensa, seguridad laboral. |
| Político               | Poder, buen gobierno, libertad.            |
| Cultural               | Conocimiento, belleza, educación.          |

Ofrecer una lista de los intereses humanos está bien desde el punto de vista pedagógico,

pero resulta insuficiente. También necesitamos una respuesta general razonablemente clara a la pregunta ontológica: ¿qué es un interés? La siguiente convención puede ayudar a responder esa pregunta.

*Definición.* El elemento  $A$  es un interés de la unidad social  $B$  = Conseguir o conservar  $A$  es necesario para el bienestar de  $B$ .

A continuación viene la pregunta metodológica: ¿cómo sabemos que algo es realmente en interés de un individuo o una unidad social, independientemente del interés o la falta de él que la unidad pueda admitir tener? Para averiguarlo, necesitamos algo así como el siguiente

*Criterio.* El elemento  $A$  es del interés de una unidad social dada  $B$  si y solo si, cada vez que el acceso de  $B$  a  $A$  está amenazado,  $B$  utiliza una fracción significativa de sus recursos para conseguir o conservar  $A$ .

Si bien las personas comunes con intereses parecidos tienden a unirse para defenderlos, pueden engañarse a sí mismas en lo que respecta a sus intereses reales. Por ejemplo, en Estados Unidos, las asociaciones de fabricantes, así como sus «fábricas de ideas» [*think tanks*], predicán el libre comercio global, aun cuando eso está perjudicando severamente las manufacturas estadounidenses. Y en décadas recientes, los sindicatos estadounidenses respaldaron al *establishment* e incluso las aventuras militares. En resumen, los intereses percibidos no coinciden necesariamente con los intereses reales. Estos son ejemplos de lo que Marx llamaba «falsa conciencia».

Desde los tiempos de Maquiavelo se sabe que la política trata acerca de intereses. Y que todo interés es una necesidad o deseo de algún recurso limitado, ya sea físico como la tierra, el agua y la energía; social, como las rutas comerciales, el Estado y la amistad; o cultural, como el conocimiento, el mito y la belleza. No tenemos ningún interés por aquello que (tal vez erróneamente) damos por sentado y rara vez deseamos lo que no podemos conseguir. Por lo común, solo valoramos los recursos accesibles aunque escasos, vale decir ítems que se pueden disfrutar de manera directa, como el amor, o a los que se puede sacar provecho, como una parcela de tierra. Para bien o para mal, asignamos un valor escaso o nulo a todo aquello cuyo acceso parece no estar restringido, como el aire limpio o el consejo que no hemos pedido. Pero aquello que valoramos mucho, lo valoramos hasta el punto de separar el elemento valorado de su valor y hablar de los valores como si fueran cosas. Sin embargo, mediante la reflexión nos percatamos de que los valores son propiedades de las cosas o los sucesos, no entidades. De ahí que sea incorrecto decir, por ejemplo, la salud y la verdad son valores: son valiosas.

Además, los valores son propiedades relacionales, no intrínsecas. Vale decir, todo valor es el valor de algo para alguien. Por ejemplo, el alimento es valioso para todos los organismos y el conocimiento de la política es valioso para cualquier humano adulto. (En términos lógicos, los valores son predicados  $n$ -arios, donde  $n \geq 2$ .) Y en tanto que algunos ítems son valiosos en sí mismos, otros lo son como medios y otros, aun, son valiosos tanto intrínseca como instrumentalmente. Por ejemplo, en principio, es bueno conocer todas las verdades, siempre que no sean perjudiciales; y algunas verdades son valiosas como medios para lograr fines prácticos.

Todo conjunto de valores puede dividirse de diferentes modos. Nos interesan especialmente dos particiones diferentes: subjetivos/objetivos e individuales/sociales. Los valores subjetivos o personales dependen de la constitución biológica, la experiencia, la personalidad y el estatus social de los individuos. Así pues, mientras que a algunas personas les gusta la música comercial, otras la desprecian. En cambio, los valores objetivos son aquellos cuya consecución es objetivamente necesaria para el bienestar de alguna o de todas las personas. Por ejemplo, el aire limpio y la amabilidad benefician a todo el mundo. Una vez más, los valores individuales, tales como el bienestar, se procuran en bien propio, en tanto que los valores sociales, tales como la justicia, derivan de la sociedad o contribuyen al bienestar social. Aquí estamos especialmente interesados en los valores sociales de tipo político, aquellos que emergen o se extinguen (o sumergen) como consecuencia de la acción o inacción política. Sostengo que un orden social es mejor cuanto mayor sea el número de valores políticos que sostiene.

Hay pocas tareas tan exigentes como la de evitar los conflictos de valores. Por ejemplo, los cristianos no deberían exaltar los «valores familiares», puesto que, si hemos de creer a Mateo (10: 34, 19: 29), Cristo exhortó a sus discípulos a abandonar a sus familias. Y los marxistas no deberían procurar la paz, dado que valoran intensamente el cambio y, a la vez, creen en el materialismo dialéctico, según el cual todo cambio proviene del conflicto. Y, finalmente, los liberales no deberían ser democráticos, porque la democracia supone limitaciones a la libertades, en particular a aquellas de poseer, explotar y engañar a la gente.

Con todo, los tres conflictos de valores que acabamos de señalar son insignificantes en comparación con los conflictos que suscita la ideología «Dios, patria y familia», compartida por los católicos fascistas de preguerra y por los evangélicos de derechas contemporáneos. En efecto, Dios puede prevalecer solamente si el país y la familia vienen después detrás de Él; «mi país, con razón o sin ella»,<sup>\*</sup> únicamente si traiciono a Dios o a la familia; y la familia puede mantenerse en la cima de la escala de valores solo si Dios o el país son abandonados. Para bien o para mal, estos conflictos se presentan con poca frecuencia, porque de ordinario un cuarto valor, a saber el interés privado, es el que prevalece por encima de todos los demás.

Se podría pensar que lograr la consistencia entre los valores no debe ser más difícil que evitar la contradicción en matemática o cualquier otra disciplina. Pero sí lo es, porque los conflictos de valores pueden involucrar las emociones, así como los derechos de otras personas y, por ello, es posible que exijan o bien la violación de esos derechos o bien algún sacrificio propio. Con todo, los conflictos de valores se pueden resolver, por lo menos de manera conceptual, con ayuda de una moralidad humanista que nos mande tanto disfrutar la vida como ayudar a los demás a disfrutarla. Por ejemplo, al ser reclutado para pelear en un conflicto militar a favor de la parte injusta (agresora), el amante de la paz honrará tanto a su hermano como a su país haciéndose objetor de conciencia y ofreciéndose como voluntario para trabajar en un servicio auxiliar, tal como la cocina o la enfermería.

En resumen, los conflictos de valores son inevitables y no se resuelven a través de la

investigación axiológica, sino mediante el estudio de las situaciones concretas en las que surgen y la recomendación o la adopción del curso de acción que mejor se ajuste al código moral que haga progresar los intereses tanto del Ego como del Alter.

Además, los valores no existen en un mundo platónico de las ideas puras. Son las personas reales las que tienen o rechazan valores y la acción política es la que los transforma en derechos. Estos, a su vez, otorgan a la gente la capacidad de realizar acciones orientadas a encarnar esos valores en cosas tales como barras de pan y procesos tales como conocer a otras personas. En pocas palabras, los valores (o, mejor dicho, las valoraciones) desencadenan procesos del siguiente tipo:

Valores → Políticas → Derechos → Acciones → Bienes

Sostengo que el uso de la política para transformar los valores en derechos y la utilización de los derechos y las acciones como intermediarios entre los valores y los bienes son típicos de la modernidad, desde la Ilustración en adelante. Antes de ese período, hablar de valores era raro y, por lo común, inane, ya que no estaban consagrados por la ley fundamental de la nación. En efecto, todo comenzó con la Revolución estadounidense de 1776, que proclamó los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. La Revolución francesa de 1789 consagró una terna algo diferente: libertad, igualdad, fraternidad (o solidaridad). Adviértase la modernidad de cuatro de los valores exaltados por aquellas revoluciones: libertad, igualdad, fraternidad y búsqueda de la felicidad, ninguno de los cuales aparece en las Escrituras de ninguna de las llamadas grandes religiones. Adviértase, también, que solo el tercero, la solidaridad, jamás ha inspirado asesinatos en masa.

Estudiaremos tres de estos cuatro valores: la vida (o seguridad), la igualdad y la solidaridad. Más tarde, añadiremos la justicia, la libertad y la idoneidad (o competencia).

## **2. Valores biosociales: seguridad, igualdad, solidaridad**

No hay discusión acerca de que la seguridad, tanto interna como externa, es indispensable. Como dijo Confucio «La inseguridad es peor que la pobreza». Pero qué es la seguridad y cuál es el mejor medio para conseguirla son temas de controversia, a causa de su imprecisión conceptual. Hay dos tipos de seguridad: la individual y la colectiva. La primera abarca desiderátums tan diversos como poder caminar libremente por las calles, en tanto que la seguridad colectiva puede ser nacional o internacional. Comencemos por la seguridad personal o protección de sí mismo.

La seguridad personal posee tres dimensiones principales: ambiental, biológica y económica. La seguridad ambiental es la protección de las catástrofes naturales, tales como los tornados, y de las catástrofes causadas por el hombre, tales como la contaminación industrial y el calentamiento global. Ambas clases de catástrofes van más allá de la propiedad privada y hasta de las fronteras, y hacen la vida difícil o aun imposible. De ahí que protegerse de ellas requiera una fuerte intervención del Estado, preferentemente de tipo preventivo. Sugiero que la protección respecto de los riesgos ambientales de las dos clases exige medidas de diferentes tipos. Se pueden afrontar las catástrofes naturales mediante la evitación de las áreas con tendencia a sufrir esas catástrofes, tales como el notorio «Callejón de los Tornados» en Estados Unidos, así como a través de la construcción en suelo seguro y con técnicas de última generación, tales como las ingenierías antisísmica y antitsunami.

En cambio, el calentamiento global y la contaminación requieren una interferencia estatal más intensa en los asuntos privados, porque estos problemas están causados por la industria y el transporte a gran escala. Recién ahora, después de 40 años de campañas por parte de las ONG y de pertinaz resistencia por parte de las asociaciones de empleadores, el complejo petrolero-automotriz-vial y sus representantes políticos, casi todo el mundo admite las conclusiones del panel de expertos sobre cambio climático de las Naciones Unidas, de 2007. Estas conclusiones afirman que el 90% de ese cambio tiene como causa las actividades humanas y que para impedir un deterioro más profundo del ambiente tenemos que adoptar medidas draconianas que sin duda afectarán no solo a los negocios, sino también a las vidas individuales de todos.

La seguridad biológica, o integridad física, consiste en la protección contra toda clase de violencia, ya sea en el hogar, la calle, el trabajo, el vecindario o la nación. A nadie le gusta recibir una paliza, ni siquiera de quienes ama. Todos deseamos la seguridad, en las casas y en las calles. El lugar de trabajo también debe ser seguro y el trabajo gratificante. Por último, todo ciudadano tiene derecho a estar a salvo de la violencia por parte de su Estado y de otros Estados: la paz, tanto interior como exterior, es imprescindible.

Por último, echemos un vistazo a la seguridad económica. Es comprensible que los economistas, los analistas financieros y los expertos en negocios se interesen por los riesgos comerciales, aunque todavía no estén de acuerdo en cuál es la medida adecuada para esos riesgos. (¿La frecuencia de quiebras? ¿La varianza? ¿El monto de la inversión por la frecuencia de las quiebras?) Pero parecen ser indiferentes a los diversos riesgos



que, en ocasiones, corren los empleados: estrés laboral, lesiones, acoso, castigo por unirse a un sindicato, mercado laboral escaso, despido, cierre patronal, caída de los salarios o pérdida de la pensión por jubilación. La seguridad económica es un valor tan importante que la Oficina Internacional del Trabajo (2004a), una organización de la ONU, la considera un derecho humano básico. Por desgracia, la mayoría de los filósofos morales y los filósofos del derecho han pasado por alto este valor.

Ahora reunamos las diferentes dimensiones de la seguridad. Por «habitabilidad», «seguridad integral» o, sencillamente, «seguridad», entiendo el conjunto de condiciones materiales de existencia, tales como alimento, vivienda, empleo, asistencia social, protección de la violencia, un ambiente limpio y pacífico y una pensión para la tercera edad. Sin ellas no es posible disfrutar de la vida con plenitud. Y no se puede esperar que el hambriento, el sin techo o el enfermo sean capaces de ayudar a vivir a los demás, es decir a practicar la solidaridad, ni que estén dispuestos a hacerlo. Adviértase, también, que, en contraposición con la economía estándar, así como con el neoliberalismo, no escribo acerca de la prosperidad, sino simplemente acerca de la habitabilidad: ambiental, biológica y económica. Esta es una meta más alcanzable y es compatible con la moderación o, incluso, con la frugalidad necesaria para conseguir la sostenibilidad ambiental. En cambio, los términos «riqueza» y «prosperidad» evocan lujo y despilfarro. En resumidas cuentas, debemos añadir «habitabilidad» o «seguridad personal integral» a la admirable trinidad que heredamos de la Revolución francesa.

Pero, desde luego, la seguridad personal integral—el conjunto de condiciones materiales de existencia—no cae del cielo, sino que son los individuos o los grupos los que deben conseguirla. Tal como han sostenido Locke y Smith, el trabajo es la fuente última de toda riqueza legítima. Y, como añadió Marx, el trabajo también puede ser un medio de emancipación y realización personal. Sin embargo, muchas profesiones que suponen trabajo manual son literalmente «sucias», otras son peligrosas y otras aun, en ciertas sociedades, son estigmatizadas por razones puramente culturales. Por ejemplo, en la India solo la gente de baja casta puede trabajar como barrendero, recolector de residuos, curtidor o incluso fabricante de zapatos. Pero en las sociedades más avanzadas muchas profesiones previamente despreciadas ya no son estigmatizadas y se paga bien a esos trabajadores. Por ejemplo, los tenedores de libros, alguna vez el peldaño más bajo de la jerarquía de cuello blanco, se han elevado hasta el nivel de los gerentes; los recolectores de residuos de Toronto ganan 40 dólares por hora y en Nueva York se llaman a sí mismos «ingenieros sanitarios». Así pues, «las profesiones pueden desarrollar eufemismos, términos clínicos y un argot único para silenciar la prominencia del polvo y enaltecer las tareas sucias» (Kreiner et al., 2006: 627).

En todo caso, todos los adultos deben trabajar para vivir y toda la gente normal quiere trabajar. Porque, contrariamente a lo afirmado por la Biblia y por la economía estándar desde Smith, el experimento ha mostrado que «el hombre tiene una necesidad inherente de trabajo», hasta el punto de rechazar una buena paga a cambio de no hacer nada (Hebb, 1953). De tal modo, lejos de ser una maldición, el trabajo es profundamente valioso para el individuo, así como para la sociedad. Pero hasta nuestros días, este

derecho es difícil de llevar a la práctica y ni siquiera ha sido consagrado por la ley. En efecto, la producción en masa y el libre comercio entre naciones desiguales—dos sellos característicos del capitalismo industrial—engendran desempleo, el cual, en el Tercer Mundo, alcanza, a menudo, el 50% de la población adulta.

En cuanto a la seguridad nacional, tradicionalmente ha sido procurada a través del poderío militar. Pero una sociedad civilizada y democrática solo debe usar la fuerza como último recurso. Ello es así no solo porque la violencia ataca derechos básicos, sino también porque la victoria por la fuerza rara vez ha tenido resultados perdurables. En efecto, para conseguir la seguridad es mejor hacer amigos o neutrales antes que enemigos. Este es el motivo por el cual, desde tiempos inmemoriales, cuando las personas se encuentran con extraños muestran las manos vacías, en lugar de un arma. Más aún, el recurso a la fuerza habitual otorga excesivos poderes a las fuerzas del orden y a las fuerzas armadas. La paz interior se consigue con mayor facilidad a través de la justicia, y la paz exterior a través de la honestidad y la cooperación en las relaciones exteriores, así como mediante la observancia de las leyes internacionales. La Línea Maginot, la trinchera más fuerte y sofisticada de toda la historia, no protegió a Francia del ataque alemán. Solamente les dio a los gobernantes franceses un falso sentido de seguridad.

Es bien sabido que el interés por la seguridad interior y exterior puede crecer hasta convertirse en una obsesión, en cuyo caso provoca la reducción de los derechos civiles. Estados Unidos tiene una tradición de intercambio de derechos civiles por seguridad. Así pues, en la década de 1880, se inventó el peligro anarquista para apalear e incluso colgar a los sindicalistas. Tenía que haber una bomba en cada local sindical. Los peligros rojos, en las décadas de 1920 y de 1950 se usaron para perseguir gente de izquierdas de todo tipo; tiene que haber un rojo debajo de cada cama. Y el peligro terrorista, construido a partir de los ataques del 11-S, ha hecho que muchos estadounidenses consideren legales la detención sin juicio previo, la tortura y la agresión militar preventiva, una reacción que ha motivado una ola antiestadounidense algo irracional en todo el mundo.

La paz es a la vez una finalidad en sí misma y un medio para construir la seguridad, de ahí la importancia imperecedera del pacifismo. Sin embargo, debemos distinguir dos clases de pacifismo: el radical o incondicional y el moderado o condicional. El pacifista radical no solo se abstendrá de implicarse en la agresión. También ofrecerá la otra mejilla. O sea, no contraatacará y trabajará a favor de la desintegración de todas las fuerzas de seguridad. El pacifista moderado, en cambio, resistirá las agresiones, y promoverá la reducción y reforma de las fuerzas armadas, a la vez que sostendrá que sus miembros deben ser guardianes de la paz, agentes de búsqueda y rescate, y socorristas cuando se desate una catástrofe natural.

Cuando la seguridad nacional se convierte en la principal preocupación de un Gobierno, todos los otros aspectos de la vida quedan subordinados a ella. Se pide a las personas que sacrifiquen su propiedad, su libertad y hasta su vida en beneficio de la seguridad nacional. Esta es la razón por la que, en ocasiones, los políticos inventan cuestiones de seguridad, a fin de incrementar su propio poder o el de su país. Así pues,

Bismarck fabricó la guerra con Austria para unificar Alemania; Hitler inventó el peligro judío-bolchevique para hacerse con el poder y George W. Bush inventó las armas de destrucción masiva de Irak para invadir este país, poner su propio país en un estado de emergencia permanente e intimidar a sus opositores.

Cuando la seguridad nacional es un problema auténtico, la primera cosa honesta e inteligente que se ha de hacer es desvelar las raíces del mismo. Este ejercicio puede revelar que la causa somos nosotros, no ellos. Por ejemplo, el problema de seguridad crónico de Israel no se debe solamente a las políticas ineptas de sus vecinos, sino también a la continuada ocupación ilegal de los territorios palestinos. La simple retirada de Israel de esa región resolvería la mitad del problema y la neutralidad estadounidense en el conflicto, la otra mitad. Una razón de que esto sea tan difícil de lograr es que los políticos de ambos bandos necesitan a los del otro para conservar el poder. Otra razón todavía más importante es que Estados Unidos usa a Israel para guardar la puerta hacia los pozos petrolíferos vecinos.

La guerra—el asesinato en masa cometido por el Estado—es indudablemente la más irracional, derrochadora e inmoral de todas las actividades sociales. Es el mayor de los crímenes, tal como mi compatriota Juan B. Alberdi (1870) afirmó hace más de un siglo. En efecto, la guerra viola el derecho a la vida de los civiles, así como de los combatientes, a menos que estos limiten su actividad a lanzar las bombas desde una altitud segura. Además, la guerra mengua los dineros públicos y amenaza las libertades civiles, dado que en tiempos de guerra se espera que el ciudadano cierre la boca y pague. Y, con todo, hasta hace poco tiempo la guerra se consideraba una calamidad semejante a las sequías. Fue necesaria una guerra mundial para percatarse de que evitar la guerra es posible, porque son los hombres los que la hacen. Y no fue hasta 1928 que casi todos los Estados firmaron el pacto Briand-Kellog, un tratado general por el que los países signatarios renunciaban a la guerra como instrumento de política nacional.

La Liga de las Naciones y la Organización de las Naciones Unidas se constituyeron después de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales respectivamente, porque todo aquello, finalmente, había sido comprendido. El fracaso de la Liga de las Naciones y el limitado éxito de la ONU no demuestra que la guerra sea inevitable, sino que los mecanismos que existen para evitarla todavía son imperfectos. Estas experiencias también sugieren que las organizaciones internacionales deben ser complementadas con otras de nivel regional, alianzas civiles, en lugar de pactos militares. Invirtamos la antigua sentencia romana: si quieres la paz, prepárate para la paz.

Lo siguiente en nuestra agenda es la igualdad, que es una cuestión principalmente moral. Tanto es así, que la desigualdad social fue dada por sentada desde los comienzos de la civilización, hace cinco mil años, hasta alrededor de mediados del siglo XVIII, momento en el que unos pocos intelectuales, en particular Rousseau, Diderot y Morelly, proclamaron que la desigualdad social no era natural y era inmoral. No hay duda de que el ideal igualitario ha inspirado gran parte de las reformas sociales de los últimos dos siglos, especialmente a partir de la emergencia del Estado de bienestar, alrededor de 1900, y el final del colonialismo manifiesto en la década de 1960. Sin embargo, antes de

proseguir debemos recordar que hay muchas clases de igualdad, entre ellas política y económica de diversos niveles y diferentes funciones (véase, por ejemplo, Tilly, 1998). En una democracia política, se dice que todos los ciudadanos son libres para votar y proponerse como candidatos a la función pública, pero algunos pueden ser mucho más adinerados que otros, una disparidad que puede utilizarse como ventaja política.

La igualdad política surgió casi en todas partes a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. En cambio, la desigualdad económica entre individuos y naciones se ha incrementado desde la década de 1980 y, con ella, la amenaza a la democracia nacional e internacional. Paradójicamente, la desigualdad económica se ha tornado más pronunciada en las naciones más ricas y poderosas (véase Jacobs y Skocpol, 2005). Y, con todo, la desigualdad económica no aparece en la agenda de investigación de la mayoría de los politólogos contemporáneos. En particular, está ausente de los escritos de los politólogos seducidos por el paradigma de la elección racional sugerido por el más ilustre de los cadáveres intelectuales, la microeconomía neoclásica. Así pues, solo uno de los últimos catorce presidentes de la *American Political Science Association* (APSA) expresó su preocupación por el descuido de las cuestiones de desigualdad en la literatura de ciencias políticas contemporánea (Hochschild, 2005), lo cual se puede considerar un triste indicador de la falta de pertinencia de la filosofía política contemporánea para la ciencia política actual.

En contraposición, la desigualdad es el primer ítem del resumen de *Contemporary Sociology* [*Sociología Contemporánea*], una publicación de la *American Sociological Association*. También es el tema de las investigaciones por las cuales Amartya Sen (1999) recibió el llamado Premio Nobel de Economía. A diferencia de los economistas ortodoxos, que centran su atención en el PIB y el crecimiento económico, Sen se ha centrado en la capacidad individual (o libertad positiva); lo mismo ha hecho Martha Nussbaum (2000). Se trata de la capacidad de una persona de funcionar adecuadamente y con dignidad en su sociedad. Sugiero que la persona se vuelve capaz en la medida en que puede satisfacer todas sus necesidades básicas (nutrición, habitación, compañía, etcétera), así como sus deseos legítimos, aquellos cuya satisfacción no impide a nadie la satisfacción de sus propias necesidades básicas (Bunge, 1989a).

Sostengo, también, que la capacidad en cuestión se puede dividir en dos componentes: social e ingreso junto con bienes. Unos ingresos elevados no compensan un estatus psicológico y social bajo, en tanto que un estatus social elevado sí compensa unos ingresos bajos. De ordinario, a un ingeniero de piel oscura no se le suele tratar igual que a sus colegas blancos, en tanto que un europeo empobrecido o un aristócrata indio se codean sin dificultades con sus pares adinerados.

Los politólogos están comprensiblemente interesados en la igualdad política, como en las fórmulas «un hombre, un voto» y «una nación, un voto». En cambio, los sociólogos y los filósofos morales deben interesarse también por otras varias igualdades, especialmente por las igualdades de género, étnica, económica y cultural. En todos estos casos, «igualdad» se puede entender de varias formas, especialmente en dos sentidos: igualdad de derechos (u oportunidades) e igualdad de resultados.

Dejaré de lado la igualdad de resultados, porque los resultados iguales solo se pueden alcanzar mediante la brutal eliminación de los individuos más dotados y más originales, del modo en que lo hizo la dictadura de los jemereros rojos en Camboya (1975-1979). Babeuf propuso la igualdad obligada a finales del siglo XVIII; Kurt Vonnegut y Pat Cook la satirizaron a mediados de la década de 1950. El personaje principal de su distopía era el General Nivelador [*Handicapper General*], cuya tarea era asegurarse de que los cerebros de todos trabajaran al nivel común mínimo.

Además, deberíamos estar muy preocupados por las marcadas desigualdades en la dotación y las oportunidades iniciales, porque derivan de privilegios injustificados y están fuertemente correlacionadas con la pobreza, el desempleo, la ignorancia, el delito y la infelicidad. Los conservadores afirman que las ganancias son mucho más importantes que el estatus. ¿Importantes para quién? No para la mayoría de los asalariados. Para ellos, la privación relativa es tan mala como unos ingresos insuficientes, dado que los hace sentirse despreciables. Saber que gana cien veces más que un angoleño no hace que un afroamericano se sienta mejor. Normalmente, las personas se preocupan tanto por su posición relativa como por sus ingresos. A diferencia de los economistas y los politólogos ortodoxos, los sociólogos lo han sabido desde los estudios pioneros de Robert Merton y Alice Rossi sobre el grupo de referencia, en 1950 (por ejemplo, Merton, 1968), y los de Runciman (1966) y Sen (1999) acerca de la privación relativa. Además, experimentos psicológicos recientes han mostrado que la mayoría de las personas no están de acuerdo con las desigualdades marcadas y están dispuestas a hacer algo para remediarlas: «emprenden acciones costosas que promueven distribuciones de recursos equitativas» (Dawes et al., 2007).

Las estadísticas muestran que la gente vive más sana y más tiempo en las sociedades más igualitarias, tales como las naciones nórdicas, Holanda, Japón, Costa Rica, Uruguay y Cuba, que en las sociedades con grandes desigualdades, tales como Estados Unidos y Gran Bretaña. Las estadísticas muestran, en particular, que la desigualdad en los ingresos y bienes es el indicador más fiable y, en consecuencia, un predictor del índice de criminalidad (Gilligan, 2001). Lamentablemente, las estadísticas también muestran que la desigualdad en los ingresos se ha incrementado abruptamente desde la década de 1980 en todos los países, aun en los ricos (Galbraith y Berner, 2001; Kenworthy y Pontusson, 2005). ¿Quién puede dudar de que esta degradación de uno de los principales indicadores de modernidad es un efecto del creciente poder de las corporaciones y el correlativo desplazamiento hacia la derecha política en todo el mundo? Pero ahora retomemos nuestra discusión conceptual sobre la igualdad.

Puesto que no hay dos individuos idénticos, y dado que tenemos que cuidar la diversidad, sostengo que debemos apuntar a un orden social que promueva la diversidad y la igualdad de oportunidades, en lugar de forzar la igualdad; un régimen que garantice el derecho a desarrollar las habilidades de todos y cada uno de los individuos, a condición de que no sean antisociales, así como la obligación de devolver lo que la sociedad invierte en la educación del individuo. Esta es la idea que Louis Blanc (1847) ha llamado «proporcionalidad» y que está resumida en la famosa fórmula adoptada por los

socialistas de todas clases: *a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus capacidades*. Esto es *proporcionalismo* en lugar de igualitarismo. Desarrollaremos este tema en el último capítulo. Por ahora, echemos un vistazo a tres cuestiones: los orígenes del igualitarismo y las relaciones igualdad-libertad e igualdad-democracia.

Se ha dicho que el igualitarismo es parte de las tradiciones judía, cristiana e islámica, porque estas sostienen que todos somos hijos de Dios. Sin embargo, hasta tiempos recientes, ninguna de estas «grandes religiones» condenó la esclavitud o la servidumbre y todas ellas excluyeron a los infieles del bien común. (El Islam es la más avanzada de las tres, pues proclama la igualdad de los fieles.) El igualitarismo universal es un ideal moderno. Es posible que su invención se deba a Spinoza, quien influyó en Locke, quien a su vez influyó en Rousseau, Diderot y otros miembros de la Ilustración francesa. Con todo, la principal o incluso la única igualdad que preconizaban era la igualdad política. La igualdad global fue promovida por los anabautistas alemanes en el siglo XVI y los niveladores [*levellers*] ingleses en el XVII. Los socialistas y comunistas posteriores también eran igualitarios, pero añadieron la idea de que las habilidades especiales suscitan responsabilidades especiales.

A partir de 1964, Estados Unidos promulgó las leyes y reglas de acción afirmativa [*Affirmative Action*] que asignaban puntos de mérito por raza (y género), en una época en que aquel era el más racista de todos los países desarrollados. En esencia, esas leyes permitían a la gente ponerse al nivel de los demás antes de que se les exigiera competir. Se ha criticado la acción afirmativa por ser una forma de discriminación inversa. Esta crítica es injusta. Lo que hace la acción afirmativa es dar oportunidades a las personas que no las tuvieron antes, por el único motivo de su sexo o su color, a consecuencia de lo cual no estaban bien preparadas para competir por los puestos de trabajo o el ingreso en la universidad. De tal modo, la acción afirmativa pertenece al mismo grupo que el hándicap del golf. Baja las barreras de entrada, pero no el listón de salida: procura igualar las oportunidades sin bajar los estándares, de modo tal que es congruente con la meritocracia (véase Hill, 1991).

Parecería obvio que la democracia combina igualdad y libertad (Garzón-Valdés, 2000). Los conservadores son los únicos que no están de acuerdo: sostienen que la libertad es incompatible con la igualdad y, más aún, que la igualdad amenaza la libertad. No dicen por qué, pero se puede conjeturar que su único interés es la libre empresa, la cual ciertamente es amenazada por los sindicatos y los grupos que tienden a la izquierda, los cuales procuran reducir la desigualdad o incluso conseguir la justicia social. Sin embargo, después del catastrófico desempeño de los llamados «socialismos reales», un liberal auténtico como Dworkin (1981) tiene justificados sus recelos ante el igualitarismo. Pero no tiene justificación para redefinir igualdad como «igual interés por todos» (Dworkin, 2000), pues eso no es más que paternalismo. La igualdad no es un bien que puede otorgarse desde arriba, es la característica básica de las relaciones sociales entre los ciudadanos de una democracia. La idea de una igualdad paternalista o autoritaria es un oxímoron.

A diferencia de los conservadores, los pensadores progresistas consideran que la

igualdad y la libertad son dependientes la una de la otra. En particular, en tanto que la democracia liberal sostiene que la libertad es una condición necesaria para la igualdad, los socialistas afirman que solo la igualdad puede garantizar la libertad. Sostengo que cada una de estas opiniones contiene una pizca de verdad, ya que ninguno de esos valores puede realizarse sin el otro. En efecto, la libertad es necesaria para procurar la igualdad y solo la igualdad puede impedir la concentración de la libertad en unas pocas manos. En resumen, la libertad y la igualdad han de procurarse conjuntamente. Sin embargo, la búsqueda de esta o de cualquier otra meta prosocial requiere de la solidaridad antes que del egoísmo. La razón de ello es que nadie puede conseguir nada importante sin la ayuda desinteresada de los demás. En resumidas cuentas, los revolucionarios franceses de 1789 estaban básicamente en lo correcto: *liberté, égalité, fraternité*.

Abordemos, ahora, el tercer elemento de nuestra lista, a saber la fraternidad o solidaridad, por usar un término neutral respecto del género. Hay tres clases de solidaridad:

1. *Horizontal* o cooperación, así como ayuda mutua entre iguales.
2. *Descendente* o beneficencia privada y asistencia social estatal a los pobres.
3. *Ascendente* o bienestar corporativo: los privilegios asignados a los fabricantes de armas y empresas petroleras y farmacéuticas, entre otras, a expensas del contribuyente.

La beneficencia descendente [*top-down*] es, desde luego, una virtud pregonada por el catolicismo y el islamismo, y va desde dar limosna y de las admirables obras a gran escala que realizan algunas fundaciones, hasta la asistencia estatal que se llama usualmente «Estado de bienestar». Utilizo el neologismo «solidaridad ascendente» [*bottom-up*] de manera irónica. Incluye los enormes gastos militares y administrativos realizados por todos los imperios para «pacificar» a los nativos de las tierras sometidas, las deducciones impositivas a las compañías petroleras, los subsidios otorgados a las empresas farmacéuticas para vender medicamentos recetados a los ancianos, etcétera. En una sociedad buena, solo debería ser importante la solidaridad horizontal, vale decir la cooperación. La cooperación es lo que hace posible la vida en los barrios de chavolas (Lomnitz, 1977) y lo que explica la resistencia del pueblo judío. Irónicamente, los guetos impuestos por los cristianos fortalecieron la solidaridad al obligar a los judíos a vivir codo con codo.

El lugar de la solidaridad horizontal es la sociedad civil. Esta es una colección de asociaciones voluntarias—desde los bancos y las sociedades de ayuda mutua hasta los partidos políticos—que intentan o bien complementar o bien criticar al Gobierno. Todo país desarrollado cuenta con una fuerte sociedad civil. A causa de que las ONG (organizaciones de la sociedad civil) se gobiernan a sí mismas y desempeñan funciones sociales, son vistas de diferente modo por los políticos de diferentes tendencias. Los neoliberales, que son anti-Estado, preferirían transferir todos los servicios sociales a las instituciones de beneficencia, los «puntos de luz» a los que una vez se refirió de manera crítica el primer presidente Bush; además, les gustaría dejar languidecer o aun acosar las asociaciones, tales como la *American Civil Liberties Union*, Amnistía Internacional y

hasta la *National Public Radio*, que son espinas en su costado.

En cambio, a diferencia de los conservadores, los autoritarios clásicos—que son estatistas—propugnan o bien la destrucción de la sociedad civil o bien su captura. Una de las operaciones de captura más exitosas fue la Fundación Ayuda Social, que funcionó en Argentina entre 1948 y 1955, y estuvo dirigida por Evita Perón—la esposa del presidente—hasta su muerte. Esta sociedad de beneficencia daba ayudas de muchas clases, desde dinero en efectivo hasta máquinas de coser, a quienquiera que pudiese probar tanto la necesidad como la lealtad al partido. La Fundación estaba financiada por las contribuciones «voluntarias» de los sindicatos, empleados públicos y hombres de negocios, y era dirigida por el Estado, lo que incluía a los soldados que transportaban y entregaban los regalos. Los objetivos de esa fundación eran convertir a los pobres en clientes, a cambio de votos.

Durante el mismo período, el Gobierno de Perón entregó a los domesticados sindicatos un gran número de edificios bien ubicados y de gran tamaño, en los que instalaron sus residencias para jubilados, clínicas, hoteles de vacaciones y otros establecimientos para uso de los sindicalistas y sus familias. Era raro que los beneficiarios no apoyaran el poder gobernante, por ejemplo asistiendo a las reuniones del partido y absteniéndose de hacer huelgas. En resumen, un Gobierno autoritario y populista puede secuestrar la sociedad civil para convertir a los ciudadanos en clientes.

Pasemos de la beneficencia como instrumento de control social a la cooperación como herramienta para la libertad, en el sentido de autogobierno. La cooperación, desde luego, es deseable para llevar a cabo una empresa social cualquiera, no solo entre las personas, sino también entre los insectos eusociales, los cuervos, las hienas, los chimpancés y otros animales. Esta es la razón de que, posiblemente, la gente haya cooperado desde los comienzos de nuestra especie: en la recolección, el carroñeo, la caza, la defensa del territorio, etcétera.

Y, con todo, la mayoría de los psicólogos evolucionistas y los economistas han considerado que la cooperación es paradójica, porque supone costos para el individuo. En consecuencia, han desarrollado hipótesis ingeniosas, aunque imposibles de poner a prueba, para explicar la amplia difusión de la cooperación (véase, por ejemplo, Buss, 2004). En apariencia, ni han oído hablar de los sentimientos morales ni han realizado un análisis de costo/beneficio comparando la cooperación con la competencia. Ninguna de sus teorías explica la cooperación. En particular, la teoría de selección de parentesco no explica la cooperación entre individuos que no están relacionados genéticamente, tales como las esposas, los amigos, los compañeros del trabajo, los soldados y los compañeros de las ONG. Y el altruismo recíproco («Te rasco la espalda si rascas la mía») no explica la auténtica generosidad en acción en las organizaciones voluntarias y hasta en la calle. Una causa de este fracaso es que la teoría ignora la existencia de emociones morales, tales como la empatía y la compasión—estudiadas por el joven Adam Smith—, así como la necesidad de comportamientos generosos en cualquier grupo social.

En el lado positivo, los experimentos recientes han mostrado que el comportamiento generoso, especialmente la cooperación, está por todas partes, no solo entre los alumnos



universitarios de las sociedades industrializadas (Gintis et al., eds., 2005). Estos resultados fueron confirmados por 14 investigadores que llevaron a cabo experimentos con 1.762 adultos, muestreados a partir de 15 poblaciones diferentes, de diversos niveles de desarrollo y en 5 continentes (Henrich et al., 2006). Los sujetos exhibieron comportamientos altruistas hasta el punto de estar dispuestos a administrar costosos castigos a la conducta egoísta. (Más sobre esto en el Capítulo 2, Sección 1.)

En resumen, el experimento ha falsado el dogma central de la teoría económica estándar: que todos los seres humanos son egoístas—y, en consecuencia, incapaces de sentir compasión o empatía—, así como enemigos natos de la igualdad. Este descubrimiento no hubiera sorprendido a Diderot, a Rousseau o a Smith, dado que ellos valoraban profundamente las emociones mucho antes de que se descubriera que no podemos evitar tenerlas, porque nacemos con un sistema límbico, el órgano de la emoción. La moraleja para los teóricos políticos debería ser obvia: dejar de remedar la obsoleta teoría económica que supone que las personas son perfectamente libres, «racionales» y egoístas, así como que están bien informadas y obsesionadas por economizar en solidaridad y amor. (Para una crítica de esta ficción, véase Phelps, 1975.)

Sin embargo, antes de concluir precipitadamente que la solidaridad puede alcanzarse de un día para otro y a escala global, echemos un vistazo a otro grupo de datos empíricos. Ciertos experimentos recientes, realizados con miembros de algunas de las comunidades más igualitarias del mundo, los grupos indígenas de Papúa Nueva Guinea, sugieren que el altruismo «natural» es local o tribal. En efecto, los encargados de castigar a quienes quebrantan las normas tienden a proteger a las víctimas que pertenecen al propio grupo mucho más que a los sujetos de otros grupos (Bernhard, Fischbacher y Fehr, 2006). Con todo, hay esperanza para la cooperación global, concretamente la existencia de organizaciones intergubernamentales, tales como la Unión Astronómica Internacional y las ONG internacionales de diversas clases, desde la Cruz Roja hasta Médicos Sin Fronteras. Los valores sin fronteras existen, son valores compartidos por sociedades muy diferentes.

Adviértase que, lejos de ser independiente de otros valores, la solidaridad depende de la libertad y la igualdad. Los esclavos y los sirvientes tienen que obedecer y ayudar, pero no cooperan realmente con sus amos. Para que dos personas cooperen entre sí es necesario que sean libres para hacerlo y tienen que considerarse mutuamente iguales, ni amo ni siervo. En resumidas cuentas, la igualdad y la libertad son ambas necesarias para la solidaridad. Por consiguiente, el eslogan «Libertad, igualdad, fraternidad (o solidaridad)» podría resumirse en «Solidaridad».

### 3. Valores políticos: la justicia, la libertad, la idoneidad

Empecemos con el primerísimo de los valores políticos: la justicia. En épocas primitivas y arcaicas, la justicia era sinónimo de venganza. En el pensamiento moderno, estas ideas son totalmente distintas. En primer lugar, la venganza, retribución o represalia se considera cada vez más bárbara e inhumana. En segundo lugar, debe evitarse la venganza por razones de prudencia, ya que engendra represalias, como en las enemistades heredadas y los conflictos de Oriente Próximo. En tercer lugar, mientras que la venganza es tuya o mía, la justicia es nuestra: es un valor social o compartido, porque consiste en la equidad respecto de todos los involucrados.

Comencemos recordando que hay dos conceptos principales de justicia: uno jurídico y otro moral. El primero consiste en la regla o ley, independientemente de que la ley sea justa o no, equitativa o no. Obviamente, los juristas están mucho más interesados en la justicia jurídica que en su correlato moral, especialmente si adoptan el positivismo jurídico, la variedad de relativismo según la cual solo cuenta la ley en vigencia. El positivismo jurídico, el cual solo está relacionado débilmente con el positivismo filosófico, es la filosofía del derecho predominante, porque respalda al poder de turno. En cambio, los filósofos morales, los filósofos del derecho y los filósofos políticos centran su atención en la justicia moral y tienden a evaluar la ley positiva desde una perspectiva moral universalista, tal como la de Spinoza, Rousseau o Kant. Afirmarán, por ejemplo, que el imperio de la ley es un desiderátum social, a condición de que la ley misma sea equitativa: de otro modo, la nomocracia es perjudicial.

Distinguiremos seis clases principales de justicia moral, según se refiera a los individuos, las relaciones interpersonales, la sociedad, el ambiente, el Estado o la comunidad internacional. La primera es igual al respeto por los derechos del individuo; la segunda es el trato considerado de los demás; la tercera equivale a la justicia social o asignación equitativa de los beneficios y las cargas; la cuarta, la justicia ambiental, consiste en compartir equitativamente los beneficios ambientales; la quinta es idéntica a la imparcialidad en el mantenimiento de la ley y el orden; y la sexta consiste en que todas las naciones tengan los mismos derechos.

A partir de las someras descripciones anteriores, debe quedar claro que el factor común a todos los tipos de justicia moral es la *imparcialidad* o *equidad*, tal como ha sostenido Rawls (1971). Hasta los niños pequeños muestran saberlo. Cuando se les priva de lo que otros niños sí obtienen o cuando se los castiga por actos que han cometido impunemente otros niños, claman: «¡No es justo!». Y los sindicalistas se quejan con razón de que en Estados Unidos los salarios han permanecido prácticamente estancados durante los últimos 25 años, en tanto que la productividad ha aumentado un 4% por año, un conspicuo caso de injusticia industrial. Hace falta ser un Premio Nobel en economía, como Paul Samuelson, para echar la culpa del desmoronamiento de la industria estadounidense en años recientes a los costos laborales, en lugar de a la incapacidad de los dirigentes para innovar y ganarse la lealtad de los trabajadores.

Ser tratado con justicia es una necesidad humana básica y de ahí, un derecho

humano. Hay que ser un hegeliano o un positivista jurídico para sostener que la justicia está definida por la ley positiva, sin importar cuán bárbara sea esta. Desde el punto de vista moral, un código legal es justo únicamente si es equitativo y es equitativo únicamente si es compatible con nuestras necesidades y medios. En el mejor de los casos, las leyes escritas pueden apuntalar la justicia (equidad); en el peor de ellos, la injusticia (inequidad).

Los juristas y los filósofos están interesados en las seis clases de justicia. Y, con la única excepción de Hobbes, Hegel, los tiranos, los neoliberales y los positivistas jurídicos («La razón de la fuerza»), todo el mundo está de acuerdo en que la ética es pertinente respecto de la justicia de todas clases. La razón de ello es que el concepto de equidad, común a todos los conceptos especiales de justicia, es moral. También hay consenso acerca de la necesidad de códigos legales en todas las sociedades y en toda organización supranacional. Para el filósofo político, el problema consiste en si una norma jurídica dada es equitativa o favorece los intereses de unos pocos. A continuación proporcionaremos algunos bosquejos de justicia retributiva (o correctiva) y distributiva (o social), que investigaremos en los Capítulos 8 y 9 respectivamente.

Cada uno de los dos tipos de justicia local tiene diferentes matices, algunos de los cuales se acercan a la injusticia. En particular, la justicia retributiva puede ser tan bárbara como la represalia, como en el caso de la ley bíblica «Ojo por ojo, diente por diente»; o puede ser tan avanzada como el código penal sueco, que apunta en última instancia a la reeducación, rehabilitación y reintegración a la sociedad de los delincuentes.

De modo semejante, la justicia distributiva (o social) puede entenderse de diversas maneras. En su magistral historia de este concepto, Fleischacker (2004: 4) lo define así: «La “justicia distributiva”, en su sentido moderno, apela al Estado para que garantice que la propiedad esté distribuida a través de la sociedad, de tal manera que a todos se les provea un cierto nivel de medios materiales». Este mismo autor (op. cit.: 126) señala que este reciente ideal no surgió y se difundió junto con el progreso científico y tecnológico, sino como resultado de «un cambio de sensibilidad en la gente». A su vez, el progreso moral fue apoyado por novelistas con sensibilidad social, tales como Dickens, Zola y Gorki, tanto como por las obras de los primeros socialistas y anarquistas.

Sin embargo, la justicia distributiva constituye un amplio abanico de doctrinas y políticas, desde el mero alivio de la miseria hasta la política social desarrollada en forma de asignación equitativa o «proporcional» de las cargas y los beneficios. Y esta clase de justicia puede estar administrada desde arriba, por el Estado, o puede ser conquistada desde abajo, por medio de la libre asociación de los trabajadores en cooperativas, tal como propusieron Louis Blanc (1847) y John Stuart Mill (1965). En cualquiera de los dos casos, sostengo que, para merecer el calificativo de «socialmente justo», un orden social tiene que equilibrar los derechos con deberes, en lugar de restringirse o bien a los derechos o bien a los deberes. Sugiero, también, que se limite la expresión «justicia distributiva» a las políticas de redistribución desde arriba y reservar «justicia social» para el estado de una sociedad en la cual todos sobreviven, independientemente del mérito que tengan, pero en la cual se ofrece a los mejor dotados o más emprendedores la

oportunidad de servir a la sociedad según sus capacidades, una especie de síntesis entre el igualitarismo y la meritocracia.

|                         |                                                                                    |
|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Justicia como</i>    | <i>Principio</i>                                                                   |
| <i>Derechos</i>         | A cada uno según sus derechos. No se mencionan los deberes.                        |
| <i>Necesidades</i>      | A cada uno según sus necesidades. No se mencionan los deberes.                     |
| <i>Méritos</i>          | A cada uno según sus méritos. Los méritos suponen deberes.                         |
| <i>Equidad</i>          | Distribución equitativa tanto de las cargas como de los beneficios.                |
| <i>Proporcionalidad</i> | A cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades (Louis Blanc). |

*Tabla 3.1 Principales concepciones de justicia distributiva*

Esta tabla sugiere que ninguna de las dos primeras concepciones de justicia distributiva—la del aristócrata y la del mendigo, respectivamente—es justa, porque ninguna de ellas dice nada acerca de los derechos y cargas sociales: ambas son individualistas y, por consiguiente, antisociales. Además, tal como podrá confirmar cualquier contable, son impracticables, ya que ninguna sociedad puede mantener una gran masa de individuos que exigen a otros que satisfagan sus necesidades y deseos sin aportar nada a cambio. En efecto, un sistema social sostenible equilibrará su presupuesto: sus ingresos (provenientes de cargas o deberes) tienen que ser mayores o iguales a sus gastos (en la satisfacción de los beneficios o derechos).

La diversidad de las concepciones de justicia sugiere que se trata de una categoría histórica: no existe una justicia natural y, por ende, inmutable, anclada a nuestro legado genético. La sociología y la historia del derecho nos han enseñado que la justicia, lejos de ser un don de Dios o de ser natural, es una construcción social en permanente reconstrucción. Esta es la razón por la cual gran parte de lo que solía considerarse justo, como por ejemplo la venganza, la pena capital y el desempleo involuntario, en la actualidad es ampliamente considerado injusto. Puesto que la justicia es una construcción social, se trata de una categoría histórica, sometida a la acción política dirigida a reformarla.

Otra cuestión obvia, aunque posiblemente el teórico de la elección racional la pase por alto, es que la justicia es una característica social y no fluye de la acción individual. En lugar de ello, la justicia es inherente a la estructura de toda sociedad; por lo tanto, es parte del legado que todos recibimos al nacer y algo que todos pueden desear o bien respetar o bien objetar y perfeccionar en nombre de valores más elevados. En consecuencia, de un individuo que migre de un país a otro se esperará que obedezca las leyes de su nueva tierra, lo cual plantea dificultades bien conocidas a los individuos que rehúsan la integración, o bien porque mantienen fuertes vínculos tribales o nacionales o

bien porque primero se consideran fieles y en segundo lugar nuevos ciudadanos.

A continuación, la libertad. Adoptamos la tradicional distinción entre libertad negativa (o pasiva) y positiva (o activa): entre *estar libre de* limitaciones y *ser libre para* actuar (véase Berlin, 1969). Tómese, por ejemplo, las famosas Cuatro Libertades listadas por Roosevelt en su discurso sobre el Estado de la Unión de 1941: libertad de expresión y culto, libertad de vivir sin padecer necesidades y sin temor. Las primeras dos son positivas; las restantes, negativas.

Sin embargo, lejos de ser mutuamente independientes, los dos tipos de libertad, activa y pasiva, están íntimamente relacionados: la libertad activa o poder para actuar, incluye la capacidad de eliminar ciertas limitaciones, como cuando alguien escapa de la cárcel o desconecta el teléfono móvil. En otras palabras, la libertad activa supone la libertad pasiva. Además, los dos conceptos se pueden subsumir en el de autodeterminación o autonomía. Así pues, un individuo es máximamente libre si puede forjar su propio «destino» (su vida, claro); pero puesto que para hacerlo necesita la ayuda de los demás, no conseguirá su libertad en la cueva de un ermitaño sino incorporándose a una o más redes sociales que le presten su apoyo, las cuales, a su vez, le requerirán ciertas cosas. En resumen, el precio de la libertad personal es la vinculación social.

Lo que vale para los individuos, vale también, cambiando lo que haya que cambiar, para los sistemas sociales. Una empresa es económicamente libre si se autogestiona con éxito (sin fuertes intervenciones, sea de los bancos, sea de las agencias gubernamentales). Y una comunidad es políticamente libre si gestiona sus asuntos por sí misma. En pocas palabras, la libertad positiva (activa) está por encima de la libertad negativa (pasiva). En adelante adoptaremos el sentido fuerte (activo, positivo) de la palabra. O sea, identificaremos la libertad con la autodeterminación o autonomía.

Más aún, distinguiremos diversas clases de libertad, en particular económica (de trabajar y comerciar), cultural (de aprender y de culto) y política (de participar en los asuntos públicos). Y consideraremos que la libertad política es el medio para procurar las libertades económica y cultural. En las sociedades liberales, la libertad política se da por sentada. Pero, desde luego, se espera que los filósofos cuestionen casi todo. En particular, debemos preguntar por qué valoramos la libertad. La respuesta obvia es que la libertad se valora por dos razones: porque consiste en hacer lo que queremos y convertirnos en lo que deseamos, y porque ser libre se siente bien, aun imaginar que se tiene la capacidad de hacer lo que se desea y convertirse en lo que se quiere. Este es el motivo de que la gente u otros animales estén dispuestos a pagar un elevado precio por la libertad. Si se tiene dudas, obsérvese algún animal correr riesgos para obtener el alimento que necesita o la pareja que desea; o léase acerca de los opositores a una dictadura que salen a las calles con riesgo de sus vidas.

La libertad negativa, la única libertad que aprecian los neoliberales, nunca basta, aunque solo sea porque no alimenta. Por eso los ciudadanos de la antigua Roma, aunque estaban orgullosos de sus libertades cívicas, cuando estaban hambrientos aclamaban a cualquier tirano que repartiera pan. Esto es lo que hacen los demagogos (o populistas). Intercambian libertad política por libertad para vivir sin padecer necesidades. Utilizan la

democracia política como medio para suprimir las libertades políticas.

En las sociedades tradicionales, el único medio para conseguir la libertad o para privar a otros de ella era la fuerza bruta. No había instituciones diseñadas para proteger la libertad individual. En las sociedades democráticas podemos vivir sin temor a perder nuestra libertad, a condición de que no nos comportemos de manera antisocial... o elijamos Gobiernos que posiblemente la restrinjan. Es verdad, en las democracias capitalistas el dinero compra el poder, el cual a su vez puede comprar la libertad respecto de ciertas limitaciones, así como la libertad para actuar. Pero el magnate de los negocios paga por su poder con preocupaciones y úlceras, y con tiempo pasado en compañía de personas a las que desprecia. Posee los medios materiales para gozar de las mejores cosas de la vida—tales como la compañía de amigos, buena música, buena literatura, viajes y la posibilidad de ayudar a otros—pero no tiene ni el gusto ni el tiempo para ellas. Paga un precio muy alto por una libertad demasiado limitada.

La idea de obligar a la gente a ser libre, especialmente a través de la imposición de la libertad mediante el uso de las armas, constituye una *contradictio in terminis* y, al igual que la propaganda, desempeña el papel de disfrazar la ambición imperial. La noción de libertad por la fuerza apenas se distingue de la de libre servidumbre, es igual de ridícula que la de la libertad interior, ensalzada por Kant, Fichte y otros profesores domesticados. Y las afirmaciones de Heidegger (1976) «la esencia de la verdad es la libertad» y «la esencia de la libertad es la verdad», son sencillamente absurdas. También son hipócritas, pues vienen de alguien que no creía en la libertad ni en la verdad ni en la ética.

Señalemos que la libertad es plural y no singular. Hay tantos tipos de libertad como tipos de actividad social y algunos de ellos son incompatibles con otros. Por ejemplo, la libre empresa supone un Estado esquelético y, por ende, servicios sociales mínimos, lo cual a su vez reduce la libertad de no padecer necesidad, enfermedad o ignorancia. El trabajo libre (asalariado), a diferencia de la esclavitud, obliga a las personas a luchar por sí mismas en lugar de depender de sus amos para subsistir, tal como averiguaron, para su disgusto, incontables esclavos de las plantaciones brasileñas, cuando se abolió la esclavitud en 1883. Alrededor de 20.000 esclavos, liderados por el sacerdote Antonio Conselheiro, tomaron las armas contra los abolicionistas y fueron masacrados por el ejército opositor en 1896.

En cuanto al libre comercio entre desiguales, restringe la capacidad de los agricultores y artesanos de pequeña escala para vender sus productos en un mercado inundado por bienes producidos en masa, tales como los productos agrícolas que gozan de los subsidios estatales. La libertad de expresión sin límites hace posible la propaganda del odio. La libertad de asociación sin restricciones permite la formación de bandas criminales. El libre acceso a los servicios sociales solo puede ser financiado mediante impuestos. Y la libre empresa sin límites facilita la temeridad y el fraude. Para controlar la irresponsabilidad social de las empresas el Congreso Estadounidense creó la Corporación para la Garantía de Beneficios de Pensión [*Pension Benefit Guaranty Corporation*] (1974), la cual solo en 2004 se hizo cargo de los fondos de jubilación de 186 compañías fallidas... a expensas del contribuyente, por supuesto. Y en 2002,

después de la estafa de Enron, el Congreso aprobó la Ley Sarbanes-Oxley, que creó el Directorio de Supervisión de Cuentas de Empresas Públicas [*Public Company Accounting Oversight Board*], el auditor de los auditores de las empresas (véase Artus y Virard, 2005). En pocas palabras, toda libertad se consigue al precio de alguna otra libertad. En términos metafóricos de moda: «El ejercicio de la libertad es un juego de suma cero».

¿Cómo se relaciona la libertad con la igualdad? Los comunistas, desde Babeuf y Cabet hasta Marx, Engels y Lenin, afirmaban que la libertad tenía que ser restringida o pospuesta en beneficio de la igualdad. A los fisiócratas del siglo XVIII no les importaba ninguna de ellas: combinaron la libre empresa (*laissez-faire*) con el absolutismo político. Sus sucesores contemporáneos—los neoliberales, tales como Hayek, Friedman, Buchanan y Nozick—sostienen que la libertad prevalece sobre la igualdad. Están ansiosos por proteger los derechos de propiedad, la libertad económica y la seguridad de una minoría: no se preocupan por la tiranía de esa minoría que ejerce el poder económico.

En el pasado, unos pocos individuos podían poseer la tierra y a las personas: esclavos, siervos o trabajadores por deudas. Los capitalistas modernos—sea como propietarios, sea como administradores—no necesitan poseer nada tan tangible, a condición de que sean propietarios de puestos de trabajo o profesiones que ellos puedan diseñar, rediseñar, trasladar, exportar, importar o suprimir. Los propietarios de los puestos de trabajo pueden alquilar, alquilar con derecho a compra o tomar prestado casi todo lo demás—tierra, edificios, máquinas, camiones, barcos y hasta dinero—a condición de que sean los dueños de esos puestos de trabajo que puedan asignar, retener o retirar a voluntad. El poder económico no reside solamente en las posesiones materiales, sino en el poder de generar o suprimir puestos de trabajo, contratar y despedir. Esta capacidad otorga al capitalista un poder sobre la vida de las personas del cual ninguna otra clase propietaria del pasado ha disfrutado jamás: la capacidad de nutrir o talar historias de vida a gran escala. Así pues, esta formidable libertad de los pocos recorta la libertad de los muchos.

Tawney (1964: 170) lo expresó de manera elocuente en su clásico de 1938: el poder económico es «una amenaza formidable para la libertad de los hombres corrientes. La presión de semejante poder la siente el consumidor cuando compra artículos esenciales que, directa o indirectamente, están bajo el control de un monopolio. La siente en el taller, donde dentro de los límites establecidos por la legislación industrial y los acuerdos colectivos, el confort y la comodidad del entorno de los asalariados, la disciplina y el tono de la vida en la fábrica, la seguridad del empleo y los métodos de promoción, la contratación y el despido de los trabajadores, el grado en que los sucesivos relevos de mano de obra joven y barata son empleados, así como la oportunidad de garantizar que las quejas sean tenidas en cuenta dependen, en última instancia, de la política que sigue una junta directiva, la cual puede mostrar poco amor, ciertamente, por sus accionistas, pero que al fin y al cabo representa sus intereses financieros y que, en la medida en que ellos mismos son accionistas, son necesariamente juez y parte». En resumidas cuentas, el llamado libre mercado amenaza la libertad porque permite a algunos individuos acumular

poder económico, político y cultural.

Y no es verdad que la igualdad sea incompatible con la democracia. Los neoliberales afirman que la democracia es la tiranía de la mayoría, de ahí que estén dispuestos a sacrificarla en el altar del libre mercado. Por ejemplo, Milton Friedman y Frederick Hayek visitaron al dictador chileno, el general Augusto Pinochet, a quien elogiaron por haber salvado la «libertad». Friedman, además, envió a sus «Chicago boys» para asesorar a Pinochet y a otros dictadores en materia económica. Margaret Thatcher, ex primera ministra del Reino Unido, alabó al dictador mientras este se encontraba bajo arresto domiciliario, acusado de haber ordenado numerosos asesinatos y torturas.

En una democracia genuina, todos tienen los mismos derechos básicos (humanos). Además, la democracia supone la libertad, pero no a la inversa. En efecto, para hacer que la democracia funcione, todos los ciudadanos tienen que gozar de la misma libertad para ejercer sus derechos básicos y cumplir con sus deberes básicos, especialmente con los cívicos. La auténtica democracia también supone la igualdad, dado que cuando algunos tienen mucho más poder que la mayoría, aquellos pueden imponer su voluntad a los débiles y, de tal modo, privar a la mayoría de las personas de su derecho a autogobernarse. Resulta interesante notar que a comienzos del siglo XIX, los promotores estadounidenses de la esclavitud utilizaran el argumento de la libertad, lo cual prueba la tesis de que libertad sin igualdad es igual a privilegio.

En pocas palabras, y dejando a un lado las sutilezas, he aquí las siguientes combinaciones posibles entre la libertad, la igualdad y sus opuestos:

LI = Socialismo democrático

L $\bar{I}$  = Liberalismo clásico

$\bar{L}I$  = Comunismo soviético

$\bar{L}\bar{I}$  = Fascismo

Si el factor más importante en política fuera la ideología, solo habría cuatro bloques políticos distintos en el escenario mundial: los que se muestran aquí arriba. Pero la realidad es más compleja. En primer lugar, estamos *nosotros* y en segundo, *ellos*. Por ejemplo, antes del proceso de descolonización en la década de 1960, los británicos, franceses, holandeses, alemanes, belgas y estadounidenses eran políticamente liberales en casa, pero opresivos en sus colonias. Únicamente los españoles y los portugueses eran consistentemente no liberales tanto en casa como en sus colonias.

Y aunque todavía se dice que la Guerra Fría fue una cuestión acerca de la libertad, en realidad reunió a liberales y déspotas, así como a comunistas y dictadores militares, más un amplio bloque de naciones no alineadas, algunas democráticas, como la India, otras autoritarias, como Cuba. El teórico o el filósofo político que solo presta atención a las ideologías y los partidos está condenado a pasar por alto aquello que realmente mueve los hilos: los intereses materiales que subyacen a las ideologías y los partidos. (Más en el Capítulo 5.)

A continuación, echemos un vistazo a la idea general de derechos (o libertades)



civiles. Para comenzar, señalemos las dos características siguientes de los derechos civiles. Estos se presentan en haces o sistemas, en lugar de aislados, y su ejercicio siempre lleva a profundos cambios políticos. Así pues, los derechos de libre expresión y asociación facilitan el derecho al voto, el cual es utilizado por los partidos progresistas para intentar introducir reformas sociales o incluso para cambiar el orden social, en tanto que los conservadores lo ven como una amenaza a los privilegios y, correspondientemente, intentan impedirlo. Por ejemplo, normalmente, la iglesia católica o bien aconsejaba la abstención electoral o bien exhortaba a sus fieles a votar por los partidos de derechas. Y en toda América los conservadores, cuando han estado en el poder, han perpetrado o intentado perpetrar fraudes electorales.

Siempre que se ha protegido o ejercido los derechos políticos, estos han llevado a cambios políticos significativos. Por ejemplo, la introducción del voto universal (masculino) en Europa Occidental, Estados Unidos y los dominios británicos, durante el siglo XIX, multiplicó por diez la tasa de participación política y diversificó la composición de los parlamentos, algunos de los cuales aprobaron leyes progresistas. Sobre todo, el sufragio universal fortaleció la democracia y la creencia en su poder para realizar cambios sociales progresistas. De tal modo, alrededor de 1900, el Partido Socialista Argentino se llamaba a sí mismo «el partido del sufragio universal».

La mayoría de las proclamaciones de nuevos derechos, sin embargo, han sido actos puramente formales sin grandes consecuencias sociales. Algunos ejemplos de ello son la Constitución Estadounidense, en el sur de Estados Unidos, hasta mediados de la década de 1960; las Constituciones latinoamericanas, desde la década de 1850, y la carta de derechos de la Unión Soviética. Sin embargo, en algunos casos los hechos sí han seguido a las palabras. Por ejemplo, cuando el breve Gobierno francés derivado de la revolución de 1848 proclamó el derecho al trabajo, procedió de manera inmediata a organizar los Talleres Nacionales, a fin de crear puestos de trabajo para los desempleados. Casi un siglo después, el *New Deal* [*Trato Nuevo*] de Roosevelt reconoció tácitamente el derecho al trabajo, al embarcarse en programas de obras públicas a gran escala para aliviar el desempleo, el cual en realidad solo causó una modesta disminución del desempleo, pero impulsó el respeto por sí misma, así como la esperanza, en la gente común.

Hasta aquí los derechos civiles. Son importantes, pero no bastan, ya que se requiere tanto de la idoneidad como de la honestidad para el gobierno eficiente de todo sistema social, desde una familia hasta el sistema mundial. A diferencia de sus compañeras, la idoneidad es un valor amoral, aunque sin él la habitabilidad y la libertad—el autogobierno—no son posibles. Piénsese en la dependencia de los niños y los discapacitados, así como en la vulnerabilidad de los trabajadores cooperativos sin una administración hábil o una tecnología actualizada.

Si se tiene dudas acerca de la importancia de la idoneidad en el intento de alcanzar una meta cualquiera, fuera de rascarse para calmar un escozor, recuérdese el precio que tuvieron que pagar los chinos por la incompetencia técnica de la dictadura de Mao Zedong. Se esperaba que el Gran Salto Adelante (1959-1961) que movilizó a cientos de millones de chinos produjera acero y, con ello, suministrara la materia prima para la

naciente industria pesada. Se preveía que esto ocurriría como resultado de la fundición de artículos de acero—incluidos los utensilios de cocina—en hornos de arcilla caseros. Los resultados fueron patéticos montones de un quebradizo hierro fundido, inútil hasta para la fabricación de las herramientas más simples, tal como cualquier metalúrgico, si hubiese sido consultado, les habría advertido. Pero, por supuesto, el Gran Timonel sabía más. El costo humano de esta combinación de incompetencia y dictadura fue de unos treinta millones de muertos a causa de la hambruna que resultó de distraer a grandes masas de campesinos de la producción alimentaria para utilizarlos en una improvisada y fallida industria del acero (Smil, 1999).

En esta sección hemos estudiado tres nuevos valores—la justicia, la libertad y la idoneidad—además de los valores biosociales—seguridad, igualdad y solidaridad—que hemos estudiado en la sección anterior. Los seis valores van juntos, en el sentido de que ninguno de ellos puede realizarse completamente a menos que los otros cinco también se realicen. Sin embargo, para cada miembro de este sistema de valores hay un correlato compensatorio que lo reduce en alguna medida:

|                    |                                                     |   |                    |
|--------------------|-----------------------------------------------------|---|--------------------|
| <i>Seguridad</i> \ |                                                     | / | <i>Justicia</i>    |
| <i>Libertad</i> —  | <i>es facilitada, pero a la vez limitada por la</i> | — | <i>Fraternidad</i> |
| <i>Igualdad</i> /  |                                                     | \ | <i>Idoneidad</i>   |

## 4. Derechos y deberes

A continuación pasemos de los derechos civiles a los derechos en general. Un derecho es, por supuesto, un permiso para hacer algo. Este permiso, sea explícito o tácito, es otorgado por la sociedad y, en ocasiones, es sancionado por el Estado, cuando este existe. Todos los regímenes sociales, aun los más despóticos, reconocen algunos derechos básicos, puesto que sin ellos la vida sería imposible. En los países con sistemas jurídicos inspirados en el derecho romano, los derechos están enumerados explícitamente en los códigos legales. En cambio, los sistemas jurídicos de derecho anglosajón, que son más liberales, solo enumeran las prohibiciones y suponen que todo lo que no está prohibido de manera expresa está permitido.

Sean explícitos, sean implícitos, los derechos y los deberes son sociales, no naturales, tal como lo muestra la emergencia y extinción de los diversos derechos en el curso de la historia. De tal modo, en la mayoría de los países, los varones todavía gozan de derechos que les son negados a las mujeres y, hasta hace poco, nadie discutía los derechos a contaminar y pegar a las esposas, a los hijos y a los sirvientes. En pocas palabras, los derechos y los deberes son construcciones. En consecuencia, en términos estrictos, la expresión «derechos humanos» es de todo menos clara. Esta expresión denota únicamente los derechos que se dan por sentados en las sociedades democráticas modernas. Sin embargo, esto no implica que los derechos humanos sean «disparates sobre zancos», tal como pensaba Bentham, meras invenciones burguesas, como han sostenido algunos marxistas, o «una manifestación del fanatismo racionalista», tal como escribió Weber (1976: 2).

En realidad, algunos derechos humanos, tales como el derecho a la vida, la libertad y la seguridad de la persona, a ser tratado con dignidad o respeto, a amar y ser amado, a conseguir un trabajo remunerado, a aprender y enseñar, a tener creencias y a asociarse, así como a votar y presentarse como candidato a funcionario público, son importantes logros previamente negados a las mujeres, los esclavos, los siervos y hasta a los arrendatarios de tierras. Tanto es así que la mayoría de ellos quedaron consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por las Naciones Unidas en 1948. Mi única reserva con respecto a este admirable documento es que debería ser actualizado cuando fuese necesario, así como ampliado para incluir deberes, sobre la base del principio ético de que, en una sociedad justa, todo derecho supone un deber y viceversa (Bunge, 1989a). La relación entre derechos y deberes es tan fuerte que se pueden transformar unos en otros. Por ejemplo, según la Biblia, el trabajo es una maldición y un deber, y los conservadores creen que la pobreza es el mejor incentivo para el trabajo. En cambio, otros—incluido quien esto escribe—desean que tanto el derecho como el deber de tener un trabajo remunerado, se consoliden en todas las Constituciones.

Toda discusión profunda acerca de la naturaleza de los derechos y deberes incluirá, en algún punto, el dilema idealismo/materialismo. En efecto, en tanto que los idealistas filosóficos como Dworkin (1986) creen que el derecho hace a las personas, los

materialistas filosóficos sostienen que son las personas las que hacen o derogan las leyes, que las leyes y su derogación son resultado de acciones sociales y que a menos que estén respaldadas por personas dispuestas a luchar por ellas—sea en los tribunales, sea en las calles—no son más que tinta sobre papel. Esto es válido, en particular, para las declaraciones de derechos. Únicamente el litigio y la acción política pueden protegerlas. Tal como lo ha expresado Epp (1996: 777), «las declaraciones de derechos son importantes, pero solo si las sociedades civiles tienen la capacidad de respaldarlas y desarrollarlas». Esto vale, desde luego, para todas las leyes. A menos que sean ejecutables, son solo palabras, y si únicamente se las obedece bajo coerción, están condenadas a ser eludidas. *Leges sine moribus vanae*.\*

Otro problema filosófico que encuentra todo aquel que reflexiona sobre los derechos y las leyes positivas que los garantizan es el trilema individualismo-sistemismo-holismo (Bunge, 2003a). En efecto, en tanto que los individualistas (como Bentham, Spencer, Dworkin y Nozick) afirman que el papel de los derechos individuales es proteger a la persona de la sociedad, los holistas sostienen que los derechos individuales deben estar restringidos por la necesidad de procurar el bien común. El sistemista es más realista que doctrinario. Sabe que en toda sociedad hay bienes comunes cuya preservación requiere de la limitación de los derechos individuales. Esta es la razón de que el sistemista admita la necesidad de establecer impuestos progresivos y de cumplir las leyes antitrust para limitar la concentración de la riqueza; de expropiar tierras privadas para la construcción de obras públicas o, incluso, de distribuirla entre agricultores individuales; de hacer de la vacunación y la educación básica algo obligatorio, etcétera.

Ninguna sociedad es viable sin algunas concesiones realizadas entre los intereses privados y el bien común. Dado que esas concesiones seguramente lesionarán los intereses a corto plazo de algunos individuos, no pueden ser puestas en práctica sin el consentimiento de todas las partes involucradas. El Estado debe entrar en escena y controlar que los individuos egoístas no hagan naufragar el bien común. Volveremos a este tema en la próxima sección. Resumamos, ahora, nuestra investigación sobre los derechos en general.

Hay tantos derechos como clases de acción. En efecto, hay derechos ambientales (por ejemplo, a disfrutar de aire limpio), biológicos (por ejemplo, a reproducirse), económicos (por ejemplo, al trabajo), culturales (por ejemplo, a profesar un culto o no hacerlo) y políticos (por ejemplo, a votar y ser votado). Ninguno de estos derechos puede existir separadamente de los demás: constituyen un sistema, porque son interdependientes. En efecto, sin derechos políticos no podemos ni conquistar ni defender los otros derechos con medios legales. De modo semejante, el libre ejercicio de los derechos económicos nos permite obtener los medios para vivir, aprender, asociarnos, votar, etcétera. Pero, desde luego, no conseguiremos un trabajo decente a menos que aprendamos alguna habilidad y nuestro voto será insensato si no hemos hecho uso de nuestro derecho a estar informados acerca de los asuntos de interés público. Esta interdependencia de los derechos es explícitamente invocada en algunas resoluciones de las Naciones Unidas y sus organismos, como en el caso de la Resolución de Derechos Humanos 2005/66,

referente al derecho a saber la verdad sobre las violaciones de los derechos humanos.

Todas las sociedades garantizan algunos derechos sin justificación moral. Uno de ellos es el derecho a poseer grandes parcelas de tierra, bosques enteros o lagos o montañas íntegros. En su elocuente e influyente *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau (1755) afirma que la propiedad privada es la raíz histórica de la desigualdad social, la cual a su vez es la fuente de la mayoría de los conflictos. Tomás Moro había ido incluso más lejos en su obra, de 1516, *Utopía*. Allí sostenía que, en la medida que haya propiedad privada, habrá pobreza e infelicidad. En efecto, la propiedad privada sin limitaciones es moralmente injusta porque priva a mucha gente del derecho a disfrutar de algunos de los bienes básicos. Por ejemplo, las patentes estimulan la innovación tecnológica garantizando un monopolio temporal, pero a la vez bloquean la difusión del conocimiento y obstaculizan el acceso a artículos necesarios, tales como los medicamentos recetados. Así pues, el costo de los medicamentos usados actualmente para tratar el sida es ligeramente superior a los 100 dólares por persona por año, pero se venden a alrededor de unos 10.000. Este hecho solo suscita la sospecha de que únicamente los ricos pueden permitirse el capitalismo.

Sin embargo, no es la propiedad privada la que es antisocial, sino su uso en desmedro de otros. La propiedad de los artículos básicos necesarios para la vida es tan importante para el bienestar físico y mental que todo el mundo debe disfrutar de ella. Puesto que los artículos básicos son limitados o, aun, escasos, su acceso universal exige una limitación de la apropiación privada. Y solo unas reformas sociales radicales pueden eludir o por lo menos restringir las consecuencias antisociales de la propiedad privada sin límites, especialmente la de la tierra. Este es el motivo por el cual numerosos activistas sociales, desde el joven Herbert Spencer y Henry George hasta el revolucionario mexicano Emiliano Zapata, han preconizado la reforma agraria. Esta es, también, la razón de que existan tierras comunitarias (tales como los *ejidos* mexicanos), así como instalaciones públicas.

Lo mismo puede decirse de todos los recursos naturales, especialmente de los mares, lagos y ríos, así como de las reservas minerales y el petróleo. Rousseau (1973: 84) pensaba que «los frutos de la tierra nos pertenecen a todos y la tierra misma no tiene dueño». Numerosas personas en todo el mundo han llevado a la práctica este ideal, estableciendo cuerpos voluntarios, gubernamentales o internacionales para la gestión colectiva de los bienes colectivos (véase Ostrom, 1990). Allí donde la propiedad privada no funcione, debe probarse la gestión colectiva, porque combina propiedad e igualdad. Resumamos, a continuación, nuestra discusión de los derechos en general.

Todo conjunto de derechos suscitará, sin duda, conflictos entre esos derechos. Por ejemplo, mi derecho a expresarme entra en conflicto con su derecho al silencio y mi derecho a conducir está limitado por su derecho a respirar aire limpio y usar las calles sin peligro para su persona. En la vida cotidiana, resolvemos estos conflictos siguiendo reglas de coexistencia, de diálogo civilizado y de negociación de sentido común. Pero cuando se trata de bienes públicos, el Estado tiene que intervenir para contener los comportamientos antisociales. Este es el motivo de que tengamos luces rojas y límites de

velocidad, así como de que, en las sociedades avanzadas, se imponga multas a quienes tiran la basura donde no corresponde y a quienes se emborrachan en lugares públicos. En la política y los negocios, los conflictos de derechos pueden involucrar grandes intereses y, por lo tanto, graves conflictos que únicamente pueden resolver la negociación, el arbitraje, los tribunales de justicia o las protestas populares.

La bomba poblacional, que alcanzó la conciencia pública durante la década de 1960, planteó el problema del derecho a reproducirse. ¿Se puede considerar que este es un derecho humano básico cuando entra en conflicto con la supervivencia de la especie? En 1979, el Gobierno chino, enfrentado al dilema reproducción/muerte por hambre, tomó el toro por los cuernos y adoptó la política de un hijo por familia. Fue muy criticada por los libertarios liberales, pero funcionó. El número promedio de niños nacidos por mujer descendió de 2,9 en 1979 a 1,7 en 2004 (Hesketh, Lu y Xing, 2005). De seguro, esta dura política infringió el derecho a reproducirse, pero seguramente, cuando se trata de sobrevivir, los límites de descendencia son tan razonables como los límites de velocidad, dado que el exceso poblacional lleva a la muerte por inanición, la emigración o la expansión territorial. La dictadura demográfica es innecesaria en una nación que disfruta o bien de prosperidad o bien de un Estado de bienestar, ya que en todos los demás lugares la gente tiende a tener muchos hijos por temor a la indigencia en la vejez, en tanto que los planes de pensión adecuados debilitan o incluso eliminan la dependencia financiera de la prole.

El derecho a gozar de un entorno limpio surgió recientemente. El reconocimiento de este nuevo derecho ha generado un nuevo cuerpo de legislación, el derecho ambiental. Este instrumento legal restringe el derecho a usar chimeneas y vehículos que carezcan de dispositivos para capturar y tratar los gases perniciosos, así como para utilizar los cursos de agua como cloacas industriales o domésticas. La mayoría de nosotros acepta esas limitaciones a los derechos de propiedad como el precio de la coexistencia civilizada. Pero algunas corporaciones se las arreglan para eludir estas restricciones legales y en los países en desarrollo ni siquiera hay leyes ambientales, motivo por el cual algunas compañías transnacionales prefieren trabajar ahí.

Toda sociedad garantiza derechos de propiedad de alguna clase, pero únicamente en las sociedades esclavistas y feudales, así como en las sociedades protocapitalistas, los derechos de propiedad invalidan todos los demás derechos. En las democracias desarrolladas, los derechos de propiedad están limitados por otros derechos, tales como los derechos humanos, el derecho a un ambiente seguro y el derecho del Estado a usar la tierra para instalaciones públicas. Esta es la razón de que a las empresas contaminantes se las pueda multar o hasta expropiar, así como de que el Estado tenga el derecho a apropiarse de parcelas de tierra para la construcción de obras públicas. Se trata de la misma razón por la cual, en algunos lugares, los ocupantes ilegales de casas o terrenos abandonados se convierten en propietarios después de cierta cantidad de años.

Un caso más reciente de violación de los derechos de propiedad es este: varios países, especialmente la India, están produciendo medicamentos genéricos a un precio muchísimo menor que el que cobran los poseedores de las patentes. Estos se quejan

amargamente de esa descarada violación de los derechos de propiedad intelectual. Pero las organizaciones asistenciales, tales como Médicos Sin Fronteras, arguyen que el derecho de los pacientes prevalece sobre las patentes. Es verdad, el desarrollo de nuevos medicamentos es muy costoso. Pero la mayor parte de la investigación básica necesaria para «traducir» la ciencia bioquímica y farmacéutica en nuevos medicamentos se lleva a cabo en las universidades. Las compañías farmacéuticas solo invierten el 17% de las ganancias en investigación; el resto va al *marketing* (lo que incluye «ablandar» a los médicos), los accionistas y los administradores.

Con todo, los derechos de propiedad pueden prevalecer sobre los derechos humanos aun en las democracias liberales, como cuando los empleadores reducen los puestos de trabajo durante las depresiones en los negocios. En una sociedad justa, el derecho al sustento debería ser más importante que los derechos a la propiedad. Estos deberían estar limitados a aquellos que no impiden el derecho a un trabajo remunerado, un derecho humano moral. Esta es la razón por la que los derechos a la propiedad apenas aparezcan en los documentos de la ONU y no aparezcan en absoluto en las Constituciones de algunas naciones, como en el caso de Canadá.

Los derechos a la propiedad son engañosos, porque otorgan poder al propietario, al tiempo que se lo quitan al indigente. De hecho, el que yo posea *A* impide que usted utilice *A*, lo cual es injusto si da la casualidad de que usted necesita *A* para sobrevivir. La solución sería, desde luego, compartir *A* si *A* se puede compartir, como es el caso de los medios de producción, comercio, finanzas, transporte y comunicación, así como con la cultura. En otras palabras, allí donde la propiedad es compartida, en lugar de aislada, no estallan conflictos de derechos. Esta es la razón de que las cooperativas hayan sido elogiadas por estudiosos tales como Mill (1965), Dahl (1989), Miller (1989) y Bunge (1989a), entre otros. Volveremos a este tema hacia el final del libro. A continuación abordaremos un puñado de viejos problemas éticos.

¿Qué está primero, el derecho o el bien? Kant pensaba que los derechos preceden al bien, en tanto que Mill sostenía lo contrario. Parecería, sin embargo, que se trata de un pseudoproblema, porque un derecho es un permiso para procurar algún bien y los bienes no pueden conseguirse sin los derechos correspondientes. A primera vista, la cuestión recuerda el acertijo de Plotino: ¿algo es bueno porque lo deseamos o es deseable porque es bueno? Este problema resulta insoluble, a menos que distingamos entre valores subjetivos y objetivos. Si trazamos esta distinción, nos percataremos de que los seres humanos no siempre somos razonables desde el punto de vista axiológico. Unas veces deseamos lo que es objetivamente malo para nosotros y otras veces subestimamos o incluso pasamos por alto aquello que nos beneficia.

Se puede decir algo similar de la pregunta acerca de si los derechos preceden a los deberes y viceversa. Una vez más, en tanto que los utilitaristas ponían los derechos por delante de los deberes, los deontologistas hacían hincapié en los deberes. En realidad, en toda sociedad razonablemente bien organizada, los derechos y los deberes van en pareja. Así pues, el derecho a procrear debe suponer el deber de criar los hijos propios, pero este deber solo puede cumplirse si los padres tienen derecho a un trabajo remunerado. De

modo semejante, el derecho al voto debe suponer el deber de emitir votos razonablemente bien informados. Todo esto sugiere que, finalmente, la ONU debería adoptar una Declaración de los Derechos y *Deberes* Humanos; básicamente, el derecho a disfrutar la vida y el deber de ayudar a los demás a hacer lo mismo.

Lamentablemente, la mayoría de las teorías políticas contemporáneas ignoran el tema de los deberes sociales, en particular el menos pesado de todos, el voto. Peor aún, una de las teorías más influyentes sobre la participación de los votantes considera que el voto es paradójico (Downs, 1957), porque el ciudadano «racional» es un aprovechado. Sin embargo, el buen ciudadano de cualquier democracia avanzada sabe que votar es un deber, así como un derecho. Regresaremos a la teoría económica de la democracia en el Capítulo 5, Sección 5.

Uno de los derechos que suscitan conflictos es el derecho a la huelga del sector público. Mientras que las huelgas en el sector privado lesionan principalmente a los propietarios y administradores de las empresas, las huelgas en el sector público perjudican a casi todo el mundo. Una huelga del personal de hospitales pone vidas en peligro; una huelga de maestros puede perturbar gravemente el curso de la vida de algunos jóvenes y una huelga de recolectores de residuos pone en peligro la salud de vecindarios enteros. Además, estas huelgas tienen un efecto secundario perjudicial para los huelguistas. Empujan al público a apoyar las medidas antilaborales y a votar por los partidos conservadores, tal como ocurrió en Gran Bretaña en 1979.

¿Qué hacer? Algunas asambleas legislativas aprueban proyectos de emergencia que ilegalizan las huelgas en el sector público. Pero estas leyes pueden ser inconstitucionales y, en todo caso, establecen peligrosos precedentes para futuras leyes antilaborales. Los poderosos sindicatos italianos inventaron, ya hace mucho tiempo, una estrategia mucho más astuta—la huelga intermitente—en la cual se interrumpe el trabajo durante una o dos horas cada día, en un horario fijo, mientras tienen lugar las negociaciones con la administración. Sostengo que este es un intercambio justo e inteligente entre el derecho a huelga y el deber de servir. En general, los derechos suponen deberes y viceversa. (Véase una demostración de esta tesis en Bunge, 1989a.)

El filósofo político está interesado principalmente en los problemas prácticos planteados por la existencia de los múltiples sistemas de valores y los respectivos códigos morales de toda sociedad liberal. ¿Este pluralismo de valores es consistente con el bien común? En particular, ¿qué sucede con las tradiciones de los inmigrantes que provienen de países con normas muy diferentes de las nuestras? ¿Debemos permitir la introducción de divisiones étnicas, además de las económicas y políticas ya existentes? Este problema se ha ido haciendo cada vez más notorio desde la década de 1960 y, a partir de entonces, ha dividido a políticos y politólogos, dado que ha enfrentado a multiculturalistas (o relativistas) y cosmopolitas (o universalistas).

Esta división es filosófica y política a la vez, dado que gira en torno de la pluralidad de valores, así como de las políticas inmigratorias. La cuestión ha sido exacerbada por los antropólogos que, como Geertz (1983), han afirmado que *todas* las creencias son locales. Sin embargo, parecería obvio que, si bien algunas ideas y costumbres son, efectivamente,



locales, otras son universales. Por ejemplo, la cocina, la vestimenta y la música folclórica son locales; pero la matemática, la ciencia y la filosofía son universales. Esta es la razón de que podamos valorar tanto algunas tradiciones regionales como la herencia común de la humanidad. Donde tenemos que tomar una decisión es en el tema de los derechos humanos.

La democracia supone la tolerancia de todas las creencias y prácticas que no violen ningún derecho humano. En particular, implica la libertad de y respecto de la religión. (En cambio, el fundador del liberalismo excluyó de la mancomunidad a los católicos y a los ateos [Locke, 1689].) La democracia respeta el llevar—así como el no llevar—pañuelos en la cabeza, el culto en un templo «extranjero» o la ingestión de comida «exótica», pero no el asesinato de aquellas mujeres que salen con hombres de una fe diferente a la de sus padres ni el impedir que los hijos de los inmigrantes asistan a escuelas laicas. En consecuencia, un Gobierno democrático practicará un *multiculturalismo selectivo*. Aceptar todo lo inofensivo, aun si es ofensivo, pero rechazar todo lo perjudicial. A los potenciales inmigrantes deberíamos decirles: «Bienvenidos. Enriquezcan nuestra cultura y nuestras costumbres, pero dejen atrás su barbarie, porque ya tenemos suficiente con la nuestra». Volveremos a este problema en el Capítulo 8, Sección 4.

Resulta irónico que algunos prominentes filósofos políticos, tales como Will Kymlicka, Charles Taylor y Michael Walzer sean a la vez comunitaristas, multiculturalistas y liberales. Sostengo que los comunitaristas coherentes deberían ser contrarios al liberalismo y partidarios de la asimilación, dado que ponen la comunidad por encima de los individuos, sin importar el daño que algunas tradiciones atrasadas puedan causar a sus miembros.

Por último, recuérdese que no se puede perseguir al mismo tiempo todos los valores. En particular, los políticos hacen frente a conflictos entre los intereses regionales y nacionales, entre los deseos de los votantes potenciales y las necesidades del Estado, entre el riesgo y la seguridad personal, la seguridad y la libertad, etcétera. Dado que los recursos que controlan son limitados y, más aún, escasos, los estadistas tienen que tomar decisiones que satisfarán solo a algunos de sus partidarios. Con todo, en una democracia, «algunos» serán los «más» en lugar de los «pocos elegidos». Esto supone el rechazo de las prácticas antisociales inherentes a las tradiciones bárbaras, tales como el matrimonio concertado forzoso, la mutilación genital y el crimen de honor. En otras palabras, la coexistencia civilizada supone la tolerancia de las idiosincrasias inofensivas, a la vez que la intolerancia de las costumbres que violan los derechos humanos.

## 5. El bien común

Del buen ciudadano de la buena sociedad se espera no solo que se abstenga de hacer daño a los demás, sino también que aporte al bien común. Esta es la razón de que el concepto de bien común o condominio sea central para la filosofía política. Sin embargo, para bien o para mal, este concepto no es ni claro ni ideológicamente neutral. De tal modo, para los liberales económicos, el núcleo del bien común es el consabido libre mercado; para los liberales sociales y los socialistas, el bien común es el conjunto de cosas y procesos que no pueden ser ni divididos ni vendidos, desde la atmósfera y los mares hasta los tribunales, la ciencia, las humanidades y el arte. Adoptaré esta concepción de bien común como mancomunidad o propiedad en común de un grupo de personas.

Además, la justicia, la igualdad y la paz no son bienes, ya que no son cosas ni procesos. Se trata de estados de la sociedad que son dignos de ser alcanzados, conservados o perfeccionados. En particular, pese a que, por lo general, la justicia se considera un bien común, en realidad no lo es. Ningún individuo puede ser propietario de la justicia. De hecho, un bien común es una cosa cuya propiedad es colectiva, en tanto que la justicia es una meta u objetivo común y los objetivos son estados finales o procesos deseables. En pocas palabras, apuntamos a la justicia, pero no la poseemos. Lo que sí es un bien común en una sociedad democrática es su sistema judicial, con todas sus imperfecciones, vale decir el sistema compuesto por los tribunales y sus miembros, desde los jueces y los abogados hasta los empleados administrativos y los archiveros. Lo mismo vale para la seguridad, la asistencia pública y los índices de alfabetización elevados. Se trata de objetivos, no de bienes.

La siguiente cuestión es, ¿el bien común de quién? Para Rousseau, era el de la pequeña ciudad-estado o república, tal como Venecia o Génova en el medioevo tardío y el Renacimiento. Para la mayoría de los modernos, el bien común es el de toda la nación. Para los federalistas mundiales es el de la humanidad. Mi propuesta es que los miembros de todo sistema social comparten su propio bien común. En cada caso, el bien común es el conjunto de elementos accesibles a todos los miembros del grupo en cuestión. Véase la tabla siguiente, donde, en cada caso, solo se enumeran dos bienes y dos objetivos típicos.

| <i>Sistema social</i>   | <i>Bienes comunes</i>                  | <i>Metas comunes</i>          |
|-------------------------|----------------------------------------|-------------------------------|
| Familia                 | Hogar, bienes                          | Seguridad, nutrición          |
| Escuela pública         | Edificio(s), instrumentos de enseñanza | Socialización, educación      |
| Hospital público        | Edificio(s), instalaciones médicas     | Asistencia sanitaria          |
| ONG                     | Edificio(s), instalaciones             | Servicio público              |
| Iglesia                 | Templo(s)                              | Culto                         |
| Comunidad lingüística   | Lengua, literatura                     | Comunicación                  |
| Partido político        | Ideología, organización                | Poder político                |
| Cooperativa             | Edificios, instalaciones               | Seguridad económica           |
| Centro urbano           | Ayuntamiento                           | Gobierno de la ciudad         |
| Provincia               | Territorio y Gobierno provincial       | Gobierno provincial           |
| Nación                  | País                                   | Gobierno nacional             |
| Bloque de naciones      | Países miembros, autoridad regional    | Paz y cooperación intrabloque |
| Comunidad internacional | La Tierra, la humanidad, la ONU        | Paz y cooperación mundiales   |

La empresa pública es un interesante caso híbrido. En principio, es de propiedad común de sus accionistas, pero, en la práctica, toda empresa está dominada por el individuo o grupo que posee el mayor porcentaje de acciones, a menudo una pequeña fracción del total. Además, el accionista dominante puede influir en la estrategia de la empresa, pero no en sus tácticas, y mucho menos en el funcionamiento cotidiano, el cual está en manos de los gerentes, como debe ser. Solo las empresas cooperativas se autoadministran, en el sentido de que todos sus miembros son copropietarios y tienen voz y voto en la gestión, de modo tal que la brecha entre la propiedad y la gerencia es mucho menor que en el caso de las corporaciones capitalistas. Regresaremos a este tema en el último capítulo.

A primera vista, el interés común de un gran sistema pluralista tiene que ser extremadamente reducido, a causa de su diversidad. Sostengo que esto es un error y que el mismo surge de considerar únicamente los intereses políticos. La paz y la protección del ambiente son del interés de la enorme mayoría de los ciudadanos de una nación moderna, así como lo son la eficiencia económica, el comercio exterior, el progreso científico y tecnológico, los buenos sistemas de asistencia pública y educación, una protección adecuada de las artes, etcétera. La pequeña y democrática Atenas no solo se ocupaba de su integridad territorial y de su flota, sino también de sus templos, estatuas, teatros y hasta de sus dramaturgos: cada año otorgaba premios en metálico a las mejores obras. Mientras más avanzada es una sociedad, más ricos son los intereses comunes.

## 6. La corrupción y el crimen

Es sabido que la búsqueda del poder de cualquier tipo puede corromperlo casi todo y casi a todos. En particular, el Gobierno se corrompe cuando la gente soborna a los funcionarios públicos solo para mover un expediente. La democracia se corrompe cuando se compran los votos, cuando los resultados de las elecciones dependen de manera decisiva de la cantidad de dinero invertida en la campaña electoral, cuando las empresas hacen grandes donaciones a las arcas electorales, cuando los sectores o empresas contratan gente para hacer presión por sus intereses, cuando las compañías sobornan a los burócratas para conseguir contratos del Gobierno, cuando los delincuentes compran la justicia mediante la contratación de abogados astutos, cuando los sacerdotes amenazan con la excomunión a los parroquianos que votan por el partido equivocado, cuando las mentiras al público quedan impunes, etcétera. Y no es que la corrupción se limite a los ámbitos político o económico. Hasta la revisión por pares, el mecanismo estándar de control de calidad de la comunidad académica se corrompe cuando es utilizado para recompensar a los amigos y castigar a los rivales, para fortalecer camarillas o censurar opiniones heterodoxas.

Y, sin embargo, Samuel Huntington (1968: 69), el conocido politólogo de Harvard, ha afirmado que la corrupción es «un oportuno lubricante que facilita el camino hacia la modernización», una tesis que algunos economistas académicos comparten. Posiblemente, los activistas de los derechos humanos sentirán no estar de acuerdo. Recordarán al dictador nigeriano, el general Sani Abacha, quien hizo ejecutar al escritor Ken-Saro Wivwa y a otros ocho ambientalistas en 1995. Su delito había sido combatir la Shell-BP Oil Company—generosa simpatizante de la dictadura—por contaminar gravemente el alguna vez fértil delta del Níger.

Afortunadamente, algunos científicos sociales, tales como Gunnar Myrdal, han advertido que la corrupción es un obstáculo para la modernización, aunque solo fuera porque la corrupción es, precisamente, una característica del subdesarrollo. Algunos organismos de ayuda han denunciado que una gran parte del dinero y los bienes de las ayudas va a parar al bolsillo de los tiranos. (Moraleja: no enviar dinero ni bienes; enviar expertos que ayuden a producir, curar, educar o construir.) En años recientes, hasta el Banco Mundial ha condenado la corrupción, después de haber respaldado Gobiernos corruptos durante décadas en todo el planeta. Y cada año, desde 1993, Transparencia Internacional ha publicado su propio *ranking* de Estados corruptos. Según este, los países europeos más limpios son los nórdicos, en particular Finlandia, en tanto que Grecia, Italia y la mayoría de los países de la ex Unión Soviética están cerca del fondo.

La corrupción no solo destruye el carácter y la confianza, también perjudica los negocios legítimos y debilita el Estado, con lo cual genera cinismo y apatía política. Además, al privatizar los servicios públicos—vale decir, al exigir sobornos por ellos—la corrupción engendra pobreza (Zuzowski, 2005). En un gran número de países «en desarrollo» y en los países de la antigua Unión Soviética la corrupción es tan común que los sobornos se consideran un suplemento de ingresos normal y el único mecanismo

eficiente para conseguir lo que sea. Más aún, paradójicamente, en estas sociedades, el soborno es ora un medio para burlar la igualdad, ora el único medio para conseguir un tratamiento justo por parte de los funcionarios públicos.

Resulta interesante que exista una relación inversa entre corrupción y participación, dado que quien participa es propietario de una porción de la acción en lugar de ser ajeno a ella y, en consecuencia, no tiende a hacerse trampas a sí mismo. La prueba de que esto es así es el descubrimiento de que la corrupción es más intensa en las sociedades y sistemas sociales jerárquicos, los cuales son típicamente opacos, y es menor en las sociedades y sistemas sociales en los que la gente corriente tiene acceso a los hilos del poder, tales como las pequeñas municipalidades y las asociaciones profesionales y culturales.

Tal como ha señalado Robert Putnam (1993), en contraposición con Italia septentrional, Italia meridional se caracteriza tanto por su escasa virtud cívica como por su elevada corrupción. Las raíces de esta situación se remontan a mil años atrás, cuando la invasión normanda importó el feudalismo de estilo francés a Italia meridional. La aristocracia terrateniente y el Estado al cual servía impidieron que la región tomara parte en el Renacimiento, la Revolución industrial y hasta del Risorgimento que el resto del país disfrutó después de su independencia. El mecanismo social subyacente explica las diferencias norte-sur. En el norte republicano, la gente intentaba resolver las cuestiones locales mediante discusiones, luchas y cooperación, en tanto que en el sur feudal, se intercambiaban favores con los poderosos. Por ejemplo, aun hoy día, en el sur, el sacerdote, político o jefe de la mafia consiguen privilegios para sus clientes a cambio de obediencia, complicidad, votos o participación en las ceremonias públicas: el ciudadano es transformado en un cliente y las instituciones políticas son obviadas. El contraste norte-sur se muestra en el siguiente diagrama:

|              |               |                  |                          |
|--------------|---------------|------------------|--------------------------|
| <i>Norte</i> | Republicano → | Civismo fuerte → | Instituciones eficaces   |
| <i>Sur</i>   | Feudal →      | Civismo débil →  | Instituciones ineficaces |

Afganistán, el Congo, Irak, Palestina, Somalia y Haití son ejemplos contemporáneos de la despreocupación de la ciudadanía respecto de la organización política. En el momento en que escribo estas páginas, ninguno de estos países posee ni un Estado efectivo ni una red de asociaciones seculares y voluntarias, y la escasa ayuda que reciben sus ciudadanos proviene de los señores de la guerra o de las organizaciones paramilitares/de beneficencia.

Sin embargo, los casos recientes más espectaculares de corrupción, tanto política como empresarial, se han visto en países tan desarrollados como Estados Unidos, Francia, Italia y Rusia. Las relaciones íntimas entre funcionarios estadounidenses de alto rango y las grandes compañías como Haliburton o antiguas empresas como Enron, se han convertido en algo consabido. Y lo mismo ocurre con los ingentes fondos de

campaña necesarios para competir como candidato por un cargo público en ese país. En una plutocracia, el poder sigue al dinero. En semejante sociedad, el dinero es para los políticos lo que las drogas para los atletas. Les permite ponerse delante de los demás, independientemente de sus méritos.

Cuando se difunde y arraiga profundamente en la cultura de un pueblo, la corrupción exige el desasosiego político, campañas populares, fuertes medidas judiciales y, sobre todo, la emergencia de fuerzas políticas limpias que hagan un llamamiento a la repugnancia moral de los ciudadanos de a pie. Típicamente, por desgracia, los movimientos y partidos reformistas tienen una existencia breve. Así pues, los famosos juicios *mani puliti* (manos limpias) de la Italia de comienzos de la década de 1990 desacreditaron y destruyeron a los dos principales partidos gobernantes; pero estos fueron reemplazados rápidamente por una nueva alianza, igualmente corrupta, aunque mejor organizada y financiada por el principal beneficiario de la corrupción quien, pese a ello, fue votado Primer Ministro tres veces por la mitad del electorado. Finalmente, el corrupto más rico del país venció al juez Antonio di Pietro, el héroe moral del año. Parafraseando a Jefferson, el precio de la honestidad pública es la eterna vigilancia.

Adviértase que la corrupción, como la virtud, es personal. Pero, al igual que la virtud, la corrupción se puede extender a través de un grupo o incluso de una sociedad íntegra, a causa de la necesidad o bien de la codicia acompañada por la oportunidad. Cuando numerosos miembros de un grupo social hacen trampas, evaden impuestos, reciben o dan sobornos, malversan fondos públicos, permiten a las empresas públicas presionar al Gobierno o a este conceder obras públicas a parientes o a donantes de fondos partidarios, queda justificado hablar de la corrupción del grupo o hasta de corrupción institucionalizada. En estos casos, la corrupción se convierte en una cuestión política y solo puede ser abordada por la acción política y, específicamente, procurando la democratización.

Alina Mungiu-Pippidi (2006), la politóloga y exitosa activista anticorrupción rumana, ha propuesto una interesante tipología de la relación entre la corrupción y la distribución del poder político. Me he tomado la libertad de traducir las inusuales expresiones de la autora «particularismo puro», «particularismo competitivo» y «universalismo» como «autocracia», «oligarquía» y «democracia» respectivamente. He aquí su tabla, en mis propias palabras:

| <i>Régimen</i>    | <i>Distribución del poder</i> | <i>«Propiedad» del Estado</i> | <i>Distribución de los bienes públicos</i> | <i>Aceptación social de la corrupción</i> | <i>Distinción público/privado</i> |
|-------------------|-------------------------------|-------------------------------|--------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------------|
| <i>Autocracia</i> | Monopolio                     | Uno o pocos propietarios      | Injusta pero predecible                    | Moderada                                  | No hay                            |
| <i>Oligarquía</i> | Desigual y disputada          | Disputada                     | Injusta e impredecible                     | Baja                                      | Débil                             |
| <i>Democracia</i> | Relativamente pareja          | Autónoma                      | Justa y predecible                         | Muy baja                                  | Nítida                            |

Por último, ¿la corrupción llega, alguna vez, al sistema judicial? En efecto, a menudo lo hace. Se ha sabido que los carteles de la droga y las mafias han sobornado, intimidado o asesinado a jueces y jurados. Además, hay dos formas legales de torcer la justicia. Una es que el Gobierno inunde el poder judicial de personas designadas con fines políticos. El otro método es la compra de buen asesoramiento legal. Este es el motivo de que, con frecuencia, los delitos de guante blanco queden impunes. Y es unas diez veces más probable que sea condenado a muerte un homicida estadounidense de color que un blanco, porque el primero no puede permitirse un asesoramiento legal competente. Por lo tanto, en última instancia, sí, el dinero compra la justicia. Esto plantea un problema político, legal y moral al sistema judicial, los colegios de abogados, las ONG especializadas en asuntos legales y, desde luego, a los partidos políticos. La vigilancia cívica organizada puede funcionar allí donde los denunciantes solitarios fracasen.

Sin embargo, la corrupción es solo una clase de crimen. En efecto, sean privados, sea gubernamentales, hay crímenes de muchas clases y magnitudes. Se puede distinguir los siguientes tipos (Bunge, 2006a):

1. *Ambientales*: contra el entorno natural o social
  - (a) Contaminación
  - (b) Destrucción arbitraria de recursos no renovables o bienes públicos
2. *Biológicos*: contra la salud o la vida
  - (a) Charlatanismo médico («medicina alternativa»)
  - (b) Venta de productos nocivos o con un importante sobreprecio
  - (c) Asalto
  - (d) Tortura
  - (e) Homicidio
  - (f) Sexismo
  - (g) Racismo
  - (h) «Limpieza» étnica
  - (i) Castigo colectivo
  - (j) Guerra

3. *Económicos*: contra la propiedad
  - (a) Robo en pequeña escala
  - (b) Vandalismo
  - (c) Estafa empresarial
  - (d) Estafa al Estado
  - (e) Conquista
4. *Políticos*: contra los adversarios políticos
  - (a) Fraude electoral
  - (b) Intimidación
  - (c) Terrorismo de grupo clandestino (de abajo)
  - (d) Terrorismo de Estado
  - (e) Guerra
5. *Culturales*: contra el conocimiento y el arte
  - (a) Plagio y fraude
  - (b) Charlatanismo (por ejemplo, el posmodernismo)
  - (c) Pseudociencia (por ejemplo, el «diseño inteligente»)
  - (d) Publicidad engañosa
  - (e) Propaganda del odio
  - (f) Censura ideológica
  - (g) Ataque al patrimonio o la organización cultural

Se trata, solamente, de distinciones analíticas. Habitualmente, en la vida social real, cada crimen de un tipo dado (es decir, con un objetivo dado) viene acompañado por crímenes de otros tipos. Por ejemplo, el asesinato se comete, a veces, como medio para robar o para obtener poder político. Y la agresión militar es el mayor crimen de todos, porque es a la vez ambiental, biológico, económico, político y cultural.

El crimen plantea problemas interesantes y difíciles para los políticos y los filósofos políticos. Casi todo el mundo está de acuerdo en que debemos procurar reducir la criminalidad, pero no existe consenso acerca de cómo conseguir este objetivo. Los tradicionalistas creen que la criminalidad es innata, de modo tal que lo único que podemos hacer es reprimirla. Sin embargo, el consenso entre psicólogos, sociólogos y tecnólogos sociales es que, salvo por una minúscula fracción de los psicópatas, los criminales se hacen, no nacen. Por consiguiente, esos profesionales promueven la prevención del crimen, la reeducación de los delincuentes y su reinserción en la sociedad. Más sobre este tema en el Capítulo 8, Sección 6.



## 7. Filosofías morales clásicas

Con excepción de Nietzsche, quien despreciaba la ética, y de Heidegger, quien decretó que era imposible, todo el mundo admite la necesidad de la ética. En particular, el núcleo filosófico de toda filosofía política es una filosofía moral o ética, es decir una teoría de la moralidad. Las filosofías morales más populares son el relativismo, el deontologismo, el utilitarismo y el contractualismo. El relativismo moral afirma que todo grupo humano posee su propio código moral y que ninguno de ellos es superior a otro. El deontologismo, propuesto por Confucio y por Kant, sostiene que se debe hacer lo correcto. El utilitarismo, inventado por Claude Helvétius, afirma que debemos buscar la mayor felicidad del mayor número. Y el contractualismo sostiene que la moralidad, como los negocios, es cuestión de un contrato acordado racionalmente y para beneficio mutuo de las partes contratantes. Las cuatro doctrinas son seculares y cada una de ellas contiene una pizca de verdad: el relativismo da cuenta de la pluralidad de las moralidades tribales, el deontologismo hace hincapié en los deberes, el utilitarismo resalta los derechos y el contractualismo subraya las ventajas de mantener la palabra de uno. Sin embargo, aquí sostendremos que, salvo por lo dicho, estas filosofías morales son defectuosas.

El relativismo moral tiene dos componentes: uno descriptivo y otro normativo. En tanto que el primero es correcto, el segundo no lo es. De hecho, los exploradores, antropólogos y sociólogos descubrieron que las tribus, sociedades y hasta grupos profesionales diferentes tienen normas morales distintas. Pero la tarea propia de la filosofía moral—o ética—es diferente de la que corresponde a las ciencias sociales: la primera consiste en analizar y examinar de manera crítica las normas morales. Una cosa es informar que ciertas tribus practican la reducción de cabezas y otra muy distinta condenar esta práctica como criminal. Una vez más, objetar ciertas normas morales no es lo mismo que condenar las costumbres que encontramos desagradables, porque la moralidad trata de la conducta que puede beneficiar o perjudicar a otros y, en consecuencia, trata de acciones que pueden ser valoradas objetivamente. Por consiguiente, rechazamos el consejo de Milton Friedman (1962: 12) de «dejar que el individuo batalle con el problema ético».

Todos los códigos morales, sin importar cuán diferentes sean, comparten ciertas normas. Pero mientras la sociedad tradicional prescribe el comportamiento prosocial (moral) exclusivamente para los miembros de su tribu o nación, a partir de la Ilustración hemos tendido a exigir la universalidad moral, fundada en que todos los seres humanos son básicamente iguales o, al menos, deberían ser tratados de manera equitativa. En otras palabras, adoptamos ciertos códigos de conducta—a la vez que rechazamos otros—comparándolos con los derechos humanos básicos.

En consecuencia, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) es el cementerio del relativismo moral. Como ha escrito Bobbio (1990), esa fue la primera vez en la historia que se alcanzó un acuerdo universal sobre un sistema de valores. A partir de entonces, la gente ha condenado ciertas prácticas, tales como la pena capital o la tortura, no solo por ser bárbaras e ineficientes, sino también por violar los derechos

humanos básicos consagrados en un documento suscrito formalmente por todas las naciones. Lo que vale para la filosofía moral, vale también para la filosofía del derecho: este también es un componente del relativismo cultural, porque transforma la ley de la nación en algo absoluto. A partir de 1948, se puede evaluar si cada pieza de legislación es objetivamente justa o injusta, según si se ajusta o viola los derechos humanos o el derecho internacional.

La siguiente doctrina de nuestra lista es el deontologismo. Su virtud es que nos recuerda que tenemos obligaciones morales, además de deberes contractuales (jurídicos, comerciales y cívicos). Esta doctrina ha sido particularmente importante desde la época de la Revolución francesa, la cual nos acostumbró a luchar para ampliar la lista de nuestros derechos. Sin embargo, el deontologismo tiene dos grandes defectos. Uno es que no nos dice claramente qué es lo correcto: ¿la tradición, la justicia, lo que el jefe, el clérigo o el policía ordenan, o qué? El otro defecto es que esta doctrina casi no se ocupa de los derechos: está marcadamente sesgada hacia los deberes.

Con todo, Kant formuló tres importantes principios humanistas. Uno es que todas las personas deben ser consideradas fines en sí mismos, no medios. El segundo—el llamado imperativo categórico—es que no debemos adoptar o imponer ninguna norma moral que no sea válida para todas las personas. El tercero es que debemos procurar la paz. Sin embargo, dado que el deontologismo no kantiano no es universalista, puede ser invocado por las dos partes de cualquier conflicto.

Los rivales más conocidos del deontologismo son las teorías éticas agrupadas alrededor de la idea de moda de la elección racional: egoísmo racional (por ejemplo Rand, 1964), neoliberalismo libertario [*neolibertarianism*] (Nozik, 1974), utilitarismo (por ejemplo Smart, 1973) y contractualismo (por ejemplo Gauthier, 1986). Las primeras dos doctrinas son versiones de egoísmo puro y duro y, en consecuencia, difícilmente puedan ser consideradas doctrinas morales, de modo tal que no es necesario que nos detengamos en ellas. En efecto, el individuo totalmente egoísta es aquel que desprecia toda moralidad. Además, el egoísmo racional y el neoliberalismo libertario son parte del bagaje ideológico de la Nueva Derecha, la cual está obsesionada con la protección de los privilegios, en lugar de con la obtención de la justicia. En cuanto al utilitarismo y el contractualismo, ponen en práctica la norma del egoísmo ilustrado. Echémosles un vistazo.

El modelo de la teoría ética de elección racional es, desde luego, el utilitarismo, ya sea egoísta o cooperativo; sea del tipo del acto, sea del tipo de la norma. (Los utilitaristas del acto evalúan cada acto de un modo *ad hoc*, en tanto que los utilitaristas de la norma afirman conocer normas de conducta generales.) El utilitarismo egoísta ha sido siempre la moral reinante entre los poderosos del mundo occidental: ha guiado al amo de esclavos y al señor feudal, al conquistador y al magnate capitalista inescrupuloso. Por ejemplo, los oficiales de Hitler jamás tuvieron remordimientos por sus crímenes de guerra en serie. Y aquellos que participaron en la fallida conspiración de 1944 no rechazaban esta ideología inmoral: solamente condenaban su incompetencia estratégica. Por ejemplo, «Stauffenberg [el jefe de los conspiradores] quería la dictadura militar de los

“verdaderos” nacionalsocialistas» (Hoffmann, 2005: 255).

Hasta aquí el utilitarismo egoísta. En contraposición, el utilitarismo clásico, tal como lo entendían Bentham y Mill o Harsanyi y Smart, propone que maximicemos la utilidad agregada o social o, también, bienestar colectivo. Por desgracia, este principio, a primera vista tan claro como noble, es irremediabilmente confuso. En efecto, supone la noción de utilidad subjetiva, la cual no está matemáticamente bien definida ni es accesible desde el punto de vista empírico. (Pregúntese a cualquier utilitarista o a un partidario de la teoría de la elección racional cuál es su función de utilidad.) Además, los utilitaristas no han propuesto ninguna función que aplique utilidades individuales sobre la utilidad agregada o social. En consecuencia, las matrices de beneficios, invocadas por algunos utilitaristas para defender la guerra y por otros para promover la paz, son una farsa. Asignan valores a funciones clave inexistentes y lo hacen de manera arbitraria, un procedimiento que es de todo menos racional (para las objeciones técnicas, véase Bunge, 1996a y 1999).

Examinemos la popular fórmula utilitarista, enunciada en la época de la Ilustración por el filósofo Claude Helvétius y adoptada luego por el químico, filósofo y teólogo Joseph Priestley, quien a su vez se la enseñó al influyente filósofo del derecho Benjamin Bentham. La fórmula en cuestión es *Buscar la mayor felicidad para el mayor número*. A primera vista, este eslogan resulta admirable porque combina el egoísmo, que necesitamos para sobrevivir, con el altruismo, que necesitamos para coexistir. Para bien o para mal, la máxima es impracticable, porque resulta imposible maximizar las dos variables—felicidad y número—a la vez. En efecto, supongamos que existe un bien total  $B$  que debe distribuirse de manera equitativa entre  $n$  personas y llamemos  $b$  a la fracción de  $B$  que recibe cada individuo. En otras palabras,  $B = nb$ . Se puede considerar que esta fórmula es el área de un rectángulo de base  $n$  y altura  $b$ . Claramente, si la base  $n$  (número) es máxima, la altura  $b$  (parte individual) es mínima y viceversa. En otras palabras, no es posible satisfacer ambas condiciones a la vez. Así pues, por medio de una herramienta formal extremadamente modesta descubrimos que una fórmula famosa, que ha sobrevivido dos siglos de debates verbales, resulta inaplicable. Con esto de filosofía moral inexacta, basta.

Sin embargo, no todo está perdido. Dejemos a un lado el calificativo «mayor» y la fórmula igualitaria quedará: *Buscar la felicidad de todos*. Con todo, puesto que la felicidad es un sentimiento subjetivo, es difícil de cuantificar. Y, sea lo que fuere, la felicidad resulta inaccesible a los lisiados, depresivos y desafortunados. En consecuencia, es poco realista pedir a quien sea que reparta porciones iguales de felicidad. Es más realista proponer que a cada uno se le otorguen los mismos derechos y oportunidades para hacer lo que necesiten para lograr o mantener cierto estado de bienestar. En otras palabras, el igualitarismo matizado en términos de acceso a los recursos disponibles es más realista que el utilitarismo. Más sobre esto en el Capítulo 9, Sección 4, que trata de la justicia social.

Es verdad, la palabra «felicidad» apenas aparece en la literatura filosófica contemporánea, en la que ha sido reemplazada por «utilidad». En la mayoría de los

casos, esta palabra se toma en el sentido de valor subjetivo, lo cual es desafortunado, ya que los valores subjetivos no son intersubjetivos y mucho menos objetivos. De tal modo, es posible que al lector le agrade el tipo de música (literatura, comida, gente) que a mí me repugna y que ninguno de nosotros pueda ofrecer buenas razones de nuestras preferencias, más allá de que se trata de gustos adquiridos; por lo tanto, acordamos desacordar invocando la antigua sentencia *de gustibus non est disputandum*. En contraposición, los valores objetivos, tales como el valor nutricional de un tazón de cereales o el valor político de un tratado de paz, se pueden justificar y, en consecuencia, se pueden discutir racionalmente.

Peor aún, el utilitarismo no tiene un código moral propio: no contiene ninguna norma moral determinada capaz de guiar nuestras acciones. En particular, el utilitarismo del acto comparte el dogma de la teoría de la elección racional de que toda acción debe sopesarse por sus propios méritos, independientemente de las normas de comportamiento social consolidadas en la tradición. Sin duda, los utilitaristas de la norma intentan proponer normas generales de conducta. Pero, en realidad, nunca han hecho algo semejante. A menudo, sencillamente adoptan las reglas de la moralidad convencional. (Para un ejemplo, véase Harsanyi, 1985.) En la práctica, pues, el utilitarismo es una cáscara tan vacía como el contractualismo o el kantismo.

Con todo, el utilitarismo posee méritos innegables. Es laico y consecuencialista, y se ocupa del bienestar tanto individual como social. Por ello, a pesar de sus desventajas, el utilitarismo es la menos defectuosa de todas las teorías éticas de elección racional. Por ejemplo, enseña que la guerra es mucho peor que el asesinato individual, porque daña a un número mucho mayor de gente; enseña que explotar a las personas es peor que privarlas de derechos civiles, porque lo primero perjudica de muchas maneras, en tanto que lo segundo limita el autogobierno.

Volvámonos ahora hacia el contractualismo o filosofía del contrato social. Esta filosofía moral se originó en la idea de Hobbes del contrato social. Se trata del compromiso imaginario por el cual el monarca se compromete a defendernos de nosotros mismos, a cambio de nuestra lealtad a la Corona. Spinoza y Rousseau eran contractualistas, pero eran republicanos en lugar de monárquicos o demócratas y, sobre todo, tenían la esperanza de que la ética llegara a regir la política.

En cambio, el aspecto esencial del contractualismo contemporáneo es que (1) es radicalmente no igualitario; (2) afirma que una acción es correcta si y solo si se conforma a un «acuerdo general informado y no forzado» (Scanlon, 2002: 132); y (3) sostiene que las morales son un producto secundario de los contratos (Gauthier, 1986). A consecuencia de (1) y (2), el contractualismo actual «no tiene espacio para deberes cuyos efectos sean estrictamente redistributivos, que transfieran pero no incrementen los beneficios, o para deberes que no supongan la reciprocidad de otras personas» (Gauthier, op. cit.: 16). De ello se sigue, en particular, que no tenemos deberes para con los niños, los débiles, los desposeídos o los internos de las prisiones, ya que ninguno de ellos es apto para poner su firma en la línea punteada.

El contractualismo no es para el buen samaritano ni para Don Quijote. Es el código de

conducta del actor «racional» imaginado por la teoría económica estándar. En otras palabras, está diseñado para los poderosos y para quienes tienen una piedra por corazón: para quienes escriben contratos y tienen el poder para cumplirlos o incumplirlos. De modo nada sorprendente, la mayoría de los contractualistas contemporáneos son adoradores del mercado, el cual no se ocupa de valores sociales tales como la seguridad económica, la paz y el bienestar social. En particular, los contractualistas orientados al mercado no tienen nada para decirles a las enormes masas del Tercer Mundo, dado que estas solo participan de manera marginal en la economía de mercado, y esto cuando lo hacen. Y cuando sí participan, habitualmente venden sus habilidades o los cultivos comerciales, por lo que han reemplazado aquellos necesarios para su alimentación para comprar una multitud de bienes manufacturados—tales como cigarrillos, cerveza y armas—que en realidad no necesitan.

Sin embargo, como todo aquel que ha hecho negocios sabe, el contractualismo no funciona para las relaciones entre empresas más de lo que lo hace para las relaciones dentro de la empresa. En efecto, ningún contrato puede prever todos los problemas. La mayoría de los problemas comerciales se abordan a medida que van apareciendo, por medio de la deliberación, la negociación, el regateo y el engatusamiento, no de la invocación de un contrato. Si se llama al abogado después de firmar el contrato, la razón habitual es que la asociación comercial ha acabado mal. En consecuencia, si bien a primera vista el contractualismo parece el código del hombre de negocios, este sería imprudente si lo adoptara.

Un contrato que no satisface las normas de la decencia y la justicia se viola con facilidad y hasta puede ser impugnado en un tribunal, tal como le ocurrió a Shylock. El hombre de negocios prudente no propone tratos totalmente injustos ni se mete con corruptos. Este tipo de relaciones no solo tiene elevados costos individuales: al expulsar del mercado a los negociantes honestos, puede destruir el propio mercado (Akerlof, 1984). En consecuencia, a pesar de lo que afirma el contractualismo, pero de acuerdo con lo sostenido por Ben Franklin, sí existe eso que llamamos moralidad comercial (véase, por ejemplo, Etzioni, 1988; Ianonne, 1989; Sen, 1987). En pocas palabras, la moralidad precede al contrato, no al revés. (Más sobre esto en Bunge, 1989a.)

Opongamos dos objeciones a todas las teorías éticas de elección racional. Una es que pasan por alto los sentimientos morales, tales como la compasión, la justicia (equidad), la solidaridad y el deseo de ayudar a los demás sin esperar, necesariamente, reciprocidad. Sin embargo, es difícil imaginar la vida social sin estos sentimientos. Y tales sentimientos morales son más pertinentes respecto de la justicia social que la «racionalidad» económica, que es incompatible con ella.

La segunda objeción a la teoría de la elección racional es que el supuesto de que todos los agentes son totalmente libres para tomar decisiones no es realista. En efecto, la noción misma de libre albedrío es algo vaga, a menos que se la defina técnicamente como una actitud o conducta no dependiente de un estímulo. La mayoría de los pensadores laicos ha negado completamente la posibilidad del libre albedrío, lo cual, desde luego, contradice nuestra experiencia cotidiana de realización de elecciones sin

compulsión externa. Otros la han admitido con lo que los jesuitas solían llamar reservas mentales. Otros, aun—por ejemplo, Spinoza, Hegel y Engels—han considerado que la libertad no es más que «el conocimiento de la necesidad», un mero sofisma. Otros, incluso, identifican la libertad con la predecibilidad, un obvio error categorial, dado que confunde una categoría ontológica con una gnoseológica. En resumidas cuentas, el enfoque de la elección racional no ha sugerido ninguna teoría ética realista.

Dados los fatales defectos de las filosofías morales existentes, dejemos atrás la tradición.

## 8. Ética humanista

La ética humanista es antropocéntrica en lugar de teocéntrica y sostiene que hay normas morales universales (véase Lamont, 1982; Knight y Herrick, 1995). El agatonismo es el particular credo moral humanista que se interesa por la humanidad, así como por los individuos. Su principio supremo es *Vivir y ayudar a vivir* (Bunge, 1989a). Adviértase la diferencia entre esta máxima y la difundida *Vivir y dejar vivir*, que nos exhorta a no dañar, pero no nos pide que hagamos nada por los demás. Este principio más débil fue adoptado por Buda, Epicuro, Kant, Bentham y Popper, entre otros, ninguno de los cuales defendió la reciprocidad, mucho menos la solidaridad.

El universalismo ético que sostuvieron Buda, Spinoza, Kant, Bentham, Einstein y otros se opone al localismo ético, que es parte tanto del relativismo contemporáneo como de las ideologías tribales. El Antiguo Testamento es un ejemplo de moralidad tribal. Manda a todo judío ser amable con su vecino, a la vez que pide al Señor que ayude a aplastar a las tribus del otro lado de las montañas. El Nuevo Testamento es algo más inclusivo: insta a los cristianos a ayudarse entre sí, a la vez que mantiene las relaciones de subordinación entre mujer y hombre, y entre amo y esclavo. Pero los infieles, los homosexuales y las adúlteras (no así los adúlteros) contumaces deben ser ejecutados. Cuando Constantino convirtió el cristianismo en la religión estatal, a los paganos—quienes constituían la enorme mayoría de la población—se les daba la generosa alternativa de convertirse ¡o si no...! Quince siglos después, la Ilustración rechazó las morales tribales y proclamó los mismos derechos para todos los seres humanos o, por lo menos, para todos los varones blancos con un mínimo de propiedades. Sin embargo, dos siglos más tarde, un presidente estadounidense revivió el tribalismo. Tras el 11-S, decretó que *Nosotros somos el bien, ellos son el mal*, por lo que la «Guerra contra el terror» es la Guerra contra el mal.

El provincianismo moral no está monopolizado por los *rednecks*,\* también se lo encuentra en la academia. Los relativistas culturales, especialmente los filósofos hermenéuticos y numerosos antropólogos, sostienen que todos los sistemas de valores y todos los códigos morales son locales. Cada tribu tendría el suyo y nadie puede decir cuál de ellos es mejor o moralmente más avanzado (véase, por ejemplo, Geertz, 1983). Esta opinión ha sido rechazada tácitamente por todos los Gobiernos que firmaron los tratados internacionales proscribiendo la esclavitud, el genocidio, la limpieza étnica, la tortura, el uso de armas de destrucción masiva, el castigo colectivo y otros crímenes contra la humanidad (véase, por ejemplo, Sands, 2005; Kennedy, 2006). Esos tratados presuponen que hay normas morales universales, más allá de cualesquiera costumbres locales que puedan estar vigentes.

Aunque es verdad que algunas de estas normas fueron anticipadas por algunos grandes pensadores—entre ellos, Spinoza, Kant, Tolstói y Kropotkin—fue la política, antes que la filosofía, la que produjo el gran progreso moral encarnado por las Convenciones de Ginebra, la Carta de las Naciones Unidas, el Estatuto de Roma y otros documentos internacionales por el estilo. No los filósofos, sino algunos líderes políticos y

funcionarios internacionales, mientras erigían la ONU, advirtieron que proteger la civilización e impedir la aniquilación mutua de las naciones requería adoptar y hacer valer ciertas normas morales básicas.

Es cierto, todavía hay Gobiernos parias, vale decir Gobiernos para los cuales el interés nacional es más importante que los intereses de la humanidad. Los politólogos que adoptan esta postura patrioter se llaman a sí mismos «realistas». Sin embargo, aunque son muy poderosos, estos Gobiernos son escasos e impopulares en la comunidad internacional. Irónicamente, la mismísima gente que admite la agresión militar, el castigo colectivo, la pena de muerte, la tortura y otras prácticas bárbaras, afirma constituir la mayoría moral y hacen campaña contra los matrimonios entre individuos del mismo sexo, el aborto, la investigación con células madre y la enseñanza de métodos para tener relaciones sexuales seguras, así como contra la enseñanza de la biología evolutiva, como si se tratara de los peores pecados.



## 9. ¿Una ética científica?

De acuerdo con las filosofías morales tradicionales, no puede haber verdades morales porque no habría hechos morales: todos los principios y juicios morales serían emotivos, intuitivos o utilitarios. Se trataría de dogmas, en lugar de hipótesis comprobables.

Disiento: sostengo que hay verdades morales porque hay hechos morales. Un hecho moral se puede definir como un hecho social que afecta al bienestar de otras personas.

Por ejemplo, el hambre, la violencia física, la opresión política, el desempleo involuntario, la agresión militar y la privación cultural forzosa son hechos morales.

También lo son sus opuestos: el alivio del hambre, la creación de puestos de trabajo, la resolución de conflictos, la participación política, la pacificación y la difusión cultural. La conducta prosocial es moral, en tanto que la conducta antisocial es inmoral. Esta definición evita tanto el subjetivismo como el relativismo.

Si hay hechos morales, tiene que haber verdades morales. He aquí algunos candidatos: «La vida debe ser agradable», «La justicia es buena», «Mentir es malo», «El fin no siempre justifica los medios», «La explotación es injusta», «La crueldad es abominable», «El altruismo es loable», «La lealtad es una virtud» y «Una paz justa y duradera es preferible a la victoria».

Las morales no tienen por qué ser necesariamente dogmáticas o empíricas. Pueden y deben ser científicas, en el sentido de que sus reglas pueden y deben ser compatibles con el conocimiento que la investigación científica ofrece acerca de la naturaleza humana y la vida social (véase Bunge, 1989a). Tendrán que bastar cuatro ejemplos para indicar lo que quiero decir aquí. El primero es este. A diferencia de lo que predicán los utilitaristas y los neoliberales, el altruismo recíproco tiene una sólida base en las ciencias sociales. En efecto, conduce a la justicia social y a la cohesión social, y por ello tanto a la armonía social como al progreso.

Segundo ejemplo: a diferencia de la pedagogía tradicional, su sucesora contemporánea hace hincapié en el gozo de aprender. En consecuencia, en lugar de usar como incentivo el castigo, utiliza la recompensa y el aplazamiento de la recompensa. Esta reorientación tiene dos raíces: una es la tesis de que, pese a Martin Luther, no hemos nacido para sufrir: a menudo disfrutamos de la vida y debemos gozar del derecho a hacerlo. La otra raíz del procedimiento en cuestión es el descubrimiento de la psicología y la pedagogía modernas de que los niños responden mejor a la recompensa y su aplazamiento que al castigo. Ambas ideas son ajenas al mito de la salvación por medio del sufrimiento.

El tercer ejemplo es el caso de la procreación responsable. Los humanistas seculares sostienen que es cruel procrear niños que, por no ser deseados, no serán criados ni educados de manera apropiada, a consecuencia de lo cual posiblemente sean infelices, así como una carga para la sociedad. Y, puesto que la crueldad es abominable, la oposición a la anticoncepción es descarnadamente inmoral. La inmoralidad de condenar el uso de preservativos se agrava con la epidemia de sida, puesto que esta mortal enfermedad se transmite mediante las relaciones sexuales sin protección.

Otro ejemplo de crueldad y, en consecuencia, de inmoralidad es la prohibición de

investigar con células madre embrionarias, así como de su uso terapéutico para reemplazar tejidos enfermos o muertos, porque condena a la muerte a las víctimas de enfermedades neurodegenerativas tales como el Parkinson, el Alzheimer y el Huntington, personas que se beneficiarían enormemente de los trasplantes de células madre. El caso de la clonación reproductiva humana es bastante diferente, ya que, además de las objeciones religiosas, hay razones científicas contra ella. Primero, nuestro mundo superpoblado no necesita de la reproducción artificial: lejos de ser una especie en peligro, la nuestra es la que más pone en peligro a las demás. Segundo, un gran número de los clones artificiales de mamíferos que se conocen ha exhibido graves defectos. Una causa de ello es el acortamiento de los telómeros, o colas de los cromosomas, a medida que envejecemos. Aparentemente, los clones artificiales vienen al mundo ya viejos y, por lo tanto, con cierta tendencia a padecer enfermedades de la vejez desde el momento de su nacimiento. Cualquiera de las dos razones debería bastar para prohibir la clonación humana por el momento. Y en ambos casos, la norma moral está basada en consideraciones científicas: la verdad puede mostrar el camino hacia lo bueno y lo correcto.

A continuación, daremos el salto desde este puñado de casos a unas pocas generalizaciones. Un código moral puede ser o bien tradicional o bien actualizado con el auxilio de la ciencia y la tecnología. Si es tradicional, ese código ignorará y hasta rechazará importantes verdades descubiertas en los últimos siglos. En consecuencia, admitirá graves desacuerdos entre la moralidad y la vida moderna, contribuyendo así a la infelicidad de mucha gente. En cambio, una moralidad científica comenzaría por identificar las necesidades básicas y legítimas, tanto antiguas como nuevas, así como las maneras de satisfacerlas sin perjudicar a los demás. Adoptaría la máxima *Disfruta la vida y ayuda a vivir*.

En resumen, mientras que las morales tradicionales serán, con seguridad, obsoletas, opresivas y divisivas, un código moral científico se ajustará a la vida moderna y será liberador e inclusivo, por estar basado en la verdad objetiva y por poner a prueba las normas morales, tal como sugería Einstein (1950). En efecto, ¡la verdad científica (o, mejor dicho, el reconocerla) os hará libres!

La concepción de la moralidad que acabo de bosquejar se llama *realismo moral* y es compatible con el materialismo y el realismo filosóficos, ya que es mundano en lugar de ser de otro mundo. Sin embargo, se le debe distinguir del *naturalismo moral*, la opinión de que la moralidad es solo un dispositivo de supervivencia codificado en el genoma humano. Si así fuera, preferiríamos mentir a decir la verdad, así como la conformidad a la independencia; además, las reglas morales serían innatas y, por lo tanto, universales. En otras palabras, la versión de realismo y materialismo moral que he preconizado (Bunge, 1989a, 2006c) no es una forma de reduccionismo biológico. Es congruente con el materialismo emergentista, el cual hace hincapié en la novedad cualitativa y la existencia de niveles de organización, desde los niveles físico y biológico hasta el social y el tecnológico (Bunge, 2003a). En pocas palabras, sostengo que todas las normas morales, lejos de estar determinadas por nuestros genes, son construidas, reparadas y

rechazadas en el curso de la historia, junto con otras normas sociales. Por ello, la ética se puede tornar científica (Bunge, 2007b).

Lo que vale para la ética vale también para su vecina de al lado, la ideología política. La perspectiva tradicional es, desde luego, que las ideologías no son científicas. Este es, en efecto, el caso de todas las ideologías existentes. Pero, en mi opinión, es posible construir una ideología política científica, o sea que esté basada en las ciencias sociales. Tómese, por ejemplo, el problema de la justicia social: ¿por qué habría de ser objetivamente deseable? Primero, porque los experimentos realizados utilizando fMRI\* muestran que las recompensas que no son equitativas afectan al cuerpo estriado ventral: la justicia está en el cerebro humano (Fliebsbach et al., 2007). Este resultado confirma la teoría del grupo de referencia: las personas quedan insatisfechas no solamente cuando se las priva, sino también cuando se las discrimina de manera marcada y sin justificación (Merton, 1968). La epidemiología coincide: la morbilidad y la mortalidad aumentan con la desigualdad económica. Segundo, la desigualdad social es objetivamente indeseable porque la cohesión social aumenta con la participación social y disminuye con la exclusión social. Por último, la equidad es deseable porque la ciencia política ha mostrado que una sociedad profundamente dividida es asolada por el conflicto y el delito, además de ser, en consecuencia, inestable desde el punto de vista político, así como deficiente en lo que respecta a la seguridad. En pocas palabras, hay pruebas científicas sólidas a favor de las filosofías políticas y los programas sociales que proponen la equidad.

La anterior es una justificación utilitaria de la búsqueda de la equidad. Pero en realidad la equidad no es solo un medio para realizar otros valores: también es un fin en sí mismo, puesto que nos hace sentir bien el estar entre pares y mal ser rebajados o elevados a un pedestal inmerecido y, por ende, inestable. Lo mismo vale para otros valores sociales, tales como la libertad, la solidaridad, la seguridad, la paz y el gobierno competente: todos ellos son medios a la vez que fines. Además, estos valores constituyen una totalidad o sistema, dado que ninguno de ellos puede ser realizado sin los demás.

En resumidas cuentas, si bien la ciencia no exuda ni moralidad ni ideología, ofrece un fundamento prometedor para ambas. Ciertamente, muestra que la ética humanista, lejos de ser una fantasía filosófica más, es consistente con la psicología y las ciencias sociales. Sin embargo, la ideología merece todo un capítulo, el siguiente.

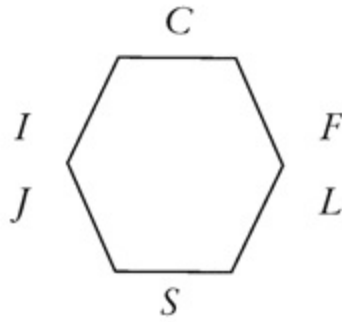
## 10. Comentarios finales

Hay valores individuales, tales como el bienestar y la intimidad; biosociales, tales como la seguridad y la solidaridad; y sociales, tales como la justicia y la paz. Con todo, la ciencia social de moda, que intenta reducir todo lo social a la microeconomía neoclásica, admite únicamente valores individuales o, mejor dicho, un valor: el beneficio pecuniario. Así pues, «tergiversa el papel de los valores, al tratarlos como una especie de decisión de consumo» (Orren, 1988: 15). En consecuencia, o bien hace caso omiso de los valores biosociales y sociales o bien considera que el interés de la persona por la camaradería, la seguridad, la justicia, la paz y otros valores supraindividuales son paradójicos. Por consiguiente, a pesar de todo su aparato matemático o pseudomatemático, las ciencias sociales de moda han perdido, en gran medida, la pertinencia para la realidad social, especialmente para la política (Bunge, 1996a, 1998a).

En contraposición, hemos intentado colocar los valores individuales en su contexto social—dado que nadie es una isla—y hemos hecho hincapié en tres valores biosociales—seguridad, igualdad y fraternidad—, así como en tres valores políticos: justicia, libertad e idoneidad. Hemos considerado que estos valores son básicos, antes que derivados o reducibles a otros. Pero solo la realización de algunos de estos valores hace posible los otros. Por ejemplo, la igualdad (*I*), la libertad (*L*), la seguridad (*S*) y la justicia (*J*), en conjunto, son suficientes para la dignidad humana (*D*). Vale decir,  $I \& L \& S \& J \Rightarrow D$ . Dicho sea de paso, este valor derivado, aunque importante, la dignidad, no aparece en ninguna religión; en particular, según el cristianismo, los humanos no somos dignos después de la Caída. La dignidad humana—el respeto por sí mismo y por los demás—fue identificada por primera vez por Pico della Mirandola y otros filósofos renacentistas; Kant le dio prominencia y ha sido afianzada tanto en la Carta de las Naciones Unidas como en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU.

Además, hemos afirmado que si bien, desde el punto de vista *lógico*, estos seis valores primarios son independientes entre sí (vale decir, no son interdefinibles), en la práctica van juntos, ya que la realización de cada uno de ellos depende de la realización de los demás. En consecuencia, no se puede decir que ninguno de ellos sea más importante que sus compañeros. En particular, la seguridad (*S*), la justicia (*J*), la igualdad (*I*), la fraternidad (*F*) y la idoneidad o competencia (*C*), en conjunto, son necesarias para la libertad (*L*). En símbolos obvios:  $L \Rightarrow S \& J \& I \& F \& C$ . Por consiguiente, se debe completar el clásico eslogan francés del siguiente modo: *Vie, liberté, égalité, fraternité, justice, compétence*.

Sostengo que estos seis valores dan forma a la democracia integral, por oposición a la democracia puramente política. El sistema de valores en cuestión se puede representar por medio de este hexágono:



Estos valores, o sus opuestos, inspiran las ideologías, las cuales a su vez plantean cuestiones políticas y así movilizan o paralizan la acción política. Analicemos, entonces, las ideologías.



## Notas al pie

\*«*My country right or wrong*» [*N. del T.*]

\*Las leyes sin las costumbres son inútiles. [*N. del T.*]

\*Campesinos blancos de clase baja de los estados del sur de EE.UU., que, según el estereotipo, son especialmente localistas, reaccionarios y racistas. [*N. del T.*]

\* Sigla de *functional Magnetic Resonance Imaging*, es decir «resonancia magnética funcional». [*N. del T.*]

## 4

### La ideología: cuestiones e ideales

Los cínicos tienden a subestimar la ideología como un mero epifenómeno o incluso escapatismo. Esto puede ser cierto de los líderes moralistas, pero no de sus seguidores. Presuntamente, los campesinos que se presentaron como voluntarios para las Cruzadas estaban motivados por las creencias de su religión, no por la codicia de sus líderes militares. Las creencias son importantes en todos los ámbitos, especialmente en la política, porque guían las acciones voluntarias. En particular, la gente puede ser movilizada o paralizada políticamente no solo por los intereses materiales, sino también por ideales, sean nobles como la democracia y la igualdad, sean innobles como la limpieza étnica y la dominación del mundo.

Baste recordar la capacidad del nacionalismo para movilizar a las masas desde la época de la Revolución estadounidense: las guerras de la independencia latinoamericana, primero contra España y un siglo después contra Estados Unidos; movimientos similares en Asia y África, especialmente en China, la India, Kenia, Rodesia, Argelia, Indonesia, Indochina, Angola y Mozambique, contra el Reino Unido, Francia, Japón, Holanda o Portugal. Durante el siglo XX, el marxismo desempeñó un papel parecido en el Tercer Mundo, luchando simultáneamente contra los poderes coloniales e intentando—aunque sin éxito, salvo en Cuba—encender la chispa de la revolución social. Al mismo tiempo, aproximadamente, el Islam inspiraba movimientos de independencia nacional junto con reacciones antimodernistas. En todos estos casos, al igual que en el de las revoluciones estadounidense y francesa, la ideología movilizó a las masas. Se dice que un único libro (Madero, 1908), escrito por el primer presidente democrático tras una larga dictadura respaldada por Estados Unidos, desencadenó la Revolución mexicana de 1910.

Ya sean verdaderas o falsas, políticas o apolíticas, interesadas o desinteresadas, las creencias no son innatas. Emergen en cerebros, tanto de la experiencia (aprendizaje, análisis, duda, reformulación) como de la interacción social (persuasión, discusión, acción). De tal modo, mientras que el creer, el descreer y el dudar son personales, las creencias se vuelven sociales en la medida que se difunden. Es cierto, algunas creencias son íntimas, pero cuando es así no son políticamente significativas. Las creencias políticas son públicas: se refieren a la polis, habitualmente se aprenden a través de la interacción social y se debaten en público.

A diferencia de las creencias matemáticas o químicas, las creencias políticas están íntimamente asociadas a la estructura social, porque lejos de ser desinteresadas, refuerzan o debilitan el orden social existente. Por ejemplo, los cruzados proclamaban que deseaban liberar Tierra Santa de la dominación islámica, cuando en realidad lo que los impulsaba era la codicia por el botín y las tierras. Las potencias europeas que conquistaron América y África, así como grandes extensiones de Asia, proclamaban que



su objetivo era evangelizar a los nativos, cuando su motivación real era conseguir especias raras, metales preciosos o esclavos. Y el nacionalismo islámico contemporáneo es la ideología de grupos que buscan la independencia de las potencias extranjeras, las cuales a su vez disfrazan su interferencia de noble lucha por la libertad y la democracia, cuando en realidad están interesados en los recursos naturales ajenos.

La ambición imperial quedó claramente expresada en el Proyecto para un Nuevo Siglo Estadounidense, el manifiesto neoconservador firmado en 1997 por los arquitectos de la «Guerra contra el Terror» que guió la política exterior del Gobierno de Bush y Cheney (2000-2008): «Necesitamos fortalecer nuestros vínculos con aliados democráticos y *oponernos a los regímenes hostiles a nuestros intereses y valores*; necesitamos promover la causa de la libertad política y económica en el extranjero; necesitamos aceptar la responsabilidad del papel singular de Estados Unidos en la preservación y expansión de *un orden internacional amistoso para con nuestra seguridad, nuestra prosperidad y nuestros principios* [las cursivas son mías]». El nuevo siglo debía ser *estadounidense*: dominado por Estados Unidos, en interés de Estados Unidos, en nombre de la libertad y la democracia. La moraleja es obvia. Buscar los intereses materiales detrás de toda retórica e ideales magnánimos.

Cualquiera que sea la naturaleza de una doctrina sobre un régimen político, hay tres concepciones posibles acerca de su relación con la estructura social.



Figura 4.1. Tres concepciones acerca de la relación creencia-sociedad. (a) Idealismo: las creencias son primeros motores sin causa; (b) materialismo vulgar: las creencias son epifenómenos (causados por la sociedad y sin eficacia causal propia); (c) materialismo sistémico: las creencias son parcialmente modeladas por la sociedad y, a su vez, reaccionan sobre ella por medio de cambios de conducta.

## 1. La centralidad de la ideología

En el apogeo de la Guerra Fría, el famoso sociólogo Daniel Bell (1960) proclamó el fin de la ideología en Occidente. Las pruebas sugieren, por el contrario, que todos los movimientos y organizaciones políticas, aun aquellos que se proclamaban puramente pragmáticos, están inspirados por ideologías (Freedman, 1996). Así pues, en tanto que algunos movimientos sociales y partidos políticos afirman estar basados en la fe, otros afirman que su única guía es el bienestar de la ciudadanía y otros, incluso, recurren a unas fórmulas simples, tales como «Sangre y suelo», «Los judíos son los dueños del mundo», «El libre comercio es la respuesta a todos los problemas sociales», «Libertad o muerte» y «Estados Unidos primero», que posiblemente seduzcan a los desinformados y a los ingenuos. En pocas palabras, las ideas—o, mejor dicho, los líderes carismáticos con ideas dentro de envoltorios atractivos—pueden mover masas.

Dicho lo anterior, debemos recordar que la ideología no es un motor inmóvil, ya que algunas ideologías deben más a los intereses privados que otras. Así pues, típicamente, la religión y el conservadurismo político siempre han apoyado a la élite económica, en tanto que el laicismo y el progresismo han representado, habitualmente, los intereses de estratos sociales más amplios y, en ocasiones, más nuevos. Y todas las empresas coloniales europeas se llevaron a cabo con el propósito aparente de llevar los beneficios del cristianismo a los paganos. Del mismo modo, el mito de la superioridad racial a menudo ha servido como hoja de parra para tapar los intereses materiales ocultos detrás de la explotación, persecución o eliminación de las minorías étnicas. Y, con todo, los intereses materiales brillan por su ausencia en un reciente estudio sobre el genocidio y el politicidio, según el cual las ideologías de la élite son determinantes cruciales (Harff, 2003). No sorprende, pues, que este estudio haya sido encargado por la CIA. Esta poderosa organización política posee un interés creado en desviar la atención de los viles intereses materiales hacia las ideas magnánimas, especialmente del petróleo hacia la libertad.

Según el idealismo, la ideología es el motor inmóvil de la sociedad. Esta opinión parece plausible a primera vista porque todas nuestras acciones sociales deliberadas están guiadas por ciertas creencias acerca de nuestro entorno social. Pero ¿qué es lo que nos hace preferir algunas ideas políticas a otras, sino el interés o la moralidad? Enfocar la atención en la ideología nos hace olvidar que, para sobrevivir, la gente tiene que o bien trabajar o bien luchar por los recursos ajenos.

Adopto la tesis materialista de que los intereses materiales, en lugar de las ideologías, son los motores (o inmovilizadores) inmóviles de la política. En esta perspectiva, la ideología es el puente entre los intereses materiales y la política. (Adviértase que los intereses objetivos, lejos de ser siempre entendidos de manera intuitiva, son modificados por los cerebros, los cuales los transforman en intereses subjetivos o percibidos—en ocasiones, ostentados—como ideales magnánimos). En forma abreviada,

Intereses → Intereses percibidos → Ideología → Política.

En todo caso, dado que los programas y las acciones políticas son impulsados o inmovilizados por la ideología, gran parte de la filosofía política se ocupa de asuntos ideológicos. Con todo, no hay una definición generalmente aceptada del concepto de ideología, ni tampoco de una ideología particular, tal como el bolchevismo o el fascismo. Ni siquiera intelectuales tan comprometidos políticamente como Hanna Arendt (1958), Raymond Aron (1965) y Jacob Talmon (1970) consiguieron ofrecer análisis correctos del totalitarismo. Fallaron porque pasaron por alto los intereses materiales que se supone que toda ideología ha de servir. En particular, un análisis del fascismo (o de cualquier otra ideología política) en términos exclusivamente culturales y políticos, desatendiendo los intereses materiales que aquel favorece, no puede explicar por qué todos los movimientos fascistas han estado confabulados con las grandes empresas, han procurado o bien controlar o bien destruir los sindicatos y han visto en el comunismo a su principal enemigo. Los intereses económicos que movieron el fascismo se le escaparon incluso a Umberto Eco (1995) en su, por otra parte, brillante análisis de lo que él llama «urfascismo». Tal vez Aron (1965: 284-285) haya identificado el totalitarismo con el bolchevismo a consecuencia de esta omisión. (Véase Gross [1982] para una corrección.)

Cuando los especialistas fracasan, llega el turno de los generalistas. Intentemos, pues, aclarar el concepto general de ideología. Definimos la ideología como un sistema de creencias compuesto por (a) enunciados muy generales—verdaderos o falsos—tales como «La mayoría de los ciudadanos de nuestro país es pobre»; (b) juicios de valor bien fundados o sin fundamento, tales como «La pobreza es aborrecible»; c) metas sociales alcanzables o inalcanzables, tales como «Erradiquemos la pobreza» y (d) medios sociales realistas o no realistas, tales como «Adoptemos métodos democráticos para erradicar la pobreza».

Distinguiremos dos ramas de la ideología: religiosa y sociopolítica. Ambas son estudiadas por la culturología, especialmente por la historia, la sociología y la filosofía de la ideología. Echemos un rápido vistazo filosófico a ambas ramas de la ideología, comenzando por la más antigua y más resistente: la religión.

## 2. La religión

Hasta hace unos pocos años, la religión no desempeñaba ningún papel significativo en la política, ni siquiera en los escasos movimientos o Estados casados con una religión. Únicamente los investigadores sociales alejados de la realidad, como en el caso de Max Weber, no advirtieron que la ciencia y la tecnología habían reemplazado a la religión como motores de la cultura en los comienzos de la Era Moderna. Esta situación cambió radicalmente en años recientes, no solo en el mundo islámico, sino también en Estados Unidos, donde, al igual que en la Edad Media, la religión es, una vez más, la criada del poder político. Esta es la razón de que, una vez más, los politólogos tengan que prestar mucha atención a la religión. No tanto porque las creencias religiosas *causen* acciones políticas, como porque, tal como sostiene Quentin Skinner (2002: I, 157), pueden servir para *legitimarlas* a posteriori.

Las religiones son tan numerosas y variadas que resulta difícil elaborar una definición que se ajuste a todas ellas. Solo en Estados Unidos hay alrededor de 10.000 religiones registradas. Sin embargo, las religiones teístas, también llamadas «grandes religiones», son lo suficientemente parecidas como para ser caracterizadas como un género cultural bien definido. En consecuencia, confinaremos nuestra atención a estas (para los detalles, véase Mahner y Bunge, 1996). Esta decisión excluye el budismo original y el confucianismo, porque ambas son ideologías laicas.

Una religión teísta se puede analizar según la lista

$$\mathcal{R} = \langle C, S, G, B, I, P, O, M \rangle,$$

donde

$C$  = la congregación religiosa: el grupo de creyentes de  $R$ ;

$S$  = la sociedad que hospeda a  $C$ , ya sea de manera tolerante o no;

$G$  = la cosmovisión, perspectiva general o filosofía que tienen las personas en su calidad de miembros de  $C$ ;

$B$  = el cuerpo de creencias religiosas específicas que tienen los miembros de  $C$ , tales como la naturaleza revelada de las Escrituras;

$I$  = las cuestiones conceptuales y prácticas tratadas por los miembros de  $C$ , tales como cuál es la mejor manera de rendir culto;

$O$  = los objetivos de los miembros de  $C$ , tales como la salvación personal;

$P$  = las prácticas propuestas por los miembros de  $C$  y

$M$  = los medios utilizados por los miembros de  $C$  para lograr  $O$ .

Analicemos los ocho componentes de  $R$  mencionados, comenzando por la congregación religiosa  $C$ . Una característica de los creyentes religiosos es que se inclinan ante la autoridad, tanto de ciertos textos canónicos (las Escrituras) como de los Guardianes de la

Llama. De ellos se espera, en consecuencia, que sean tanto dogmáticos como conformistas, por lo menos en lo que respecta a la religión. En cambio, los científicos, tecnólogos y humanistas son típicamente inconformistas en su propio campo. Aceptan (algunas) críticas, acogen con agrado (algunas) novedades y se impacientan con la repetición. Otra característica de *C* consiste en que es menos cohesiva que otros grupos, tales como los de los especialistas científicos y los sindicatos. Una de las causas de división es la diferencia doctrinal, que puede intensificarse hasta el extremo del cisma. Otra causa es la interacción entre *C* y la organización política de la sociedad anfitriona: diferentes sectas pueden simpatizar con diferentes movimientos sociales, los cuales, a su vez, posiblemente busquen el respaldo de *C* o, por el contrario, intenten proscribir una de sus sectas, como en el caso de la rivalidad entre jesuitas y dominicos.

La perspectiva general o filosofía *G* se compone de una metafísica (u ontología), una gnoseología, una teoría de los valores y un código moral. La *metafísica* de toda religión es sobrenaturalista y, por consiguiente, va a contracorriente de la ciencia y la tecnología. En efecto, la metafísica religiosa consiste en una colección de doctrinas acerca de lo sobrenatural y de nuestra relación con ello, así como acerca del alma inmaterial. Esta metafísica gira alrededor de dos focos: Dios y el hombre.

La *gnoseología* de *G* es, por lo general, realista (objetivista), como lo era Tomás de Aquino, porque el subjetivismo radical, tal como el de Berkeley, Kant, Fichte y Husserl coloca al hombre—en lugar de a la deidad—en el centro y en el origen del universo. Otro rasgo de una gnoseología aceptable para toda religión es el dogmatismo, porque la crítica de cualquier dogma básico, tal como el de la inmaterialidad e inmortalidad del alma, constituye una grave herejía.

*G* incluye, también, una *axiología* que ordena a todos los seres, desde los microbios hasta el hombre y los querubines, según su bondad y su proximidad a Dios. Todo ser tiene un sitio en la Gran Cadena del Ser (Lovejoy, 1953). En particular, los arcángeles están por encima de los ángeles, los hombres son superiores a las mujeres, los fieles son mejores que los infieles y la salvación personal vale más que el servicio a la comunidad.

La *ética* de toda religión es una deontología religiosa: una deontología de deberes sin derechos, en la que el primerísimo deber es adorar a la deidad correcta, no ocuparse de los familiares. Todas las moralidades religiosas también nos mandan oponernos al infiel o incluso acabar con él, a menos que ese infiel sea un aliado militar o un vasallo, como ocurría con los soldados nativos de los Imperios británico, francés y alemán, los moros de Franco y los muyahidines afganos (inicialmente financiados por Estados Unidos), así como el Hamás palestino (inicialmente respaldado por Israel).

Pasemos, ahora, a la cuarta coordenada de *R*, su cuerpo de creencias religiosas *B*. Se trata de un cuerpo fijo—o, a lo sumo, lentamente cambiante—de artículos de fe religiosa. Cualquier cambio que pueda haber en *B* no se debe a hechos recientemente descubiertos, sino casi enteramente al resultado de cambios en la exégesis de las doctrinas tradicionales o bien a disputas políticas entre facciones rivales. La investigación sobre la religión no se realiza desde dentro de una comunidad religiosa, sino desde fuera de ella, es decir, por los historiadores y los sociólogos de la religión. Además, las ciencias de la religión

difícilmente debilitan la adhesión a una doctrina religiosa cualquiera.

Las cuestiones de las que se ocupa toda religión (el componente *I* de *R*) son tanto conceptuales como prácticas. Las primeras consisten en el problema cognitivo de cómo conocer a la deidad, así como el modo en que esta desea que vivamos. Los problemas prácticos son los de la salvación, la conducta hacia correligionarios e infieles, el mantenimiento de la Iglesia y la actitud hacia el orden social. Es aquí donde los artículos de fe pueden chocar con los objetivos prácticos, el sexto componente de nuestra óctupla *R*.

Los objetivos *O* de los creyentes de toda religión son principalmente prácticos: consisten en asegurarse la vida eterna. El culto, el proselitismo y el vivir una vida virtuosa son los únicos medios que merecen la bendición divina. Así pues, el altruismo, cuando se practica a la luz de toda religión—con excepción del calvinismo—, es únicamente egoísmo disfrazado.

Las prácticas *P* propuestas por una religión organizada son de dos tipos: autoconservación y aumento de las acciones de la *R* particular en el mercado religioso, así como la ayuda a las causas de los amigos de *R* en los negocios y los círculos políticos. Un ejemplo de ello es el esfuerzo de los líderes religiosos para obtener privilegios para sus congregaciones a cambio de respaldar las metas de una campaña política. Aunque los designios de Dios son inescrutables, sus vicarios suelen adivinar correctamente cuáles son sus preferencias económicas y políticas. Y esas preferencias, casualmente, coinciden casi siempre con las de las clases gobernantes. Jamás Dios ha exhortado a nadie a que vaya a la huelga, se una a un sindicato o vote por los partidos que prometen luchar contra la discriminación de género o preconizar un mayor gasto social. Casi todos los predecesores del Papa Juan Pablo II respaldaron regímenes opresivos y se involucraron en guerras. Cuando el Papa Pío XII fue acusado de apoyar todos los regímenes fascistas de todo el mundo, afirmó que lo había hecho para salvar la Iglesia (véase, por ejemplo, Deschner, 1988).

Por último, los medios *M* de una religión son una colección de prácticas, tales como la oración, el encantamiento, la meditación, el ayuno, la ingestión de alimentos especiales (o abstención de ingerirlos), el encendido de velas, la práctica de la beneficencia o el convertir a otros. Sin embargo, censurar publicaciones, dar palizas a los herejes o aun quemarlos en la hoguera, colocar bombas en los mercados, templos o clínicas de abortos o, incluso, hacer la guerra santa no están excluidos. Todos los medios están permitidos cuando el objetivo es obtener un lugar en el Paraíso o promover los intereses de la fe. No sorprende que, en términos generales, la religión sea políticamente conservadora, si no algo peor. Abordaremos este punto en el Capítulo 5, Sección 4.

A continuación, echemos un vistazo a las relaciones entre religión y moralidad, y entre religión y ciencia, ambas pertinentes para nuestra concepción de la política decente como acción prosocial organizada. La Ilustración francesa demolió la tesis tradicional de que solo la religión puede garantizar la moralidad. Las estadísticas sociales contemporáneas confirman la opinión de que la religión no es ni necesaria ni suficiente para el comportamiento moral. Por ejemplo, la moralidad religiosa prevaleciente en Estados

Unidos coexiste con el índice de asesinatos más alto de todo el mundo industrializado, en tanto que la moralidad no religiosa dominante en Japón coexiste con el menor índice delictivo de esa misma región (Paul, 2005). Estados Unidos tiene también el código penal más duro del mundo occidental, junto con la población carcelaria más numerosa del mundo, lo que sugiere que el código penal no es un disuasivo contra el delito más efectivo que la religión.

La religión y la ciencia siempre han discrepado, aunque solo fuera porque la ciencia exige pruebas, en tanto que la religión requiere la fe ciega, y porque la religión organizada ha sido, con frecuencia, parte o cómplice del Estado. Sin embargo, hacia comienzos del siglo XX, en casi todas partes se acordó tácitamente una tregua entre la ciencia y la religión. Esta tregua, se esperaba, permitirá a los científicos continuar con su trabajo y a los religiosos con el suyo.

La defensa más persuasiva de esta división del trabajo llegó casi un siglo después, de un ámbito inesperado: el fallecido paleontólogo de Harvard e intelectual público Steven Jay Gould (1999), más conocido por el público general por sus vehementes ataques a la «ciencia creacionista». Gould propuso lo que llamaba NOMA, abreviatura de la expresión inglesa «*non-overlapping magisteria*», vale decir «magisterios no superpuestos». Se trata de la opinión de que no existe ningún conflicto entre la ciencia y la religión, a causa de que tratan con dominios que no se superponen: la ciencia trata del mundo material, en tanto que la religión trata de intangibles, tales como los valores y las almas.

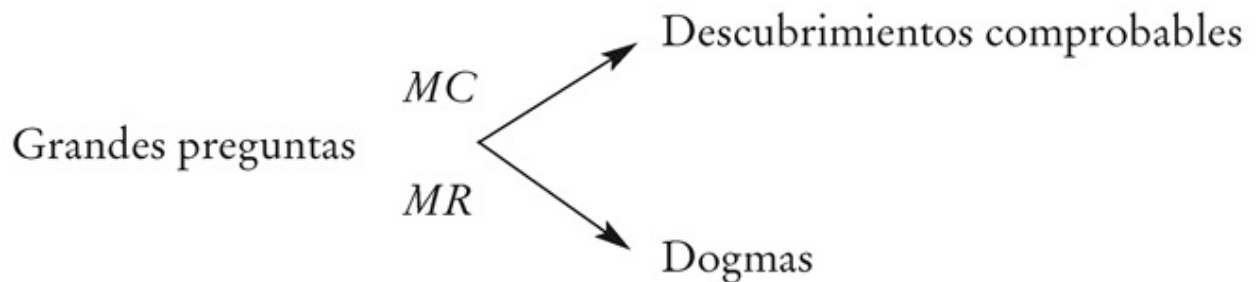
Esta solución de compromiso parece diseñada para procurar una tregua en la guerra secular entre la ciencia y la religión, así como para persuadir a los legisladores conservadores de que deben respaldar la ciencia porque no supone ningún peligro para la religión. Estas tácticas tienen éxito en la medida que se centran en los resultados o «descubrimientos» de los esfuerzos de los investigadores científicos y los predicadores religiosos. Pero pasa por alto dos importantes componentes: el núcleo común de Grandes Preguntas y los procedimientos divergentes para abordarlas.

Algunas de las Grandes Preguntas que interesan tanto al científico como al religioso son estas. ¿El universo tuvo un origen? Y, si lo tuvo, ¿cómo comenzó? ¿Cuál fue el origen de la vida? ¿Cómo se originaron y cómo evolucionaron las diversas bioespecies? ¿Qué es la mente y cómo se origina, tanto en el curso de la evolución como en el del desarrollo individual? ¿Cómo emergen y cómo declinan las religiones, además de qué funciones desempeñan? El conjunto de estas preguntas constituye la superposición entre la ciencia y la religión. Sin embargo, se las trata de manera diferente en cada campo. Los científicos las abordan munidos del método científico (MC). Este es, a grandes rasgos, el ciclo

*Conocimiento antecedente—Problema—Solución tentativa—Puesta a prueba de la solución—Conclusión provisional—Revisión de la solución, del problema o del conocimiento antecedente.*

En cambio, lo que con buena voluntad puede llamarse método religioso (*MR*) es un revoltijo de procedimientos que carece de justificación racional o empírica. En efecto, los religiosos defienden sus creencias recurriendo a la gracia (o iluminación), las llamadas sagradas escrituras o a inferencias obtenidas de estas. La comprobación final de toda proposición teológica consiste en su compatibilidad con el dogma, y la fuente última del dogma, según se dice, es la comunicación directa de la deidad con un líder religioso, tal como Moisés, Cristo o Mahoma.

En resumen, al mismo conjunto de preguntas se les da dos conjuntos disjuntos de respuestas, según sean tratadas de acuerdo con el *MC* o con el *MR*:



Hay otras Grandes Preguntas que los científicos no abordan. Por ejemplo, ¿dejó el supuesto Creador inconfundibles huellas a partir de las cuales podamos inferir Sus intenciones? Y, tal como Voltaire preguntaba a los seguidores de Leibniz, ¿por qué una deidad supuestamente misericordiosa, omnisciente y omnipotente tolera catástrofes tales como los terremotos, a los que ahora añadimos las armas nucleares y químicas, el calentamiento global y la extinción masiva de especies? Se trata de preguntas legítimas que el escéptico plantea al creyente. Pero no son preguntas científicas, puesto que presuponen la existencia de un Creador. Y esta no es precisamente una hipótesis científica, aunque solo fuera porque no es posible ponerla a prueba.

Ahora bien, la hipótesis no científica de que la naturaleza fue creada implica que también fueron creadas todas las bioespecies. De ahí que el creacionismo, ya sea simple, ya sea en su versión «científica» o del «diseño inteligente», tampoco sea científico. En consecuencia, los biólogos evolucionistas, quienes combaten con razón el creacionismo, deberían oponerse a todas las religiones centradas en un Creador, bien de manera tácita, bien explícitamente. (Este matiz es necesario para dar cabida a Aristóteles, cuya deidad era coetánea del universo.) Por la misma razón, no pueden adoptar las tácticas NOMA sin contradecirse. Si la biología evolutiva es verdadera, la doctrina de los magisterios no superpuestos es falsa. Además, esta doctrina obstaculiza toda interacción fructífera entre la ciencia, por un lado, y la teoría de los valores y la ética por otro.

Por ejemplo, no han sido los teólogos los que han descubierto que las grandes desigualdades sociales (especialmente en los ingresos) son malas para la salud y peores para la cohesión social, sino los psicólogos, sociólogos y epidemiólogos. Así pues, en un famoso estudio, Sapolsky (2005a) encontró una correlación inversa entre la salud y el



rango social entre los babuinos del Parque Nacional del Serengeti. Gran parte de esto es válido para las personas. La desigualdad marcada es nociva para la salud del individuo, además de ser socialmente corrosiva (Wilkinson, 2005). Por ello, deberíamos completar el famoso eslogan de YMCA—*Mens sana in corpore sano*—del siguiente modo: *Mentes et corpora sanae in civitas sana*.

### 3. Ideologías sociopolíticas

Una ideología sociopolítica es una perspectiva o concepción general del mundo social. Vale decir, las proposiciones (principios) generales, juicios de valor y propuestas prácticas de una ideología sociopolítica se refieren al orden social y a los modos de conservarlo o transformarlo. Más precisamente, una ideología sociopolítica puede caracterizarse, en un momento dado, como la óctupla ordenada

$$\mathcal{I} = \langle C, S, G, B, I, P, O, M \rangle,$$

donde

$C$  = Un grupo de personas con ideas semejantes: los partidarios y simpatizantes de  $I$ ;

$S$  = La sociedad que hospeda a  $C$ , ya sea de manera tolerante o no;

$G$  = La cosmovisión, perspectiva general o filosofía que tienen las personas en su calidad de miembros de  $C$ ;

$B$  = El cuerpo de creencias sociopolíticas que tienen los miembros de  $C$ , tales como el culto de los mercados o el igualitarismo;

$I$  = Las cuestiones tratadas por los miembros de  $C$ , tales como la pobreza y la guerra;

$P$  = Las prácticas propuestas por los miembros de  $C$ , tales como la emancipación política de una minoría y

$O$  = Los objetivos de los miembros de  $C$ , tales como apuntalar o desestabilizar el régimen político existente;

$M$  = Los medios utilizados por los miembros de  $C$  para poner en práctica  $P$  y así lograr  $O$ , por ejemplo la inscripción de votantes o la resistencia pasiva.

Pasemos a analizar los componentes de la óctupla  $I$ . Para comenzar,  $C$  es un grupo de individuos ideológicamente cercanos, los partidarios de  $I$ , el cual, cuando está organizado, se llama partido o club político, con una composición local, regional o nacional. Los grupos políticos exhiben diversos grados de cohesión, desde los monolíticos y disciplinados partidos totalitarios hasta los bastante amorfos y tolerantes partidos democráticos. En una sociedad totalitaria, hay un único  $C$  oficialmente reconocido, el cual es la cúspide tanto de la organización política como del Estado. En una teocracia, esta cabeza es la iglesia oficial. En las sociedades democráticas, hay al menos dos grupos o dos alas en el mismo partido. Se puede considerar que el conjunto de todos los grupos políticos de una sociedad dada  $S$  es uno de los dos focos alrededor de los cuales gira la organización política de  $S$ ; el otro foco es el Gobierno. (Recuérdese la naturaleza dual de la política: contienda y gobernanza.)

$S$ , el segundo componente de la óctupla  $I$ , es la sociedad que hospeda a  $C$  con diversos grados de tolerancia.  $S$  es, también, el dominio de hechos (o universo del discurso o clase de referencia) con los cuales tratan los miembros de  $C$ . Esta dualidad es

peculiar de las ciencias y tecnologías sociales, así como de las ideologías sociopolíticas. Esta afirmación será rechazada por los individualistas metodológicos radicales, desde Hobbes y Bentham hasta Popper y Hayek, quienes consideran que la sociedad es una abstracción.

*G*, la perspectiva, punto de vista general o filosofía de una ideología sociopolítica, se compone de cinco grupos de principios: ontológicos (o metafísicos), gnoseológicos, axiológicos (relativos a la teoría de valores), éticos y praxiológicos (relativos a la teoría de la acción). La *ontología* más o menos explícita de una ideología sociopolítica afirma algo acerca de la naturaleza humana (material o espiritual, biológica o biosocial), así como también de la sociedad (un agregado de individuos, una totalidad indivisible o un sistema).

La *gnoseología* inherente a una ideología sociopolítica es un conjunto de principios acerca del conocimiento social: que es posible o imposible, objetivo o subjetivo, científico o humanístico.

La *axiología* de una ideología sociopolítica incluye valores individuales (tales como ciertas virtudes), valores sociales (tales como la paz) o ambos. La *ética* de una ideología sociopolítica es una doctrina moral, tal como el contractualismo de Hobbes, el emotivismo de Hume, el utilitarismo de Bentham o la deontología de Kant.

Finalmente, la *praxiología* de una ideología sociopolítica es un conjunto de principios (usualmente tácitos) sobre la acción humana, tanto individual como social: si es o no principalmente egoísta, violenta o pacífica, libre o totalmente determinada por la estructura social, susceptible—en principio—de conocimiento científico, etcétera.

La pertinencia de estos cuatro componentes de *G* para el diseño y la ejecución de políticas sociales siempre ha estado bastante clara para los proponentes de la ingeniería social, en tanto que ha sido pasada por alto o rechazada por los partidarios del ilimitado (aunque mítico) libre mercado.

*B*, el cuarto componente de *I*, es el fondo de conocimiento utilizado por el grupo político en cuestión. *B* depende en gran medida de la perspectiva general *G*: será casi vacío si *G* es irracionalista o antirrealista, en tanto que coincidirá con las ciencias y tecnologías sociales si *G* incluye las tesis positivas del racionalismo (la necesidad del argumento racional), así como del empirismo (la necesidad de la prueba empírica). Además, *B* puede incluir o no cualquier herramienta formal, además de los principios de la lógica formal, según la complejidad de las cuestiones sociales abordadas por los miembros de *C* y la sofisticación de las políticas que ellos promuevan. De tal modo, mientras que cualquiera puede prometer el crecimiento económico, únicamente un equipo de científicos y tecnólogos bien formados puede diseñar políticas que faciliten ese progreso.

*I*, el quinto componente de *I*, es el conjunto de cuestiones o problemas sociales a los que hace frente una ideología. Varía de un mínimo (con los conservadores) a un máximo (con los socialistas). En efecto, los conservadores solo se interesan por el comportamiento anormal: el de los delincuentes, el de los homosexuales y el de los disidentes políticos. En cambio, los partidarios de una democracia amplia o integral

(biológica, económica, cultural y política) tienden a abordar problemas que, como los del gobierno, la superpoblación, la degradación ambiental, las desigualdades de género e ingreso, la falta de salud y la ignorancia, requieren de pericia, así como de la investigación transdisciplinaria y de una política social multidimensional.

*O*, el conjunto de objetivos o metas de una ideología sociopolítica, puede ser estrecho o amplio, a corto o largo plazo, realista o utópico, altruista o egoísta, etcétera. Su realización puede requerir, correspondientemente, mantenimiento, mejoramiento, reforma o revolución social.

*P*, las políticas sociales de una ideología sociopolítica, deben ajustarse a los objetivos *O*. Van desde el mantenimiento de la ley y el orden hasta la reforma y la revolución (o contrarrevolución) sociales. Pueden ser sectoriales (por ejemplo, puramente económicas) o sistémicas (multisectoriales), a corto o a largo plazo, etcétera.

Por último, *M*, el método preconizado por una ideología sociopolítica, es la colección de medios que, se supone, llevarán a la práctica las políticas de *P*: la educación, la movilización de masas o ambas; los impuestos o la reingeniería; la invocación de la ayuda de Dios o el recurso a la lucha armada; la organización o el engaño de las masas; el parlamentarismo o la dictadura, etcétera.

A continuación, echaremos un vistazo al espectro ideológico contemporáneo. Examinaremos brevemente lo que puede llamarse las principales ideologías sociopolíticas clásicas, desde el anarquismo y el socialismo hasta el conservadurismo y el fascismo, cada una de las cuales ha tenido sus paladines intelectuales. «Principales», en la oración anterior, se refiere al contenido, no a la popularidad. En efecto, las ideologías de la mayoría de los pueblos son mucho menos articuladas incluso que el anarquismo o el fascismo. Por ejemplo, la ideología más difundida en el mundo árabe, desde la década de 1950, es el nacionalismo islámico, una combinación de religión islámica y sentimientos antioccidentales. Y en Estados Unidos, la ideología más difundida es un popurrí de eslóganes y deseos, tales como «Primero Estados Unidos», «Gente temerosa de Dios», «Valores familiares», «Vales lo que tienes», «Comprar es mejor que leer», «Tenemos derecho a todo el petróleo que nos apetezca» y «Las guerras que podemos ganar están OK».

## 4. El espectro ideológico

Habitualmente, las ideologías políticas contemporáneas se agrupan en tres clases principales: liberalismo, conservadurismo y socialismo (Freedman, 1996). Las organizaciones políticas actuales de Europa Occidental se ajustan a esta clasificación, pero la mayoría de las demás no. Por ejemplo, el socialismo está casi tan ausente de Estados Unidos, Gran Bretaña, China e Indonesia contemporáneos como lo estuvo de los mundos antiguo y medieval.

La división usual entre derechas, centro e izquierdas es una tipología, antes que una clasificación propiamente dicha, puesto que estos grupos políticos se superponen parcialmente. Es decir, cada una de ellas comparte algunos principios y procedimientos con otra ideología. Por ejemplo, tanto los fascistas como los comunistas recurren a la violencia y la socialdemocracia apenas se distingue de la democracia liberal, ya que ambas promueven la reforma progresiva.

Además, y este hecho se aprecia rara vez o nunca, todo movimiento político tiene izquierda, centro y derecha. De tal modo, entre los conservadores, están los «*red Tories*» o «conservadores rojos», los centristas y los profascistas. Y dentro del movimiento socialista hay individuos que todavía creen en el socialismo, así como liberales y hasta conservadores. En consecuencia, la distinción, recordada unas líneas más arriba, entre conservadores, liberales y socialistas, ya no es de mucha ayuda.

Sugiero que conservemos la tipología liberal-conservador-socialista para Europa occidental, pero que a la vez utilicemos la distinción entre ideologías y movimientos políticos progresistas, conservadores y reaccionarios. Una de las razones de ello es que esta segunda distinción parece ser aplicable a todas las sociedades, en todo lugar y tiempo desde los inicios de la civilización. Otra razón es que hay progresistas (los «conservadores rojos») entre los conservadores, así como conservadores entre los autoproclamados comunistas y socialistas. Por ejemplo, seguramente el conservador Benjamin Disraeli era más progresista, desde el punto de vista social (a escala nacional, no en las colonias), que el «Nuevo Laborismo» de Tony Blair.

Por consiguiente, propongo que en toda sociedad civilizada ha habido grupos políticos de tres tipos básicos: progresistas, conservadores y reaccionarios. Esta división no solo se refiere a beneficios y salarios. También tiene que ver con las libertades individuales y civiles, la educación y la asistencia sanitaria, la tradición y el futuro, la moralidad y la cultura, etcétera. Por ejemplo, los conservadores puros y duros (no los progresistas que hay entre ellos) no solo favorecen a los ricos, también están obsesionados con la seguridad. Cuando se asustan, restringen las libertades, respaldan la religión dominante y son suspicaces con la novedad cultural.

En pocas palabras, todo movimiento político está real o potencialmente dividido en tres ramas, cualquiera de las cuales puede fortalecerse (o debilitarse) por medio de la forja de alianzas tácticas con una de las alas de un movimiento político rival, algunas de las cuales acaban por distorsionar o aun eliminar al socio más débil. Hasta los estudiosos de la política están divididos en estos tres bandos: los conservadores, desde Platón y

Aristóteles hasta Edmund Burke, Adam Müller, Hegel, Nietzsche, Carl Schmitt, Leo Strauss y Michael Oakeshott; los centristas, como Jefferson, Madison, Tocqueville, Comte, Kelsen, Popper, Rawls, Bobbio y Dworkin, y los de izquierdas, desde Rousseau y Paine hasta los socialistas utópicos, de Mill y Marx a Dahl y Miller. Además, cada una de estas facciones puede dividirse, a su vez, en tres tendencias. Por ejemplo, Marx está a la izquierda de Mill y Dahl a la izquierda de Rawls.

Sin embargo, en tiempos recientes, los politólogos más notables e influyentes, desde Carl Schmitt, Henry Kissinger, Samuel Huntington y Francis Fukuyama hasta los periodistas, escritores de discursos y profesores que han aconsejado a los presidentes Reagan y Bush hijo, han provenido de la extrema derecha. Esto es comprensible. Los gobernantes autoritarios y sus patrocinadores empresariales están más dispuestos a pagar para oír lo que les gusta que para escuchar a los académicos que se atreven a decirles verdades desagradables.

La tabla siguiente pone en contexto a la mayoría de las ideologías políticas de nuestro tiempo. No incluye el nacionalismo porque todos los movimientos nacionalistas son amalgamas circunstanciales de diferentes tendencias ideológicas: de izquierdas, liberales y de derechas. La razón de ello es que su único foco de unión es la soberanía. Por una razón similar, tampoco incluimos a los comunitaristas, feministas y ambientalistas radicales, todos los cuales atraen a holistas (organicistas) de la izquierda, el centro y la derecha. Además, nuestra tabla no se ajusta perfectamente al espectro político. En realidad, algunas de las ideologías no tienen actualmente un número significativo de seguidores y los partidos políticos de centro le prometen algo casi a todo el mundo.

### **Izquierdas**

*Anarquismo* = Libertad personal, propiedad cooperativa, sin Estado coercitivo, sin política.

*Comunismo* = Igualdad, propiedad colectiva, Estado fuerte condenado a desvanecerse.

*Socialismo* = Igualdad, libertad personal, derechos civiles, cooperativas, democracia política.

### **Centro**

*Socialdemocracia* = Libertad personal, derechos civiles, capitalismo regulado, Estado de bienestar, democracia política.

*Liberalismo* = Libertad personal, derechos civiles, capitalismo junto con una red de seguridad y democracia política.

*Administrativismo* («*Managerialismo*») = Capitalismo junto con gobierno tecnocrático.

### **Derechas**

*Neoliberalismo* = Libertad personal, derechos civiles, gobierno del mercado, sin red de seguridad, Estado mínimo.

*Tradicionalismo* = Capitalismo junto con una cultura tradicionalista (por ejemplo,

teocrática).

*Fascismo* = Capitalismo junto con dictadura.

Veamos algunos detalles de las caricaturas anteriores, a riesgo de ser injustos con ellas. El anarquismo está intensamente fragmentado. Incluye a individualistas y colectivistas, libertarios y socialistas, tipos destructivos y cooperativistas. Suena muy bien cuando alaba la cooperación frente a la competencia salvaje y cuando promueve una economía participativa frente a una economía rapaz, tal como hace Michael Albert (2003). Pero a causa de que se centra exclusivamente en la economía y en los excesos del Gobierno, el anarquismo desatiende la cultura, especialmente la ciencia y la tecnología, o incluso la rechaza. Los anarquistas de mi juventud admiraban a Nietzsche a causa de su irreverencia y destructividad, y recientemente Noam Chomsky ha tenido que refutar a algunos compañeros anarquistas por haberse adherido al posmodernismo. Además, el anarquismo pasa por alto las relaciones internacionales y las cuestiones que estas suscitan: defensa, comercio exterior y empresas transnacionales.

Dado que solo es aplicable a una escala pequeña, el anarquismo es poco viable en la escala nacional y lo es menos todavía a nivel internacional. En todo caso, a causa de que rechaza la acción política, el anarquismo es, más que una filosofía política, una filosofía antipolítica. Esta posición llevó al poderoso movimiento anarquista de Cataluña a intentar hacer una revolución social durante la Guerra Civil Española, en lugar de unirse a otras facciones republicanas en la lucha contra las fuerzas fascistas que avanzaban, un error garrafal que ayudó a los fascistas a ganar la guerra.

Nuestra siguiente ideología es el comunismo. Según Aristóteles (1941: L. II, 1266a), Faleas de Calcedonia «fue el primero en considerar indispensable que los ciudadanos de un Estado tuvieran fortunas iguales». Desde la emergencia del primer autoproclamado Estado comunista, en 1917, la cuestión del comunismo ha sido confusa a causa de una deliberada ofuscación en ambos bandos, puesto que coinciden en identificar el comunismo con el régimen soviético.

En realidad, y en contraposición con la doctrina profesada, el comunismo al estilo soviético no socializó los medios de producción. De hecho, supuso la nacionalización (o estatización) de la riqueza y el correlativo monopolio estatal en todos los ámbitos, incluidas la política y la cultura. Irónicamente, Engels (1954: 385) había condenado el socialismo de Estado por ser «socialismo espurio».

El Estado soviético encarcelaba o asesinaba a todos aquellos que fuesen sospechosos de disentir y carecía de organizaciones democráticas. Por ejemplo, los soviets o consejos de trabajadores fueron disueltos al comienzo: solo se conservó la palabra. En consecuencia, es absurdo caracterizarlo como una «democracia totalitaria», como ha hecho Talmon (1970). Se trata de un oxímoron, al igual que las expresiones «socialismo autoritario» y «comunismo de arriba hacia abajo», puesto que la esencia del socialismo y el comunismo es la igualdad. Peor aún, tras su entusiasmo inicial por la innovación cultural, el comunismo de estilo soviético se volvió socialmente conservador en numerosas áreas, desde la tecnología hasta la filosofía y el arte, así como ambientalmente

insostenible. A pesar de todo esto, el Imperio soviético tuvo dos grandes méritos. Se ufanaba con razón de tener la menor desigualdad de ingresos, así como uno de los niveles educativos más elevados del mundo. En resumen, las dos eses en «URSS» eran una farsa, pero la modernización y una buena cuota de igualdad eran reales; además, fue el Ejército Rojo el que destruyó al ejército nazi. Con todo, los anticomunistas profesionales restaron importancia a los rasgos positivos de la Unión Soviética.

El socialismo democrático, la meta de los socialistas europeos aproximadamente entre 1880 y 1940, jamás fue llevado a la práctica: los pocos partidos socialdemócratas que gobernaron dejaron casi intacta la propiedad privada de los medios de producción, el comercio y las finanzas. Irónicamente—o más bien trágicamente—el socialismo fue derrotado por una alianza tácita: el Estado de bienestar, los ataques comunistas a los socialdemócratas entre las dos guerras, la televisión—el circo moderno—y la adicción a los ordenadores. Los gobiernos conservadores—tales como los presididos por Disraeli, Bismarck y Von Taffe y, más tarde, liberales y democristianos—llevaron a cabo diversas reformas sociales a partir de la década de 1880, con el fin de robarle las banderas al movimiento socialista; el temor al comunismo y las luchas sectarias de la izquierda facilitaron el ascenso del fascismo en Italia y Alemania; y la TV e Internet son, desde luego, los más potentes opiáceos de las masas. Las inmovilizan.

La clase de socialismo que se practica en Europa occidental, especialmente en los países nórdicos, se llama con frecuencia *socialismo democrático*. Es cierto, se la caracteriza mejor como *capitalismo desarrollado de bienestar* (también llamado *mercado social*) porque es mucho más generoso que el mezquino capitalismo de bienestar practicado en Estados Unidos y Gran Bretaña. Pero este régimen no tiene derecho del todo a ser llamado socialismo, porque lejos de haber *socializado* el grueso de los medios de producción, el comercio y las finanzas, los ha dejado en manos privadas. Con todo, seguramente constituye el orden social más exitoso, justo, estable y pacífico de la historia (Nun, 2000; Berman, 2006). Además, y contrariamente a sus detractores, el capitalismo nórdico está floreciente. Un rápido crecimiento, elevada competitividad global (especialmente Finlandia) y (salvo Finlandia) un índice de empleo mayor que el de la mayoría de las naciones capitalistas (véase, por ejemplo, Pontusson, 2005).

Sin embargo, en años recientes, la desigualdad de ingresos de los países nórdicos ha ido igualándose lentamente con la de los menos igualitarios de los países ricos, a saber Gran Bretaña y Estados Unidos, donde el índice de Gini ha llegado a 0,45 aproximadamente, unos 0,10 puntos más que hace veinte años. Este abrupto aumento de la desigualdad de ingresos, unido al espectacular incremento de la productividad y, por ende, de las ganancias, arroja serias dudas acerca de la justicia y, en consecuencia, de la estabilidad del matrimonio entre el socialismo y el capitalismo. Desde luego, hay una alternativa tanto al capitalismo desarrollado de bienestar (o «mercado social») como al socialismo de Estado: el socialismo de mercado (una combinación de mercado y cooperativas gestionadas por trabajadores). Pero esto aún está por probarse a escala nacional. Regresaremos a este tema en el último capítulo.



En cuanto al Nuevo Laborismo de Tony Blair, inspirado por el reconocido sociólogo Anthony Giddens, está situado a la derecha de los socialistas fabianos o evolutivos de comienzos de 1900, tales como George Bernard Shaw, George Wallas, y Sydney y Beatrice Webb. En asuntos nacionales, tras una década en el poder, el Gobierno laborista todavía no ha reparado los daños a la asistencia pública y la educación infligidos por los anteriores Gobiernos conservadores. Unicef informó en 2007 que el Reino Unido ocupaba el primer puesto en pobreza infantil de entre las 21 naciones más ricas. Y en las relaciones exteriores, el Gobierno laborista desafió la opinión pública británica al adherirse a la política exterior agresiva de George W. Bush. Además, se ha ganado la antipatía de gran parte de sus propios soldados de infantería al decidir actualizar su armamento nuclear y al conceder títulos nobiliarios a sus donantes ricos. En resumen, el Nuevo Laborismo está en crisis porque ha olvidado sus raíces democráticas. Salvo por su retórica durante las campañas electorales, a duras penas se distingue del liberalismo político, nuestro siguiente tema.

Los rasgos distintivos del liberalismo son el respeto por la persona y la limitación del poder estatal: se trata del brazo político del individualismo (o atomismo) ontológico estudiado en el Capítulo 2. Sin embargo, el término «liberalismo» es ambiguo, puesto que denota tanto el liberalismo político como el liberalismo económico (o individualismo posesivo, como lo ha llamado Barrington Moore). Se puede estar a favor o en contra de cualquiera de ellos o de ambos. Por ejemplo, Mill era un liberal político, pero no económico, dado que promovía abiertamente el socialismo (salvo en las colonias).

En contraposición, el típico liberal libertario, neoliberal o neoconservador contemporáneo es un liberal económico y amplía los derechos personales para incluir el derecho a portar armas, se opone a la regulación del mercado y a las obligaciones internacionales, y apoya las políticas internacionales agresivas. A la vez, los neoconservadores son bastante poco liberales en lo que toca a la política y la cultura. Como los fundamentalistas religiosos, se caracterizan por la «rigidez, dominación y exclusión» (Carter, 2005: 35). La sola existencia del liberalismo de derechas, desde Spencer y Hayek hasta Friedman y Nozick, muestra que, para prosperar, las libertades individuales tienen que combinarse con el interés público, el cual incluye la reducción de las desigualdades marcadas, en bien de la paz y la moralidad.

En realidad, el liberalismo de derechas no es nuevo. Antes de las revoluciones de 1848, en Europa occidental había pocos demócratas y la mayoría de los liberales se oponía a la democracia (véase Bobbio, 2005). En la actualidad, la mayoría de los liberales del llamado mundo occidental están a favor del gobierno democrático y admiten la necesidad de algunas restricciones legales para impedir los abusos de la libertad, tales como la explotación de niños, y son partidarios de algo de control económico para reducir las crisis financieras y los ciclos económicos. También están a favor de una cuota de redistribución de la riqueza para aliviar la pobreza y evitar el desasosiego civil. En términos canadienses, el liberalismo político contemporáneo se describiría como un conservadurismo progresista y en términos alemanes como una defensa del mercado social (por oposición al libre mercado).

El liberalismo político tolera—y ocasionalmente promueve de manera activa—las reformas sociales, tales como unas mayores autonomía local, educación pública y asistencia sanitaria. Pero, al estar en el centro del espectro ideológico, los liberales siempre se moverán ora hacia la izquierda, ora hacia la derecha. En efecto, cuando son minoría, en su búsqueda del poder, los políticos liberales pueden unirse a los socialdemócratas un día y a los conservadores sociales al siguiente. Las alianzas tácticas resultantes tal vez sean frágiles pero, si tienen éxito en formar Gobiernos, estos seguramente serán menos dañinos que un Gobierno radical. Pero sigamos con nuestra lista.

Nuestra siguiente ideología es el administrativismo o managerialismo. Esta doctrina fue introducida por Henri de Saint-Simon (2005), a quien Marx y Engels identificaron erróneamente como socialista utópico. El tipo de orden social y Gobierno político que Saint-Simon llamó «industrialismo» se denomina, en ocasiones, «tecnocracia». Se trata de capitalismo junto con gestión científica e ingeniería social. Jamás ha sido llevado a la práctica, aunque contiene la idea correcta de que el Estado debe ser administrado racionalmente, aun si ello desagrade a los votantes locales.

A causa de que desatiende el factor moral y procura reemplazar las disputas políticas por una gestión supuestamente científica, el administrativismo es poco realista. En efecto, pasa por alto el riesgo de corrupción debido a la ausencia de controles democráticos. Además, no es democrático, porque minimiza la participación política.

La derecha del espectro político no es menos diversa que el centro o la izquierda. Sin embargo, todas las ideologías de derechas, ya sean liberales o autoritarias, laicas o religiosas, comparten dos características: su preferencia por los ricos y los correlativos odio a la igualdad y desconfianza por el disenso. Tal como se ha dicho, saben distinguir la derecha de la izquierda, pero no lo bueno de lo malo.\* No solo ignoran los lamentos de los pobres, quienes, casualmente, constituyen la enorme mayoría de la población: los neoliberales libran una guerra inmisericorde contra aquellos, sean estas personas o naciones, al oponerse a toda redistribución de la riqueza.

La rama liberal de la derecha se llama neoliberalismo o neoconservadurismo. Se trata de una suerte de anarquismo de derechas, ya que combina el liberalismo político con el culto al mercado. De hecho, propone volver al capitalismo victoriano (o crudo); por ejemplo, Friedman, 1962; Nozick, 1974; Hayek, 1976). En efecto, los neoliberales procuran reducir el Estado a la sola protección de la persona y la propiedad, y dejan que los indigentes se las arreglen por sí mismos («iniciativa privada»). De hecho, el neoliberalismo o fundamentalismo mercantil se compone de: desregulación y globalización económica, reducción radical de los servicios sociales, debilitamiento de los sindicatos, «flexibilización» del mercado laboral y democracia política en casa, pero tolerancia o apoyo de las dictaduras extranjeras amistosas. No tienen nada constructivo que decir acerca de la degradación ambiental, la guerra, el desempleo crónico, la desigualdad en los ingresos, la discriminación de género, el despotismo, la salud pública, el analfabetismo, el abismo Norte-Sur u otras calamidades sociales. El neoliberalismo es elitista, puesto que procura asegurar el dominio de unos pocos sobre la mayoría.

Los neoliberales ven todas las cuestiones sociales a través del prisma más estrecho posible. Practican tanto el individualismo como el economicismo. Sus lemas son *La sociedad no existe: solo existen los individuos* (Margaret Thatcher) y *El mercado lo da y el mercado lo quita*. Toda amenaza al imperio del mercado se encuentra con el autoritarismo. Esta es la razón de que los Gobiernos republicanos de Estados Unidos hayan entablado relaciones amistosas con todos los Gobiernos autoritarios de derechas en todo el mundo. La extremada estrechez conceptual y práctica del neoliberalismo ilustra el principio praxiológico de que siempre que se persigue un único objetivo, tal como la libertad o la igualdad, todos los demás objetivos quedan amenazados.

Las consecuencias prácticas de las políticas neoliberales (el llamado Consenso de Washington) diseñadas e impuestas por el FMI, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio se hicieron sentir en América Latina después de que fueran adoptadas en forma masiva, durante la década de 1990. Los resultados fueron decepcionantes, en el mejor de los casos: la pobreza, la desigualdad y el analfabetismo no disminuyeron, la productividad no aumentó y la opinión pública fue silenciada (Nun, 2000; Anderson y Nielsen, 2002; ONU, 2004).

La reacción popular llegó en nuestro siglo. Numerosos partidos con tendencia a la izquierda y hasta rudimentarios movimientos populistas, tales como el de Hugo Chávez en Venezuela, llegaron al poder o cerca de él en numerosas naciones de la región. Este es un contraejemplo más a la «ley» de Tocqueville de que el pueblo no se levanta cuando está más oprimido, sino cuando la situación comienza a mejorar y el Estado se debilita. (Excepciones anteriores fueron las revoluciones rusa, china e indochina.)

A continuación, en el espectro ideológico, viene el tradicionalismo, el cual une el fundamentalismo religioso a la defensa del *statu quo*. Un ejemplo es el de la actual teocracia iraní, en la que la política y la cultura cotidianas están sometidas a una estricta censura religiosa. Se llevan a cabo elecciones regularmente, pero los candidatos deben ser examinados por un consejo que no es elegido por votación. Dicho sea de paso, esto no es excepcional: aun en las naciones más democráticas, solo la élite del partido selecciona a los candidatos o precandidatos (véase Duverger, 1967).

Por último, encontramos el fascismo en sus muy diversas formas, cada una adaptada a las condiciones y tradiciones particulares de un país dado (véase Eatwell, 1995; Mann, 2004). Sean de base laica, sean de base religiosa, todos los regímenes fascistas se han caracterizado por ser partidarios de la desigualdad radical, así como por la intolerancia, la identificación del Gobierno con el partido y el uso de la violencia extrema en defensa de los ricos. Todos los regímenes fascistas se han beneficiado de la complicidad, explícita o tácita, de la iglesia católica, así como de la protestante.

Suficiente sobre el espectro político. Se advertirá que no se ajusta exactamente al espectro político real. En efecto, cuatro de los casilleros ideológicos—el anarquismo, el comunismo auténtico, el socialismo y el administrativismo—nunca han sido llenados. El hecho de que algunos regímenes hallan sido llamados «comunista», «socialista» o «nacionalsocialista» solo demuestra el poder de las palabras. El camuflaje y el mimetismo son aun más comunes en la sociedad que en la naturaleza. Otro rasgo del

espectro ideológico es que no ha cambiado de manera significativa en el curso del último siglo. En este período no ha surgido ningún conjunto de ideas políticas radicalmente nuevas. Lo que ha cambiado en tiempos recientes es la distribución de la ciudadanía a través de este espectro. De hecho, ha habido un notorio desplazamiento hacia la derecha en casi todos los grupos políticos de todo el mundo.

Otro acontecimiento reciente es el desvanecimiento de la izquierda. Incluso el Partido Comunista Chino está utilizando su enorme poder para implementar políticas que favorecen principalmente a la nueva burguesía, a consecuencia de lo cual la desigualdad económica y cultural—en particular, entre la ciudad y el campo—ha aumentado de manera significativa, a la vez que el acceso a la educación y la salud gratuitas ha disminuido. Con todo, el índice de desarrollo humano de China ha crecido de manera espectacular, de 0,527 en 1975 a 0,768 en 2004 (PNUD, 2006). Solo ha habido un crecimiento comparable en la India—de 0,413 a 0,611 en el transcurso de los últimos 30 años—pero todavía está a la zaga de China.

El derrumbamiento del Imperio soviético y el correlativo descrédito de la ideología comunista ha dado nuevos bríos al neoliberalismo, ya que parece confirmar el credo de Ronald Reagan y George W. Bush: nosotros somos los buenos y píos, ellos son el mal y la impiedad. Esta fórmula, tan popular entre los *rednecks*, tiene dos defectos. Uno es la tácita identificación del comunismo (o socialismo) con el socialismo de Estado (o planificación central) más la dictadura estalinista. El otro es la exaltación del capitalismo puro y duro (o no regulado) por considerarlo el mejor orden social. Ya hemos examinado la primera parodia, ahora echémosle un vistazo a la segunda cuestión.

Mill, Proudhon, Marx, Kropotkin e incontables otros han condenado el capitalismo por considerarlo injusto y, consecuentemente, inmoral. Este es también el modo en que lo valoró el mayor economista del siglo XX: «Los extraordinarios defectos de la sociedad económica en la que vivimos son su incapacidad de proveer empleo a todos, así como su distribución arbitraria y desigual de la riqueza y los ingresos» (Keynes, 1973 [1936]: 372).

Aún hay más y peor. El capitalismo es inherentemente expansivo, puesto que solo puede prosperar si se le permite crecer a escala nacional por medio de una producción y un comercio crecientes, además de una competencia destructiva (en particular fusiones), así como de la conquista de recursos y nuevos mercados en el extranjero, a través o bien del comercio o bien de la violencia. Pero el crecimiento descontrolado de la producción lleva a la contaminación y el agotamiento de los recursos no renovables; y la expansión internacional probablemente lleve a la guerra o al colonialismo, abierto o encubierto. En pocas palabras, el capitalismo puro y duro no es equitativo, por lo tanto es moralmente objetable: además, tal como ha señalado Schumpeter (1950), es insostenible desde el punto de vista económico. Más aún, el capitalismo sin restricciones es peligroso desde una óptica política, puesto que inevitablemente la dictadura y la agresión militar son una tentación para él.

Los apologistas del capitalismo no regulado disputarán las afirmaciones anteriores y posiblemente sostengan que el espectacular crecimiento económico de China y la India

en las últimas décadas demuestra que el capitalismo y el libre comercio están vivos y coleando. Sin embargo, los defensores del capitalismo puro y duro pasan por alto el creciente abismo económico y cultural tanto entre individuos como entre naciones, así como la degradación ambiental, tanto en el propio territorio como en los países productores de las necesarias materias primas (tales como minerales y maderas) y energía (principalmente petróleo y gas). Puesto que hay un tope político para la desigualdad de ingresos y un límite físico a la explotación de los recursos naturales, la economía de mercado no es sostenible. Esta es una tesis central de los economistas ecológicos desde la publicación de la tan difamada bomba *Los límites del crecimiento*, en 1972.

Lawn (2005) ha afirmado que un conjunto modesto pero firme de restricciones macroeconómicas a la producción, tales como «impuestos ecológicos», puede proporcionar la economía estable que necesitamos para conseguir la sostenibilidad. Esto es improbable, aunque solo fuera porque los problemas económicos no pueden tener soluciones puramente económicas, tal como ha advertido Mill en su autobiografía. La razón es que la economía es solo uno de los sistemas en juego: los otros son el ambiente, el sistema biológico, la organización política y la cultura (Bunge, 1979a). En consecuencia, las políticas efectivas para lograr una economía junto con una democracia estables solo pueden provenir de la investigación y el diseño de políticas interdisciplinarias que involucren a científicos ambientales, demógrafos, epidemiólogos, sociólogos, politólogos, culturólogos y hasta a economistas. Esta investigación debería culminar en un sistema de políticas que incluya el control de los nacimientos, la búsqueda de energías alternativas, el diseño de máquinas cada vez más eficientes, el cooperativismo, una discusión democrática más amplia y la educación pública a gran escala en problemas sociales.

En resumidas cuentas, puesto que el socialismo de Estado ha fracasado y el capitalismo sin límites probablemente se desmorone en una implosión, estamos otra vez en el primer casillero. En efecto, todavía estamos frente al problema político y moral con el cual nos dejó Mill (1924 [1873]: 162): «cómo aunar la mayor libertad de acción individual con la propiedad común de las materias primas del globo y una participación igual de todos en los beneficios del trabajo en común». Aunque es deseable, también es mucho pedir. Dado que las ideologías existentes no han tenido la disposición o no han sido capaces de lograr estos objetivos, intentemos conseguir ayuda desde el exterior: la ciencia y la ética humanista. Pero primero examinemos otras ideologías, así como las relaciones entre la ideología y la ciencia.

## **5. Casos atípicos: \* ambientalismo, feminismo, comunitarismo, cooperativismo, nacionalismo y oportunismo**

A continuación discutiremos algunas ideologías, así como los movimientos que han inspirado, que no se ajustan a la tradicional división izquierda-centro-derecha. El ambientalismo o movimiento verde hace hincapié en la necesidad de proteger el entorno natural. El feminismo centra su atención en la liberación de la mujer. El comunitarismo exalta el valor de la comunidad. El cooperativismo sostiene que las empresas de propiedad de sus trabajadores y administradas por ellos son social y moralmente superiores a las empresas privadas. El nacionalismo es la familia de ideologías que pone la soberanía nacional en el primer peldaño de la escala de valores. Finalmente, el oportunismo es la táctica, sin principios y de corto plazo, de hacer cualquier cosa que pueda facilitar el acceso al poder.

Todos estos movimientos tienen un sostén filosófico. Los ambientalistas afirman convincentemente que tenemos el deber de legar a las generaciones futuras un ambiente habitable: su causa es mayormente moral. También lo es la de los feministas, quienes combaten el sexismo, práctica que es claramente injusta y socialmente lesiva, puesto que obstaculiza el progreso de media humanidad.

Los comunitaristas también sostienen que su causa es moral, porque rechazan el individualismo y, por lo tanto, el egoísmo inherente al liberalismo. Son partidarios de ayudar a los pobres, bien a través del voluntariado vinculado a la iglesia (catolicismo), bien por medio del Estado (Islam). Sin duda, la beneficencia es bienintencionada, pero reemplaza los derechos por la buena voluntad de unos pocos individuos generosos y la lucha para conseguir esos derechos por la mendicidad. Además, el comunitarismo es moralmente objetable en la medida en que subestima la pobreza en lugar de intentar erradicarla. También es objetable porque rechaza el derecho de los individuos a desligarse de sus comunidades y, en consecuencia, tiende a limitar la libertad. Por último, el comunitarismo es el brazo político del holismo (u organicismo), el cual es erróneo desde el punto de vista lógico, porque comparte el absurdo postulado de Aristóteles (1941: L. I, Cap. 2, 1253a) de que «necesariamente, el todo es anterior a las partes». La totalidad y las partes coexisten tanto desde el punto de vista de la realidad como en el de la lógica, dado que, si falta una o las otras, ninguna de ellas puede definirse.

El cooperativismo combina nada menos que tres valores sociales clave: igualdad, autogobierno (o democracia en el trabajo) y solidaridad. Hay al menos tres versiones: radical (la vida en comunas), moderado (las cooperativas de propiedad de los trabajadores) y laxo (las asociaciones de productores independientes que prescinden de los intermediarios). Los principales componentes morales del cooperativismo son el rechazo del parasitismo y la adopción de procedimientos igualitarios para la administración de los intereses comunes. (Estudiaremos las cooperativas con mayor detalle en el último capítulo.)

El nacionalismo también tiene una base moral, en la medida que sea defensivo y no agresivo, ya que el nacionalismo defensivo afirma el derecho de los pueblos a la

autodeterminación frente a la dominación extranjera. En contraposición, el nacionalismo agresivo es inmoral, sencillamente porque la agresión es la quintaesencia de la inmoralidad.

El nacionalismo, el feminismo, el comunitarismo y el movimiento verde son anomalías políticas, ya que no pueden ser colocados en el espectro izquierda-centro-derecha discutido en la sección previa. La razón es obvia. Los nacionalistas, los feministas, los comunitaristas y los verdes están dispuestos a desatender todas las diferencias—desde los intereses de clase hasta las procedencias culturales—en beneficio de sus objetivos. Con todo, en realidad, cada uno de los cuatro movimientos está dividido en las clásicas tendencias socioeconómicas. Por ejemplo, mientras que algunos comunitaristas son anarquistas, otros (especialmente en Europa, bajo los regímenes fascistas) han sido corporativistas y «fascistas blancos». Otros, aun (la mayoría de los comunitaristas académicos) son democráticos y algunos pocos han sido militantes católicos (véase Hellman, 2002).

La división entre izquierda, centro y derecha probablemente no afecte a los comunitaristas y los feministas, porque no procuran el poder político. En su lugar, intentan debilitarlo y convencer a los movimientos políticos existentes de incluir esas causas en sus agendas. Pero al final la división latente con seguridad desestabilizará a los movimientos verdes, que sí buscan representación parlamentaria. La misma división, sin duda, afectará al nacionalismo en mucha mayor medida. En efecto, los miembros verdes de los Parlamentos son tentados para forjar alianzas oportunistas, ora con la izquierda, ora con el centro. Rara vez con la derecha, que es abiertamente antiambientalista. Y en todo Gobierno nacionalista probablemente haya simpatizantes socialistas y fascistas, además de democráticos. Por consiguiente, aquel también será irremediablemente inestable. Los datos históricos muestran que el nacionalismo de derechas siempre acaba apartando a empujones a su compañero de izquierdas. La razón es clara: es más fácil para los nacionalistas de derechas formar una alianza con un partido conservador de lo que es para el nacionalismo de izquierdas encontrar un aliado socialista, ya que el socialismo auténtico es esencialmente internacionalista.

El nacionalismo ha sido una importante fuerza política por lo menos desde la Revolución estadounidense y las Guerras Napoleónicas. Con todo, hasta hace poco tiempo, fue prácticamente pasado por alto por todos los principales teóricos políticos. Peor aún, incluso los analistas clásicos del nacionalismo (Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990; Mann 1993) están profundamente equivocados, porque no distinguen entre los nacionalismos de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, ni entre el defensivo y el agresivo, ni entre los nacionalismos económico, político y cultural. Tratan el nacionalismo como un bloque, pese a que es toda una familia de ideologías. En consecuencia, esos análisis no nos ayudan a comprender la emergencia y decadencia de los diversos movimientos nacionalistas. En particular, dichos estudios ni siquiera muestran el papel del nacionalismo en los procesos de constitución de una nación, especialmente en la construcción de todas las naciones nacidas en el curso de los últimos doscientos años, desde Argentina hasta Zimbabue, y en el actual proceso de reconstrucción de Rusia

(McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Pickel, 2006).

Estos estudios clásicos tampoco explican las transformaciones del nacionalismo, tales como el cambio del nacionalismo defensivo de Estados Unidos de 1776 al nacionalismo agresivo (imperialismo) de los siguientes doscientos años. Por último, tampoco explican las alianzas tácticas de los nacionalistas irlandeses, ucranianos y argentinos con el imperialismo alemán, o la de los nacionalistas indios que lucharon contra el imperialismo japonés y buscaron el apoyo del nazismo.

Lo mínimo que debe ofrecer una teoría sobre el nacionalismo es una tipología de los nacionalismos, ya que cada nacionalismo tiene su propia dinámica. Por ejemplo, el nacionalismo económico defensivo es una reacción contra la injerencia extranjera, y el nacionalismo político defensivo es una defensa de la herencia cultural de una nación. Es posible adherirse a cualquiera de los nacionalismos sin abrazar los demás. Por ejemplo, los separatistas quebequenses son nacionalistas políticos, pero no se preocupan por la penetración estadounidense en la economía y la cultura de Quebec.

En otro lugar (Bunge, 1998a: 248-249) he propuesto las siguientes distinciones. Para comenzar, el nacionalismo puede ser defensivo (y, por ende, beneficioso en principio) o agresivo (y, en consecuencia, perjudicial en principio), si bien en cada caso puede utilizar medios pacíficos o violentos. Por ejemplo, los nacionalistas radicales irlandeses e indios recurrieron a las armas para luchar contra los invasores ingleses, en tanto que, contra ese mismo enemigo, Gandhi usó únicamente la desobediencia civil. Ambos movimientos combatieron por territorio, economía, gobierno y cultura, pero ninguno de ellos tuvo que resistir un genocidio. Además, en tanto que los nacionalistas irlandeses eran uniformemente católicos, los indios no hacían ninguna distinción religiosa antes de la Partición. Solo los nacionalistas judíos han defendido su supervivencia misma, hasta que empezaron a robar tierras y agua a los palestinos, además de practicar el terrorismo de Estado contra estos.

En pocas palabras, debemos distinguir los siguientes tipos básicos de nacionalismo.

*Territorial* = Defensa o conquista de territorio.

*Biológico* (étnico) = Protección u opresión de uno o más grupos étnicos.

*Económico* = Proteccionismo o expansionismo económico.

*Político* = Emancipación u opresión de una nación o parte de ella.

*Cultural* = Preservación, hegemonía o supresión de la herencia cultural de una nación, en particular de su lengua.

En consecuencia, hay cinco tipos de nacionalismo defensivo y cinco tipos de nacionalismo agresivo. Estas especies pueden hibridarse, dando lugar a diez dúos, diez tríos, cinco cuartetos y un quinteto (el nacionalismo total):

T, B, E, P, C  
TB, TE, TP, TC, BE, BP, BC, EP, EC, EP  
TBE, TBP, TBC, TEP, TEC, TPC, BEP, BEC, BPC, EPC  
TBEP, TBEC, TBPC, TEPC, BEPC



Todos y cada uno de estos tipos tiene cuatro variedades: defensivo, agresivo, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo. De tal modo, en total hay  $4 \times 31 = 124$  nacionalismos posibles. (Algunos de estos casilleros nunca han sido ocupados.) En la práctica, las cosas son aún más complejas, dado que el nacionalismo defensivo puede ser intimidado por una élite de nacionalistas agresivos. Típicamente, el temor genera odio cuando un pequeño grupo de sicarios nacionalistas inicia o bien una guerra civil o bien un éxodo masivo, al cometer atrocidades contra los miembros de una comunidad diferente, con quienes han coexistido pacíficamente durante mucho tiempo (Taylor, 1998). Con todo, los políticos y los politólogos parecen no percatarse de la tremenda diversidad de los nacionalismos.

¿Qué pueden decir los filósofos acerca de los diversos nacionalismos? Solamente esto: todos los nacionalismos agresivos y de arriba hacia abajo son moralmente reprobables, porque la agresión, de cualquier tipo, priva a sus víctimas de algún derecho básico. En particular, el nacionalismo cultural no solo rechaza y procura destruir los patrimonios culturales de otras personas, sino que también empobrece al agresor. Por ejemplo, el típico nacionalista cultural rehúsa aprender lenguas extranjeras, tiende a mitificar el pasado de su propio pueblo y rechaza incluso las novedades que su enemigo tiene para ofrecer. Se trata, básicamente, de un tradicionalista y, aun si en un comienzo era de izquierdas, pospondrá todas las reivindicaciones sociales en favor de la «cuestión nacional» (véase Vacher, 2001).

Ya tenemos suficiente con respecto al espectro nacionalista. Veamos, a continuación, el siguiente ítem de nuestra lista. El ambientalismo, también llamado—erróneamente—«ecologismo», es, desde luego, el movimiento que procura proteger el entorno. En principio, está basado en una sólida ecología teórica y empírica. Por desgracia, la ecología no está lo bastante avanzada como para ofrecer una base científica al ambientalismo, a consecuencia de lo cual este movimiento está dividido en diversas facciones. La multitud de asociaciones existentes dedicadas a la protección de especies, tales como aquellos cuyo lema es «Salvemos el mochuelo», procuran proteger una única especie amenazada, la cual es, por lo general, un bonito mamífero o una bella ave. No advierten que, al beneficiar una sola especie, pueden corregir un desequilibrio mediante la creación de varios nuevos desequilibrios. Centrarse en una sola especie resulta práctico solamente en el caso de las especies clave, tales como el erizo de mar, puesto que de ellas depende toda una red de organismos.

En lo que respecta a la «ecología profunda», considera que todas las especies son igualmente valiosas (¿para quién?) y desea salvar la ecosfera aun al precio de la extinción de la humanidad. Lo mínimo que puede decirse acerca de este radical movimiento es que, con seguridad, continuará siendo impopular. Solo las políticas de conservación de ecosistemas parecen razonables, siempre que dejen sitio para la gente; no demasiada, sin embargo, porque los humanos somos los peores depredadores y ecocidas.

El movimiento por los derechos de los animales (Singer y Regan, 1976) se parece a la

«ecología profunda» en que objeta el supuesto usual de que los seres humanos son la especie más elevada y, por consiguiente, más valiosa de todas. Sus partidarios llaman a este supuesto «especieísmo» y lo consideran tan condenable como el racismo o el sexismo. Pero los humanos no pueden evitar tener un punto de vista humano en todo, aun en lo moral, dado que la mayoría de nuestros valores trascienden la animalidad. Por ejemplo, a diferencia de las bacterias, las vacas y las cosas, la mayoría de nosotros apreciamos los derechos civiles, la verdad y alguna forma de arte. Tampoco podemos evitar competir con otras especies en la lucha por la supervivencia, so pena de cometer un suicidio universal.

Lo que sí podemos hacer es minimizar la crueldad con los animales y promover el vegetarianismo, por razones tanto morales como económicas. Los animales no tienen derechos, pero podemos imponernos obligaciones para con ellos. Poner los derechos de los animales al mismo nivel que los derechos humanos es un error, porque los derechos legítimos, a diferencia de los privilegios, suponen deberes y, habitualmente, solo las mascotas están entrenadas para cumplir deberes... pero la mayoría de nosotros se abstiene de comérselas.

Echemos ahora un vistazo al feminismo. Este movimiento todavía no tiene una ideología unificada y coherente. La mayoría de los feministas, tales como las famosas *suffragettes*, han sido activistas políticas que se organizaron y levantaron contra la discriminación sexista en todos los terrenos. Solamente las feministas profesionales que han surgido repentinamente en la academia durante los últimos treinta años han intentado inventar teorías feministas, tales como la filosofía feminista, la «ciencia sucesora» y la teoría feminista del Estado. Aquí tenemos que distinguir la embrollada filosofía de la loable intención, así como la controvertida eficacia de la legislación propuesta.

La filosofía política feminista es bastante confusa. Por ejemplo, la autora del eslogan «Todo el sexo es violación», Catherine MacKinnon (1989: 239-240), afirmó que «se debe controlar la gnoseología para que la dominación ontológica tenga éxito». Si lo que quiso decir es que para realizar acciones eficaces hay que saber ciertas cosas, ¿por qué no lo dijo lisa y llanamente? Y cuando Andrea Dworkin (1999) abogó por la prohibición de la pornografía, ¿se molestó en buscar la frontera entre la pornografía y el erotismo, o en exhibir las pruebas de que la pornografía incita a la violencia contra las mujeres en lugar de lo contrario? En pocas palabras, el feminismo académico no es académicamente respetable porque carece de rigor y se mofa de la universalidad de la filosofía, insultando así el feminismo político. Junto con el resto del posmodernismo, no es más que cultura pop altisonante.

Por último, también el oportunismo tiene una base filosófica: el utilitarismo. Una clase especialmente poco fiable de éste es el oportunismo fóbico o ataque a un único enemigo: antiamericanismo, anticomunismo, antisemitismo, etcétera. Su complemento, el oportunismo «filico» o respaldo incondicional de una de las partes de un conflicto, es igualmente problemático. Cualquiera de estas estrechas perspectivas produce a compañeros de alcoba poco factibles, es inevitablemente superficial y efímera, y puede tener graves consecuencias negativas. Por ejemplo, la anglofobia de la primera mitad del

siglo XX y la posterior inclinación antiestadounidense unió a los críticos del imperialismo con los enemigos de la democracia y la modernidad. Un crítico lúcido y honesto de cualquier política debe ser capaz de ver lo admirable junto con lo despreciable, así como distinguir entre un pueblo y sus gobernantes. Pero esta objetividad e imparcialidad desafía la tradición y la moralidad tribal.

Finalmente, definiremos el concepto de distancia ideológica entre dos personas o grupos. Llamemos A y B a dos ideologías y conceptuémoslas como conjuntos de principios y propuestas, tales como la preocupación por el ambiente, la igualdad de género y la justicia social. Definiremos la distancia entre A y B como su diferencia simétrica conjuntista, es decir el conjunto de principios y propuestas que no comparten. En símbolos,  $\delta(A, B) = A \Delta B$ . Este es un concepto cualitativo. Su correlato cuantitativo puede definirse como la numerosidad de  $A \Delta B$  dividida entre la numerosidad de la totalidad  $A \cup B$  de los principios en cuestión:  $d(A, B) = |A \Delta B| / |A \cup B|$ . Este es un número entre 0 (coincidencia) y 1 (sin intersección). Esta medida presupone que todos los principios y propuestas en cuestión tienen el mismo valor, un supuesto poco realista. Sostengo que ninguno de estos valores extremos se aplica al espectro ideológico.

## 6. Democracia y socialismo

El término «democracia» es notablemente ambiguo: denota una ideología, a la vez que el orden sociopolítico propuesto por ella. Además, hay diversas formas de democracia: política, económica, cultural y otras. Esta es la razón de que la democracia se pueda combinar bien con la plutocracia, bien con el socialismo. Una ambigüedad semejante aqueja a la palabra «socialismo». En efecto, hay socialismo democrático (o evolucionista): el de los movimientos socialdemócratas; así como socialismo autoritario (o revolucionario): el de Lenin, Trotski, Stalin, Mao y Castro. Echemos un vistazo a los dos tipos principales de democracia política: liberal y socialista.

En principio, la democracia es el gobierno popular (Aristóteles) o, en las famosas palabras de Lincoln, el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo. Puesto que el gobierno por el pueblo, o democracia directa, solo es factible en las organizaciones políticas pequeñas, la mayoría de los demócratas se han conformado con la democracia representativa (o indirecta). Este régimen puede ser modelado como un sistema cuyas entradas son las campañas políticas, los votos y los dineros de los impuestos, y que administra o produce bienes públicos tales como la seguridad, el imperio de la ley, la salud pública y la educación públicas y la alta cultura.

Una importante característica de la democracia liberal es que no invita a la participación pública: a sus ciudadanos solo se les pide que emitan su voto cada dos años, más o menos. Más aún, no hay actividad política entre elecciones; en particular, hay una educación cívica débil y la discusión pública es infrecuente. Con todo, la mayoría de los ciudadanos de tales sociedades declaran valorar sus oportunidades y derechos democráticos, aun cuando no hagan pleno uso de ellos. Dahl (2000) cree que este comportamiento es paradójico, pero no incongruente. Sostengo que es una incongruencia tan seria como el agnosticismo en un cura. Además, sugiero que la escasa participación política abre la puerta a la dictadura.

Acabo de utilizar la expresión «democracia liberal». Aunque es usada ampliamente, esta expresión produce perplejidad a causa de la tradicional tensión entre la libertad individual y el cumplimiento de la voluntad de la mayoría. Esta tensión no ha escapado a los liberales libertarios ni a los socialdemócratas. Mientras los primeros rechazan el Estado de bienestar, los segundos están dispuestos a limitar el derecho de propiedad, así como a combatir la afirmación de que los propietarios del país tienen derecho a gobernarlo. El sistema de salud canadiense resalta esta tensión, puesto que proporciona asistencia sanitaria universal gratuita e impide a los ciudadanos que suministren y compren asistencia sanitaria en el mercado. Este sistema es, a la vez, no liberal y democrático, del mismo modo que el *laissez-fairismo* es tanto liberal como no democrático, dado que la libre empresa está diseñada para fortalecer a los económicamente fuertes.

Aunque casi todo el mundo llame democracia liberal al régimen político estadounidense, sus ciudadanos han sido intimidados en los últimos años para considerar que «liberal» es algo peligrosamente cercano a «izquierdas». De tal modo, en 2006, una

encuesta Pew reveló que la enorme mayoría de los republicanos eran antiliberales y que menos del 30% de los demócratas se consideraban liberales. Esto, desde luego, solo confirma la impresión de los analistas políticos europeos y latinoamericanos de que el espectro político estadounidense ha estado experimentando un pronunciado desplazamiento hacia la derecha desde que Jim Carter perdió la posibilidad de ser reelecto, tras haber abortado la misión de rescate de los rehenes de Teherán, algo por lo cual habría que haber culpado solo al equipo de mantenimiento del helicóptero.

En pocas palabras y en términos estrictos, la expresión «democracia liberal» es un oxímoron. Con todo, parece ser indispensable, porque designa una filosofía política equidistante del «liberismo» (como prefieren llamar los italianos al libertarismo de derechas) y la socialdemocracia. En tanto que el primero condena la justicia social y los socialdemócratas desean realizarla, los demócratas liberales la aceptan bajo la forma de un paquete de medidas mitigadoras. Además, hay partidos democráticos liberales en el Reino Unido y en otros lugares. De modo tal que deberemos soportar lo que, en términos estrictos, constituye una contradicción; algo que, desde luego, no es nada excepcional en política.

Es sabido que la democracia tiene muchos defectos. Por ejemplo, en principio, es más lenta y costosa que una dictadura, aunque en la práctica la mayoría de las dictaduras son ineficientes, porque no incluyen a los accionistas, y corruptas, porque no son transparentes. Por ejemplo, Mussolini se ufanaba de que su régimen puso a funcionar puntualmente los trenes italianos, pero no contaba las vidas perdidas en aventuras militares, ni los numerosos talentos perdidos a causa de las exclusiones políticas y raciales.

Con todo, como advirtió Tocqueville (1835-1840), la democracia posee la virtud única de la superioridad moral sobre los órdenes políticos alternativos: defiende los intereses y aspiraciones de la mayoría, a la vez que defiende los derechos básicos de la minoría. A causa de la primera condición, la democracia favorece la participación de la mayoría y, a causa de la segunda, permite que los miembros de la minoría sigan adelante con sus vidas, aun si deben restringir algunas de sus aspiraciones. En otras palabras, en principio, la democracia permite a la mayoría de las personas disfrutar la vida y las exhorta a ayudar a otras a vivir.

La democracia liberal puede reducirse hasta convertirse en plutocracia (tal como preconiza el neoliberalismo) o expandirse hasta transformarse en socialdemocracia (como pretenden los defensores del Estado de bienestar). En el momento de escribir estas páginas, la primera tendencia prevalece en el llamado Occidente, el cual, por supuesto, incluye a Israel, Singapur y Japón (véase Duverger, 1974). El ideal neoliberal es una máquina expendedora, bien aceiteada por las contribuciones a las campañas electorales y dirigida lo más secretamente que sea posible por funcionarios electos endeudados con los intereses privados, los burócratas, los miembros de grupos de presión y los «asesores políticos». El mantenimiento de esta máquina requiere tanto del letargo popular, en lugar de la participación, como de un gran temor a los enemigos externos, así como de controles internos, en lugar de intrepidez para probar nuevas ideas e instituciones. Tanto

es así que pocos políticos estadounidenses se atreven a llamarse «liberales», mucho menos «socialistas». Uno se pregunta qué hubieran pensado Jefferson, Lincoln, los dos Roosevelt y hasta Lyndon Johnson, todos ellos presidentes bastante progresistas en política nacional.

Estados Unidos es la más antigua de todas las democracias liberales, el único país de la historia que ha tenido elecciones relativamente libres durante más de dos siglos, aun en tiempos de guerra. Pero, en realidad, la democracia estadounidense se inició como un régimen bastante elitista, dado que excluyó a la enorme mayoría de la población: las mujeres, los indígenas, los esclavos y hasta los arrendatarios de tierras blancos (Nash, 2005). Sin propiedad no hay voto. En pocas palabras, la Revolución estadounidense había sido política, no social. No modificó la estratificación económica de la nación. Con todo, tal como atestiguara Tocqueville (1835-1840), dos generaciones después, Estados Unidos se había transformado en la más igualitaria de las naciones, más aún que Francia, la cuna del igualitarismo filosófico. En Estados Unidos, el autogobierno político desencadenó una silenciosa revolución social, porque facilitó la industrialización, abrió sus puertas a europeos progresistas y dio origen a una explosión cultural y al llamado «sueño americano». Y el modelo de gobierno estadounidense—especialmente su peor característica, el presidencialismo—fue copiado por numerosos países, entre ellos México y Argentina.

La democracia estadounidense se volvió cada vez más inclusiva e incorporó, finalmente, ciudadanías íntegras. Pero a pesar de que en la actualidad todos sus ciudadanos pueden votar, la mitad de ellos no lo hace; y pese a que, sobre el papel, cualquiera puede presentarse como candidato a un cargo público, solo aquellos que no atemorizan a los ricos ni a los beatos consiguen las contribuciones necesarias para montar campañas fuertes. Y solo unos pocos periodistas consiguen, cada tanto, revelar algunos de los oscuros orígenes de estos fondos. Además, el politólogo estadounidense típico pasa más tiempo estudiando la conducta del votante que los factores económicos y culturales que la manipulan. Solo unos pocos valientes de fuera han arrojado luz sobre esos factores (véase, por ejemplo, Herman y Chomsky, 1988).

Pasemos ahora brevemente al socialismo, uno de los grandes inventos de comienzos del siglo XIX y, con todo, todavía un lejano ideal. El socialismo propone (a) la socialización (no nacionalización) de todos los medios de producción, intercambio y crédito; (b) la administración de la economía por los trabajadores y (c) programas de gobierno orientados a reducir la exclusión y las desigualdades sociales (especialmente la económica). El socialismo es, en consecuencia, una variedad de igualitarismo con más de economía y menos de política. Esta es la razón de que pueda combinarse con la democracia, para producir la socialdemocracia, tanto como con el autoritarismo, para producir el estatismo junto con dictadura, el llamado «socialismo real» que caracterizó al bloque soviético hasta su desintegración, en 1989.

La socialdemocracia ha triunfado en Escandinavia y en numerosos países, aun donde actualmente no hay partidos socialistas en el poder, tales como Alemania, Francia, Holanda, Bélgica e Italia. Ha conseguido desarrollar las sociedades más prosperas,

igualitarias, democráticas, pacíficas, saludables y mejor instruidas de la historia (Nun, 2000; Berman; 2006). Todo esto se consiguió a pesar de las oscuras profecías de los ideólogos conservadores.

Con todo, la socialdemocracia no es lo mismo que el socialismo. Sostengo que el auténtico socialismo es cooperativista, milliano antes que marxiano. En el cooperativismo, la mayor parte de la riqueza es propiedad de los trabajadores y ellos la administran democráticamente; la función del Estado está restringida a la administración de los bienes públicos, tales como la seguridad, los recursos naturales y la infraestructura. Hasta el momento, no ha habido ninguna nación moderna que haya sido socialista. La socialdemocracia es solo la versión diluida del socialismo, puesto que mantiene la propiedad privada de la mayoría de los medios de producción, comercio y crédito. Con frecuencia se le llama «mercado social», porque solo limita el daño que el mercado sin restricciones puede causar al ambiente, el bienestar social, la cultura y la política. En una democracia social, aún hay personas muy ricas, pero no hay pobres ni opresión ni analfabetismo y la corrupción es marginal.

En contraposición, el socialismo estatista, aunque tuvo gran éxito en reducir las desigualdades en los ingresos y en modernizar los atrasados países del difunto bloque soviético, acabó 70 años después en una espectacular crisis. Este colapso se produjo como resultado de un gran número de problemas internos combinados con la ruinosa carrera armamentística inducida por la Guerra Fría. Hubo causas culturales, tales como el silenciamiento ocasionado por una ideología osificada; causas económicas, tales como el atraso tecnológico de la agricultura, y causas políticas, tales como el regionalismo y la falta de democracia. Echemos un rápido vistazo a este último, tal como lo prescribió Lenin (1992).

«La “dictadura del proletariado”, que en realidad fue la dictadura de la *nomenklatura* o élite política, destruyó la escasa sociedad civil que pudo haber existido antes y atrofió el desarrollo político, recortando de manera drástica la participación popular en todos los niveles. Reemplazó la lealtad voluntaria por la sumisión, el miedo y la dilución de la responsabilidad. En consecuencia, expulsó a la mayoría de los individuos del Gobierno, el cual se percibía correctamente como omnipotente y represivo. Dividió al pueblo en dos nuevas clases sociales con intereses mutuamente conflictivos: “nosotros” (el pueblo) y “ellos” (la élite). Encubrió el conflicto social y étnico con retórica y traicionó el noble ideal de una sociedad sin clases. En su lucha por la supervivencia y el desarrollo en un clima de temor, delación y desconfianza, la gente se tornó cada vez más individualista y corrupta, lo que no constituye precisamente el mejor material para una sociedad igualitaria y solidaria. El “Hombre Nuevo” cantado en los primeros tiempos se volvió casi indistinguible del atemorizado, cínico y egoísta sujeto de un régimen fascista» (Bunge, 1998a: 205).

Puesto que el fracaso del socialismo soviético solo ha conseguido desacreditar al socialismo y el movimiento socialdemócrata se ha desplazado hacia la derecha, en un esfuerzo por capturar el voto moderado, uno bien puede preguntarse si existe alguna alternativa factible. Sugiero que sí la hay: el socialismo cooperativista (o de mercado). La

palabra «cooperativismo» denota tanto un movimiento económico mundial apolítico como una versión del socialismo.

Una cooperativa de trabajadores es, por supuesto, una empresa comercial de propiedad de sus trabajadores y administrada por ellos. Parte de los beneficios de la empresa es reinvertida en ella y otra parte es distribuida como dividendos entre sus miembros: no paga ni salarios ni rentas. Los principios cooperativos son: (1) participación voluntaria y abierta, (2) control democrático de los miembros, (3) participación económica de los miembros, (4) autonomía (autogestión) e independencia, (5) instrucción, formación e información, (6) cooperación entre cooperativas (federaciones) y (7) interés por la comunidad (véase Bibby y Shaw, eds., 2005).

El movimiento cooperativista, lanzado oficialmente en Rochdale en 1844, procura fortalecer y multiplicar las empresas cooperativas dentro de la economía capitalista o semicapitalista. Su objetivo a corto plazo no es cambiar el orden social, sino sacar provecho de las siguientes verdades generales: que la fuerza está en el número, que quienes trabajan para sí mismos trabajan mejor y que los trabajadores merecen conservar lo que producen. Esta es la razón de que, aunque la mayoría de las cooperativas sean asociaciones de trabajadores autogestionadas, unas pocas se hayan convertido en empresas multimillonarias: *Associated Press*, *Sunkist*, *Ocean Spray*, *Caisse Populaire Desjardins*, las federaciones Mondragón y Lega y las dos cadenas de supermercados suizas (*Migros* y *Coop*), entre muchas otras.

El socialismo cooperativista (o de mercado) es mucho más ambicioso: es una ideología y un movimiento político que aboga por la transformación pacífica de las sociedades capitalistas y semicapitalistas en mercados comunes socialistas. En otras palabras, propone el socialismo de mercado en lugar del capitalismo (ya sea en su versión salvaje o en su versión de bienestar) o del socialismo estatal. Ya en 1848, John Stuart Mill consideraba que el cooperativismo era la alternativa democrática tanto al capitalismo como al socialismo revolucionario, pero hasta ahora solo ha tenido un atractivo muy limitado. En el último capítulo afirmaremos, sin embargo, que en teoría se trata de la ideología más prometedora, siempre que sea actualizada mediante las ciencias y tecnologías sociales.



## 7. Ideología y ciencia

Todos los pensadores y filósofos avanzados, desde la Ilustración hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, han profesado el cientificismo. Se trata de la tesis metodológica de que todo aquello que puede investigarse se estudia mejor de manera científica. La situación cambió radicalmente en tiempos recientes. De hecho, en el transcurso del último medio siglo no solo los conservadores, tales como Frederick Hayek, Alfred Schütz, Michael Oakeshott y Michael Polanyi, sino también intelectuales autoproclamados de izquierdas, tales como Herbert Marcuse, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu y Jürgen Habermas han ridiculizado la idea misma de una *ciencia* social, especialmente el estudio objetivo de las características cuantitativas de la vida social. (Adorno, Marcuse y Habermas rechazaron la ciencia y la tecnología en general, por considerar que no es otra cosa que «la ideología del capitalismo tardío».) Es verdad, en sus tesis sobre Feuerbach el joven Marx había declarado que ya era tiempo de que los filósofos dejaran de interpretar el mundo y comenzaran a cambiarlo. Pero el Marx maduro, uno de los fundadores de la Primera Internacional (1864), estudió el capitalismo para apresurar su colapso: de ese modo cambió radicalmente su pragmatismo juvenil y adoptó tácitamente la máxima científicista: «Investigar antes de actuar».

De manera comprensible, los pensadores y Gobiernos conservadores desconfían de las ciencias sociales, puesto que se supone que estudian los problemas sociales, tal vez con la perspectiva de resolverlos, una empresa que requiere reformas sociales. Lo que resulta difícil de entender es por qué algunos individuos que afirman ser progresistas y alientan a otros a embarcarse en estudios políticamente pertinentes, tales como los contribuyentes al volumen colectivo editado por Schram y Caterino (2006), deben privarse de la única herramienta capaz de proporcionar conocimiento social objetivo y tecnología social realista, a saber la investigación social rigurosa. Por ejemplo, ¿cómo se puede esperar reducir la desigualdad sin adquirir un poco de conocimiento acerca de su medida y sus orígenes?

Sin duda, la ideología es conceptualmente impertinente para la ciencia genuina. Los investigadores que ceden a la presión ideológica dejan de hacer investigación científica porque reemplazan la búsqueda de la verdad por la aceptación del dogma. Con todo, tener una ideología puede motivar a un investigador a estudiar o bien a pasar por alto ciertos problemas sociales. Así pues, el aumento de la concentración del poder económico probablemente interese más a los progresistas que a los conservadores, en tanto que estos preferirán estudiar las amenazas a la libertad económica. Además, la ideología influirá, sin duda, no solo en las actitudes individuales, sino también en las políticas públicas. En particular, todo Gobierno comprometido con una ideología sectaria tendrá, con seguridad, cierto impacto en la investigación científica, ya sea restringiendo sus problemáticas y la difusión de sus descubrimientos, ya sea intentando hacer pasar ideología por ciencia. Baste recordar la masacre de la «física judía» por el nazismo y la que el estalinismo llevó a cabo con la «ciencia burguesa», especialmente con la genética, la física relativista, la química cuántica, la psicología y la sociología. (Véase Graham,

1981; Harrington, 1996; Cornwell, 2003.)

Casos más recientes de amenazas ideológicas a la ciencia son las luchas, en Estados Unidos, de las iglesias fundamentalistas y los grupos políticos de derechas contra la biología evolutiva y la investigación con células madre (véase Scott, 2004; Shulman, 2007). Era de esperar, ya que los reaccionarios coherentes son reaccionarios en todo. Lo que asombró a muchos en la década de 1970 fue el intento de los autoproclamados izquierdistas de presentar la ciencia como una ideología más que debía ser «deconstruida» (desenmascarada) y el de los feministas académicos de exhibir la lógica y la ciencia como instrumentos «falocéntricos» de dominación masculina (véase Gross y Levitt, 1994; Gross, Levitt y Lewis, 1996).

Todo lo que estos grupos han conseguido es desacreditar la ciencia entre los incultos y alejar a la gente joven del estudio de las ciencias. Pero, desde luego, ninguno de estos grupos oscurantistas ha conseguido infiltrar su ideología en la ciencia. En consecuencia, no hay ni puede haber cosas tales como una física cristiana (el fallido proyecto de Duhem), una química musulmana, una geología feminista, una astronomía marxista o una arqueología neoliberal. Lo que sí hay es un gran número de profesores que enseñan anticiencia o pseudociencia. Molière nos dejó una hábil descripción de ellos: «Un tonto erudito es más tonto que un tonto ignorante».

La infiltración ideológica puede tergiversar, reducir y hasta destruir la ciencia. Tómese, por ejemplo, el famoso Proyecto Camelot (1964-1965) diseñado y financiado por el Ejército de Estados Unidos para estudiar la posibilidad de levantamientos sociales en América Latina, así como para sugerir las tácticas de contrainsurgencia más apropiadas. Si bien el proyecto reclutó a algunos de los mejores sociólogos estadounidenses (incluso al gran James Coleman), estaba sesgado y, por consiguiente, no era completamente científico. En efecto, tal como señaló en aquel momento Irving Louis Horowitz (1965), el proyecto dio por sentado que la estabilidad política es siempre buena, sin importar el régimen político de que se trate, de donde se sigue que se debe evitar todas las revoluciones y hay que luchar contra ellas. Afortunadamente para los revolucionarios estadounidenses de 1776, no había ningún científico social cerca para ayudar a los chaquetas rojas.

La ideología no puede cambiar el contenido de la ciencia, pero la inversa es falsa. En efecto, la investigación científica, especialmente en las áreas que tratan de la gente, desde la medicina hasta la economía, con seguridad será pertinente para los componentes seculares de la ideología. La razón es clara: el descubrimiento científico de que el ítem X es o bien bueno o bien malo para la gente puede ser incorporado a algunas ideologías y usado por algunos grupos. Algunos lo utilizarán para fomentar X, en tanto que otros lo utilizarán para evitar o combatir X. Los siguientes ejemplos pueden ser más elocuentes que unas pocas generalizaciones.

1. *El racismo no tiene una base científica.* Hay razas humanas, del mismo modo que hay razas de perros. Pero, a causa del mestizaje, las fronteras entre las razas son borrosas y se han ido haciendo cada vez más borrosas desde 1492. Además, y más importante, la aserción de que algunas razas son intelectual o moralmente superiores a otras no tiene fundamento. El racismo es sencillamente un artificio ideológico diseñado para

justificar la esclavitud y el imperialismo (véase Frederickson, 2002). De tal modo, cuando el presidente George W. Bush afirmó que los padres fundadores de Estados Unidos vivieron en una «sociedad de posesiones» pasaba por alto el hecho de que las posesiones eran personas robadas en África y tierras robadas a los indígenas norteamericanos.

2. *El aborto libre reduce la criminalidad.* Es bien sabido que los fundamentalistas religiosos y la gente de derechas se oponen al aborto, y también es notable que la mayoría de ellos son varones. Su principal argumento es que, puesto que la vida humana se inicia con la concepción (verdadero) y puesto que toda vida humana es sagrada (dogma) el aborto es un asesinato, aunque matar abortistas, desde luego, no lo es. Sin embargo, la premisa menor de este argumento es cuestión de creencia (religiosa), por lo cual el argumento no debería ser tenido en cuenta en una sociedad laica. Un biólogo podría argüir que un apéndice, una amígdala y el recorte de una uña son tan humanos como un embrión de ser humano y que, a pesar de ello, ninguna religión conocida les rinde culto. (Corrección: solía haber una Congregación del Santo Prepucio.) El biólogo podría argüir, también, que el todo es más valioso que cualquier parte de él. Y un psicólogo podría argumentar que un embrión o aun un feto no es una persona, vale decir un ser humano dotado de capacidades mentales. Más aún, el índice de criminalidad de Estados Unidos disminuyó después de que el aborto fuera despenalizado en 1973. La causa, se presume, es el descenso del número de niños no deseados, quienes con frecuencia son rechazados y pueden, en consecuencia, elegir el delito como profesión.
3. *La igualdad es buena para todos.* Hasta el momento, el igualitarismo, sea radical, sea matizado, solo se podía defender con argumentos morales. Ahora también hay argumentos científicos a favor de él: biopsicológicos y sociopolíticos. Echémosles un vistazo. El argumento biopsicológico contra la jerarquía social despótica es que estresa tanto al jefe como al subordinado por lo que, desde el punto de vista médico, es peligroso para ambos. En efecto, a partir de los trabajos pioneros de Hans Seyle, en la década de 1950, se ha sabido que el estrés de cualquier clase causa todo tipo de enfermedades—cardiovasculares, respiratorias, reumáticas y psiquiátricas—e incrementa la mortalidad debida a todas las causas. En pocas palabras, las diferencias sociales extremas perjudican a todos, incluso a los pocos que obtienen beneficios económicos de estar en la cima. Es interesante señalar que esto vale para las jerarquías despóticas, pero no para las jerarquías naturales derivadas de diferencias aceptadas de capacidades o experiencia (Sapolsky, 2005).

El argumento sociopolítico contra los abruptos gradientes socioeconómicos y políticos es que generan resentimiento, odio y pereza a nivel personal, así como violencia (tanto desde arriba como desde abajo) a nivel social. Esto, a su vez, produce o intensifica la represión social, a menos que la gente esté tan anquilosada e intimidada por la cosmovisión dominante que la idea misma de una revuelta ni siquiera les quepa en la cabeza, lo cual constituye el motivo de que no hubiera lucha de clases en las civilizaciones antiguas (Trigger, 2003). Pero la resignación, al final, lleva al estancamiento. El progreso necesita de la participación y del inconformismo constructivo. En resumen, la ciencia muestra que la desigualdad injustificada (o jerarquía despótica) es mala tanto para el individuo como para la sociedad. En otras palabras, el igualitarismo tiene fundamento tanto científico como moral.

## 8. La ideología con atuendos científicos

Con frecuencia, la ideología ha sido publicitada como ciencia. La economía fue el primer ejemplo de esta parodia. Así pues, un libro de texto sobre economía estándar nos advierte que «los mercantilistas eran los paladines de los comerciantes extranjeros, los fisiócratas apoyaban los intereses del terrateniente, Adam Smith y Ricardo pusieron su fe en el capitalista que obtenía beneficios a fin de reinvertirlos y expandir la producción. Marx invirtió sus argumentos para defender a los trabajadores. Ahora bien, Marshall [el codificador de la economía neoclásica] se dio a conocer como el paladín del rentista» (Robinson y Eatwell, 1974: 39).

La estridente defensa del mercado no regulado y del monetarismo por parte de Milton Friedman (1962) constituye un ejemplo más reciente de ideología disfrazada de ciencia. En efecto, Friedman ofreció una representación distorsionada del mercado real, el cual está plagado de imperfecciones tales como desequilibrios, monopolios y oligopolios, por no mencionar la corrupción empresarial y la preferencia que los altos funcionarios gubernamentales otorgan a las empresas amigas (véase Galbraith, 1987).

Además, Hendry y Ericsson (1983) demolieron el análisis econométrico en el que Friedman y Anna J. Schwartz habían afirmado demostrar los beneficios de las políticas monetarias restrictivas. Que estas políticas no son ni social ni moralmente neutrales debería resultar obvio: las elevadas tasas de interés favorecen a quienes tienen dinero para prestar y, por lo mismo, perjudican a quienes necesitan tomar préstamos para comprar una casa o sostener un pequeño negocio.

La contaminación ideológica de la economía es particularmente grave cuando afecta a peces gordos tan poderosos como el Banco Mundial (BM). Un panel internacional de 28 investigadores independientes (Banerjee et al., 2006) descubrió que, en temas de políticas, esta organización había preferido la «investigación de apoyo» [*advocacy research*] a la investigación científica, en cuestiones cruciales tales como si el crecimiento y la liberalización del mercado eran de ayuda a los pobres. En otras palabras, el BM alababa las publicaciones que respaldaban sus políticas e ignoraba aquellas que no lo hacían. Peor aún, el panel descubrió que algunos de los artículos más prominentes utilizados por el Banco para justificar sus políticas y hacerles propaganda, eran metodológicamente defectuosos. En resumen, las políticas adoptadas por el BM han sido diseñadas y evaluadas de manera ideológica.

Pasemos ahora de la economía a la politología. En 1987, la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos rehusó admitir a Samuel Huntington, profesor Eaton de gobierno de Harvard y presidente de la *American Political Science Association*. Esta humillante decisión se tomó sobre la base de la bien fundada acusación de Serge Lang de que, en repetidas ocasiones, el candidato había intentado hacer pasar sus opiniones políticas por ciencia. Lang (1981), profesor de matemática de Yale y miembro de la Academia, analizó los escritos de Huntington, especialmente *El orden político en las sociedades en cambio*, ampliamente utilizado como libro de texto en las universidades estadounidenses. Lang, junto con Neil Koblitz (1988), otro matemático, mostraron que

gran parte del trabajo era o bien un pretencioso sinsentido o bien obviamente falso. Un ejemplo de lo anterior es la siguiente «ecuación» (Huntington, 1968a: 55):

$$\frac{\text{Participación política}}{\text{Institucionalización política}} = \text{Inestabilidad política}$$

Lang y Koblitz criticaron tres aspectos de la teoría de Huntington. Primero, sus variables son meras frases y no magnitudes bien definidas, por lo que no cumplen los requisitos de la manipulación algebraica. Segundo, las correlaciones estadísticas que Huntington afirmaba haber encontrado entre semejantes «variables» son tan imaginarias como las propias «variables». Ejemplo: «La correlación total entre frustración e inestabilidad fue 0,50». Tercero, algunas de las «conclusiones» de Huntington, tales como que durante el régimen del *apartheid*, Sudáfrica era una «sociedad satisfecha» son flagrantemente falsas. Tristemente, algunos famosos científicos sociales se unieron a Huntington, declarando que había sido víctima del macartismo de izquierdas.

Huntington (1968b) no cuestionó la legitimidad de la guerra estadounidense en Vietnam, no objetó el bombardeo sistemático ni la defoliación de sus zonas rurales y profetizó confiadamente la derrota del Vietcong. Sin embargo, en vista del limitado éxito de los programas de «pacificación» del Gobierno sugirió una estrategia temporal: dejar que el Vietcong dominara en las aldeas (lo cual ya estaba haciendo, de todos modos), con la esperanza de que el éxodo de la población rural hacia las ciudades y la reubicación forzosa de los campesinos modificara la situación. Huntington no condenó el arranque de las redes sociales causado por esta urbanización artificial. Por el contrario, sugirió una brillante generalización: la respuesta a las guerras de liberación nacional, en cualquier parte, la tendría no tanto el armamento como «la urbanización por reclutamiento forzoso y la modernización que saca rápidamente al país en cuestión de la fase en la cual un movimiento revolucionario campesino puede esperar generar la fuerza suficiente como para alcanzar el poder» (op. cit.: 652). Tampoco tuvo el menor escrúpulo, el profesor Huntington, en aconsejar a la dictadura militar brasileña. Después de todo, la ciencia es moralmente neutral, ¿no es así?

En aquella época, la *RAND Corporation*, el *think tank* de la Fuerza Aérea Estadounidense, empleaba a numerosos científicos sociales para diseñar tácticas para bombardear al pueblo vietnamita «hasta dejarlos en la Edad de la Piedra», tal como lo expresó un famoso general. Uno de los principales asesores fue Thomas Schelling, quien usó la teoría de juegos para diseñar la primera (y fallida) campaña de bombardeo contra Vietnam del Norte y a quien se ha culpado de presionar al Gobierno estadounidense para iniciar la guerra (Kaplan, 1983; Kuklick, 2006). Mientras que en esa época los activistas antibelicistas pusieron al general en la picota, 40 años más tarde el economista recibió el Premio Nobel, con lo cual, se presume, provocó la envidia del Dr. Strangelove.\*

Dejando las consideraciones morales a un lado, ninguna de las teorías mencionadas se

puede usar para diseñar políticas efectivas para nada, porque no incluyen ninguna hipótesis sustantiva referente al comportamiento humano: se trata de cáscaras formales vacías. En consecuencia, estas podrían ser utilizadas sin tener que preocuparse de averiguar nada respecto de las personas de carne y hueso, un caso de politología sin investigación empírica. (Más sobre la discrepancia entre los juegos de guerra y la guerra real en Freedman [1983] y Kaplan [1983].)

Tres años antes de que acabara la Guerra de Vietnam, utilicé la teoría de la decisión para «explicar» la predecible derrota estadounidense en Vietnam como resultado de las incorrectas estimaciones de las «utilidades» (bajas enemigas) y las «probabilidades» de éxito de los medios. (Debería haber añadido que esas utilidades y probabilidades eran subjetivas y, por ende, no científicas.) La conclusión a la que llegué fue que estos errores «tienen que haber tenido un único origen: la sustitución de la ciencia por la ideología, con el correspondiente reemplazo del razonamiento por las ilusiones y de la viabilidad por hacer campaña» (Bunge, 1973: 338).

Todo aquel que tenga un mínimo dominio del álgebra puede inventar con facilidad modelos matemáticos de un sistema político o un proceso político sin molestarse por realizar ninguna comprobación con la realidad. Obsérvese los modelos de la teoría de juegos que, especialmente a partir del libro pionero de Bueno de Mesquita (1981), aún decoran las páginas de las revistas de ciencias políticas. Para mostrar cuán fácil resulta este tipo de ejercicio académico, una vez construí, satíricamente, un modelo matemático del secreto que tenía un teorema comprobable: ningún secreto permanece como tal tras un período suficientemente largo. Fue publicado en el *Journal of Irreproducible Results* (Bunge, 1979b).

Desde luego, los políticos, economistas y periodistas neoliberales elogian tanto el mercado no regulado como la globalización en nombre de la ciencia. Nos aseguran que el libre comercio y la globalización han reducido la pobreza y la desigualdad entre individuos y entre naciones. Sin embargo, olvidan que los científicos sociales todavía están debatiendo el significado mismo del término «globalización» (véase Guillén, 2001). Asimismo ignoran que la libertad, del tipo que sea, solo puede prosperar entre iguales. Pasan por alto, también, las pruebas estadísticas que muestran el aumento de la desigualdad de ingresos en los últimos 25 años (véase Rodrik, 1997; Ocampo y Taylor, 1998; Galbraith y Berner, 2001; CMDSG, 2004). Además, los mencionados apologistas olvidan los siguientes puntos.

1. *La desregulación de los mercados de capital*, en particular de las transferencias internacionales de dinero, ha causado graves crisis económicas en diversos países en desarrollo, México e Indonesia entre otros. En efecto, las repentinas afluencias y fugas de ingentes capitales desestabilizarán, con seguridad, las economías no reguladas y afectarán a las monedas. India y China también recibieron enormes inversiones extranjeras, pero las regularon y, en consecuencia, no sufrieron el «efecto tequila».
2. *Las políticas de liberalización de las importaciones* han arruinado a los agricultores de un gran número de países. Por ejemplo, el maíz producido por el campesino\* mexicano no puede competir, ni en calidad ni en precio, con el de los gigantes de la agroindustria de Estados Unidos, espléndidamente subsidiados por el contribuyente de ese país.
3. *Los recortes de los gastos sociales*, que con frecuencia acompañan a la globalización, están desgarrando la llamada red de seguridad y bajando, en general, los estándares de la vida civilizada. Tal como lo expresó Soros

(1998), el capitalismo global está poniendo en peligro la sociedad abierta (democrática y progresista) allí donde existe o pueda emerger.

4. *La exportación de manufacturas* a países del Tercer Mundo, junto con la «flexibilización» del mercado laboral —o sea, la mayor libertad de los gerentes para despedir a los trabajadores—, está destruyendo los puestos de trabajo bien remunerados, intimidando a los trabajadores y debilitando los sindicatos y, por ende, su poder de negociación (véase, por ejemplo, Anderson y Nielsen, 2002).
5. *Los problemas crónicos del Tercer Mundo* todavía están allí: una deuda externa aplastante, la continua caída de los precios de los bienes de exportación (con la única excepción del petróleo) y la mayor sumisión de la clase política nacional a los intereses de los poderosos, tanto de dentro como de fuera del país.
6. *El gigantesco y veloz crecimiento de las industrias exportadoras* chinas e indias, así como la igualmente espectacular desintegración de las economías del antiguo bloque soviético, ha causado rápidos incrementos en las desigualdades económicas de un tercio de la población mundial. Estas desigualdades causan graves problemas políticos y desplazamientos culturales.

En resumidas cuentas, parte de lo que se hace pasar por ciencia es ideología, confusión favorecida por la laxitud metodológica. Regresaremos a este tema en el Capítulo 7, Sección 9.

## 9. ¿Una ideología científica?

Se ha afirmado repetidamente que, al final, el progreso de la ciencia barrería con todas las ideologías. Esta creencia demuestra la ignorancia de dos hechos. Uno es que todas las personas necesitan alguna ideología para encontrar su lugar en el mundo, especialmente en la sociedad. El otro hecho es que todo régimen político necesita una ideología para diseñar sus políticas, así como para bien movilizar, bien inmovilizar a la ciudadanía. Lo que se puede desear legítimamente es el reemplazo de las ideologías perversas o sin fundamento por ideologías tanto humanísticas como consistentes con las ciencias y las tecnologías, en particular con las ciencias y tecnologías sociales. La pregunta teórica es si semejante ideología es posible. En lo que sigue argumentaré que lo es.

Para formarse una idea de cómo podría ser una ideología científica y humanística, veamos nuevamente la definición general de ideología política que propusimos en la Sección 3:

$$\mathcal{I} = \langle C, S, G, B, I, P, O, M \rangle.$$

En el caso de una ideología humanística y científica,

$C$  = un grupo de personas de buena voluntad que se asocian voluntariamente, no una pandilla de corruptos con la intención de obtener beneficios del poder;

$S$  = la sociedad que hospeda a  $C$ ; una sociedad con un mínimo de comunidades científicas y tecnológicas, no una sociedad atrasada;

$G$  = una perspectiva científica y humanística, tal como la de Einstein, no una anticientífica y antihumanística como la de Heidegger;

$B$  = un fondo de conocimiento social (por ejemplo, sociológico) y tecnológico (por ejemplo, jurídico), no una colección de ideas obsoletas;

$I$  = un conjunto de cuestiones o problemas sociales de diversa magnitud, comenzando por las básicas, tales como seguridad, protección del ambiente, gestión de los recursos, empleo, salud y educación públicas, así como relaciones internacionales, no problemas falsos y para distraer, tales como el matrimonio gay, el suicidio asistido y el aborto;

$P$  = un sistema de políticas y planes para lograr los  $O$ , diseñados a la luz tanto de principios humanistas como del mejor conocimiento científico y tecnológico disponible en ese momento dado, y ello con la participación activa de los ciudadanos interesados, no una camarilla gobernante;

$O$  = el conjunto de objetivos, cuya consecución probablemente mejore las condiciones de vida de la población de  $S$ , así como la sostenibilidad de  $S$ ;

$M$  = la educación, la discusión racional, la participación democrática y la cooperación internacional, no trucos para manipular la opinión pública y excluir de la vida pública a algunos sectores.



## 10. Comentarios finales

Las ideologías políticas son poderosos motivadores, aun cuando solo sirvan para disfrazar los intereses materiales. El ciudadano escéptico no toma los programas políticos al pie de la letra porque, con seguridad, ocultan tanto como revelan. Por ejemplo, la retórica neoliberal (o neoconservadora) contemporánea disfraza el privilegio económico de interés por la libertad, aun cuando aquel supone la pérdida de la libertad de los pequeños productores y las naciones débiles. En la política, como en la moral, los hechos valen más que las palabras.

No hay política sin ideología. Un problema de la tecnología política es, entonces, combinar una ideología idónea—justa y bien fundada—con una estrategia política adecuada. Otro problema es qué hacer con la multiplicidad de ideologías: ¿tolerarlas todas, algunas o solo una? Los políticos sagaces saben que la tolerancia ideológica rinde. Es menos divisora y onerosa que la pureza ideológica. Esto es así porque la mayoría de las actividades de la vida cotidiana son neutrales desde el punto de vista ideológico. El español y el portugués fueron los únicos imperios intolerantes: todos los demás fueron ideológicamente pluralistas durante la mayor parte de su existencia. Pero España y Portugal apenas obtuvieron beneficios de sus numerosas colonias, en parte porque al ceñirse al fundamentalismo católico desalentaron la diversidad, la empresa y la innovación. El tercer problema es el grado de tolerancia que estamos dispuestos a tolerar. El problema de la tolerancia total es que algunas ideologías, las totalitarias, son tan intolerantes que violan los derechos humanos y el único modo en que hacen posible la coexistencia pacífica es en el terror.

En resumidas cuentas, tanto la tolerancia cero como la tolerancia máxima son incompatibles con la democracia. De tal modo, si deseamos hacer progresar la democracia tenemos que proscribir la intolerancia radical. Además, tenemos que reemplazar la tolerancia condescendiente por los derechos básicos (Paine, 1987: 61). Es verdad, el abogar por esta política nos expone al peligro de deslizarnos por una resbaladiza pendiente. Sin embargo, siempre hay una regla para evitar este riesgo: *Proteger toda desviación que no viole los derechos humanos.*

Y ahora una advertencia: una de las debilidades de todas las ideologías tradicionales, religiosas o seculares, es el simplismo. En efecto, cada una de ellas se centra solo en una cuestión y propone una receta sencilla para resolver todos los problemas sociales. La simplicidad las hace atractivas y peligrosas a la vez, puesto que la realidad es siempre más compleja que cualquier teoría (Bunge, 1963). Otra característica de las ideologías tradicionales es que pueden ser adoptadas y adaptadas por fanáticos, vale decir por extremistas intolerantes, gente que divide a la humanidad en amigos y enemigos. De ordinario, los extremistas son marginados y, de tal modo, quedan al margen, a causa de que tienen muchas exigencias y rechazan toda negociación y alianza. Con todo, ocasionalmente triunfan porque han obtenido gran poder militar o han conseguido grandes riquezas y entonces producen mucho dolor.

La ideología explica algunas de las políticas, pero nunca todas y esto es así por dos

causas. La primera es que las ideologías fijas tienden a volverse anticuadas: la realidad va más de prisa que ellas. La segunda causa, que las ideologías son indicadores ambiguos de los motivos reales, es que algunas de ellas sirven para enmascarar en lugar de para indicar los intereses materiales. Por ejemplo, la Guerra Fría comenzó en 1947, bajo la apariencia de ser una defensa de la libertad contra el comunismo. Pero en aquel momento y durante muchos años más, el llamado bloque de la libertad incluyó los Imperios británico, francés, portugués y holandés. Y todas esas potencias coloniales combatieron las guerras de la independencia con armas provistas por Estados Unidos, de forma directa o a través de la OTAN. En este caso, el interés en los recursos naturales y la posición geopolítica explica más que el amor a la libertad.

En el momento en que escribo estas páginas, hay tres ideologías principales que son influyentes en el llamado Occidente: el conservadurismo (o neoliberalismo), el liberalismo y la socialdemocracia. Solo la última ha conseguido inspirar reformas sociales progresistas que han elevado eficazmente el nivel de vida y han reducido las grotescas desigualdades en los ingresos que caracterizan a la mayoría de las naciones. Aunque está restringida a Europa occidental, la socialdemocracia es «el movimiento e ideología más exitoso del siglo XX. Sus principios y políticas apuntalaron los períodos más prósperos y armoniosos de la historia europea, al reconciliar cosas que hasta entonces habían parecido incompatibles: un sistema capitalista que funcionaba bien, democracia y estabilidad social» (Berman, 2006: 201). Tras admitir que no se trata de una hazaña menor, la cuestión es si un régimen aún mejor es tanto imaginable como viable. En el último capítulo abordaremos esta pregunta.

Dado el pobre o nulo desempeño de las ideologías y movimientos políticos existentes, un cínico podría concluir que la ideología es para los imbéciles. Pero la verdad es que, para bien o para mal, las ideologías pueden encender la imaginación social e inyectar entusiasmo por las causas políticas. No consiguen nada por sí solas, pero en el ámbito político, nada se logra sin ellas. La cuestión no es, entonces, rechazar todas las ideologías, sino inventar una con oportunidades de hacer progresar los intereses (o valores) legítimos. Estos son los intereses que pueden procurarse sin impedir que nadie satisfaga sus necesidades y aspiraciones básicas.

Por último, recordemos que, afortunadamente, algunos vínculos sociales, tales como los de parentesco, amistad o vecindad, e intereses comunes de diverso tipo pueden, normalmente, superar las divisiones ideológicas. Este es el motivo por el cual personas con ideologías y lealtades partidarias muy diferentes pueden unirse a las mismas asociaciones no políticas. En otras palabras, para la enorme mayoría de la gente, la ideología es importante, pero no lo es de manera abrumadora. Y para la mayoría de los políticos, el poder se impone a la ideología.

Por fin estamos preparados para entrar en la lucha política.



## Notas al pie

\**They know right from left, but not right from wrong*; es un juego de palabras basado en dos de las acepciones del sustantivo *right*: (a) derecha y (b) correcto. [*N. del T.*]

\**Outliers* en el original. Como el lector sabe, en estadística se llama *outliers* o valores atípicos a aquellos cuya distancia numérica de la media muestral supera cierto valor crítico preestablecido. [*N. del T.*]

\*Se refiere al famoso personaje de la sátira de Stanley Kubrick: *Dr. Insólito* (América Latina) o *Teléfono Rojo* (España). [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

## 5

### Contienda y negociación

Siempre ha habido conflictos, tanto dentro de los grupos sociales como entre ellos, y desde los inicios de la civilización algunos conflictos sociales han sido políticos. Vale decir, ha habido choques debidos a políticas y planes alternativos para resolver problemas sociales, así como por los puestos de funcionario público. Es verdad que los anarquistas y los socialistas utópicos, así como Marx y sus seguidores, soñaron sociedades apolíticas. Imaginaron una sociedad sin conflictos sociales ni partidos políticos. Marx y Engels colocaron la política en la «superestructura» espiritual que descansa sobre la «infraestructura» económica e imaginaron una sociedad con un Estado «en proceso de extinción» y un partido igualmente evanescente.

En ambos casos, la razón del menosprecio por la política era el supuesto de que todos los conflictos políticos surgían a partir de intereses de clase opuestos, lo cual no podría suceder en una sociedad sin clases. Los marxistas soviéticos añadieron un detalle. Distinguieron las «contradicciones» antagonistas de las no antagonistas y afirmaron que, con el comunismo, las primeras desaparecerían. Sin embargo, no aclararon la supuesta diferencia. Su ontología era casi tan vaga como la «lógica» de Hegel, puesto que compartían la confusión dialéctica (Bunge, 1981a). En cambio, la distinción entre contienda *contenida*, como en los casos de un debate o una marcha ordenada, y la contienda *transgresiva*, como en los casos de una huelga salvaje o una insurrección (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001: 7), es clara y útil.

La ilusión de una sociedad sin conflictos es signo de una escasa comprensión tanto de la naturaleza humana como de la naturaleza de la sociedad. De hecho, todo problema social probablemente sea entendido y abordado de manera diferente por individuos con trasfondos e intereses diferentes; además, esas diferencias son inevitables y, a menudo, deseables. Ni siquiera los partidos políticos altamente disciplinados son monolíticos, algo que Lenin creía del suyo. En realidad, los partidos comunistas se han revelado como los más díscolos de todos, porque la disciplina de partido requiere una uniformidad que solo puede obtenerse por medio de la expulsión o eliminación de los disidentes. En resumen, en política la contienda es normal, en tanto que el acuerdo no lo es. Dondequiera que haya poder, hay lucha por el poder, independientemente de cuán silenciosa sea, porque el poder es un recurso escaso. Pero, desde luego, hay diferentes intensidades de lucha, desde la búsqueda de consenso, como ocurre entre los inuits, hasta la confrontación armada, como sucede entre los cabecillas afganos.

Solía identificarse la política con la lucha por el poder y, en consecuencia, se la veía como algo que separaba a las personas. Esta descripción es correcta pero incompleta, porque hace hincapié en el aspecto litigioso de la política a expensas del gobierno. La administración de un sistema social cualquiera—casa, empresa, escuela, toda la nación o

la comunidad internacional—origina conflictos de poder, pero también requiere de la unión en torno a la organización y del esfuerzo mancomunado, por lo que supone coordinación y negociación, además de disputa.

La contienda política, al igual que el gobierno, tiene dos caras: una sustantiva y otra procedimental, o referentes a objetivos y medios. Por ejemplo, las encuestas son medios, así como las peticiones, las iniciativas ciudadanas, los debates públicos, las manifestaciones callejeras y la propaganda. En cambio, los programas e ideologías sociales son asuntos de fondo, dado que tratan de importantes cuestiones sociales. Dedicaremos más espacio a la sustancia que a los procedimientos, puesto que estos suscitan un único problema teórico: recurrir o no a medios radicales, tales como la expropiación (o la privatización) masiva, el estado de sitio o la insurrección.

La política es tanto el arte de la resolución de conflictos como la administración de los bienes comunes. En otras palabras, la política supone tanto la lucha como la cooperación, como si fuesen dos caras de la misma moneda. Hasta los dictadores están obligados a hacer concesiones y urdir alianzas, y hasta los trabajadores leales al partido pueden verse involucrados en riñas por cuestiones de principios o ambiciones personales. En consecuencia, hacer hincapié en una de las caras de la política en desmedro de la otra equivale pasar por alto la totalidad de la moneda.

La política es algo propio de los sistemas sociales, de todo tipo. Esto es así porque los sistemas sociales no funcionan de manera automática, sino que deben ser construidos y mantenidos, la mayoría de los recursos son escasos, ni los individuos ni los grupos sociales tienen exactamente los mismos intereses, y todas las personas y todos los grupos sociales tienen intereses—tales como protegerse de las catástrofes naturales y evitar las confrontaciones prolongadas—que requieren de la planificación, la coordinación y la autoridad.

Actualmente, en la comunidad de las ciencias políticas, discurrir sobre el poder está pasado de moda. Con todo, el poder es el núcleo tanto de la lucha como del gobierno políticos. Se trata de la finalidad suprema de la contienda y del medio para hacer las cosas desde el Gobierno. En consecuencia, los problemas centrales de filosofía política en relación con la contienda política son los siguientes: ¿Qué es el poder? ¿Es posible concentrar o distribuir el poder? Si está concentrado, ¿debe residir en una única persona (autocracia) o en unos pocos (oligarquía)? Y si está disperso, ¿deben tenerlo los ilustrados (meritocracia) o debe ser compartido por todos (democracia)?

Aunque resulta central para todas las teorías y filosofías políticas, el concepto de poder es, también, uno de los más controvertidos de todas las ciencias sociales. En efecto, no hay consenso acerca de la definición, la medida o el indicador del poder. En consecuencia, casi todas las teorías sobre el poder son escasamente comprobables. Puesto que no han sido puestas a prueba, difícilmente se pueda decir que sean verdaderas o falsas. En lo que a esto concierne, la teoría política recuerda a la teología, aun cuando trata solo de cosas concretas, tales como ciudadanos y agencias gubernamentales. En lo que sigue, intentaré limitar la vaguedad del concepto de poder.

## 1. Influencia y poder

La lucha por el poder puede ser abrumadora o embriagadora. Todos hemos oído acerca de políticos que cometen actos estúpidos o delictivos por poder, de profesores que procuran posiciones administrativas para compensar su debilidad académica, de adolescentes que golpean a indigentes no solo por la emoción sino para mejorar su autoestima o de niños que tiranizan a sus padres para afirmar su individualidad. Estos son diferentes tipos de «viajes» relacionados con la ostentación de poder. El poder es adictivo y el sentimiento de impotencia es devastador.

La perspectiva de ejercer algún tipo de poder no solo atrae a los codiciosos y a los débiles, sino también a quienes creen que pueden mejorar las cosas, ya sea salvando almas, levantando un nuevo negocio o reconstruyendo la sociedad. De tal modo, el apóstol Pablo se arriesgaba al martirio cuando viajaba por el Mediterráneo para transformar una oscura secta judía en una poderosa iglesia ecuménica. Henry Ford creía que revolucionar el proceso industrial y dar poder a sus empleados llevaría a una vida mejor. Thomas J. Watson, el fundador de IBM, admitió en su autobiografía que lo que lo impulsaba no era la riqueza en sí misma sino el poder que esta le daba, no en poca medida el poder de obligar a todos los empleados de IBM de todo el mundo a colocar en sus escritorios una placa con la inscripción *¡Piensa!* Incontables activistas sociales han puesto en peligro su libertad, su propiedad y hasta su vida mientras participaban en política para mejorar las vidas de sus contemporáneos a través de la reforma o la rebelión.

El poder no se menciona cuando se está en amable compañía de empresarios, a menos que se trate del consabido poder adquisitivo, el cual consiste en la libertad de abstenerse de comprar, una libertad negativa. Con todo, hay relaciones de poder dentro de todas las empresas, así como entre las empresas y lo demás, en particular consumidores, proveedores y agencias del Estado. En las empresas privadas, el poder está muy centralizado y cuanto más grande es la compañía, más influencia puede ejercer sobre las empresas pequeñas y las agencias gubernamentales con las que comercia. Además, hay lucha por el poder entre los tres sectores del mercado: producción, comercio y finanzas. En consecuencia, obviar el poder, tal como hace la teoría económica estándar, muestra ignorancia—o hipocresía—respecto de la economía real, el impacto de los factores macroeconómicos, las maneras en que el Estado restringe los negocios y el impacto de estos en la política.

Todos los políticos, independientemente de que sean personas de principios, buscan el poder y están motivados por intereses, propios y ajenos. Así pues, en tanto que algunos representan a empresas, otros benefician a congregaciones religiosas, otros buscan el poder por el poder mismo y unos pocos se preocupan por el interés público y hasta del bienestar social. En otras palabras, hay diferentes clases de poder: político, económico y cultural. Lo que estos tienen en común es la capacidad de hacer, así como de hacer que otros hagan.

Distinguimos dos clases principales de poder: horizontal, como en los casos de la

presión entre pares y la ayuda mutua, y vertical, como en la cadena de mando y la relación entre sacerdote y feligresía. Definimos el poder horizontal o influencia como la capacidad de hacer y modificar el comportamiento de otras personas sin obligarlas ni dañarlas. En cambio, el poder vertical o coacción es la capacidad de modificar el comportamiento de las personas contra su voluntad e intereses, ya sea desde arriba (poder descendente) o desde abajo (poder ascendente). Los amigos, los compañeros de trabajo y los maestros ejercen poder horizontal. Los jefes, sean civiles, militares, económicos o políticos, ejercen poder vertical descendente; los familiares a cargo lo ejercen desde abajo.

El poder ascendente es la resistencia que los subordinados oponen a sus jefes, de manera individual—como cuando demoran sus acciones o simulan (Scott, 1985: xvi)—o colectiva, como cuando hacen huelga. El sindicato, un invento social del siglo XIX, es la más sofisticada y efectiva de las «armas de los débiles».

Sin embargo, su influencia ha disminuido en Estados Unidos, donde actualmente solo alrededor del 10% de la población económicamente activa es miembro de un sindicato, lo cual tiene efectos negativos en los salarios, la estabilidad laboral, la salud y la autoestima de los trabajadores. Las cifras para Argentina y Brasil son 36% y 29% respectivamente.

Hasta las relaciones de poder más asimétricas, tales como entre amo y esclavo, entre un guardia de un campo de concentración y un prisionero, o entre jefe y trabajador no sindicado, son moderadas si los individuos del lado débil tienen algo de poder de negociación, por ejemplo porque tienen acceso a vínculos, recursos o conocimientos locales que no son accesibles a la gente de posiciones más elevadas (véase Tilly, 1999). El poder descendente es total y no negociable únicamente en las prisiones de máxima seguridad y en los campos de exterminio. En cualquier otro lugar, todo el mundo tiene una cuota de poder de negociación.

Hasta aquí, hemos llevado nuestra discusión en lengua ordinaria, de la que sabemos que es imprecisa y, por consiguiente, engañosa, así como fuente de debates estériles. Una noción exacta y, con todo, cualitativa de poder es sugerida por el concepto de espacio de estados, ampliamente utilizado en la física y la ingeniería. El espacio de estados de una cosa concreta, tal como una persona o un sistema social, es el conjunto de todos los estados realmente posibles en los que puede estar, donde «realmente posibles» (en contraposición a «lógicamente posibles») significa «congruente con las leyes y normas que la cosa en cuestión satisface». Para sacar provecho de estas nociones necesitamos un poco de notación.

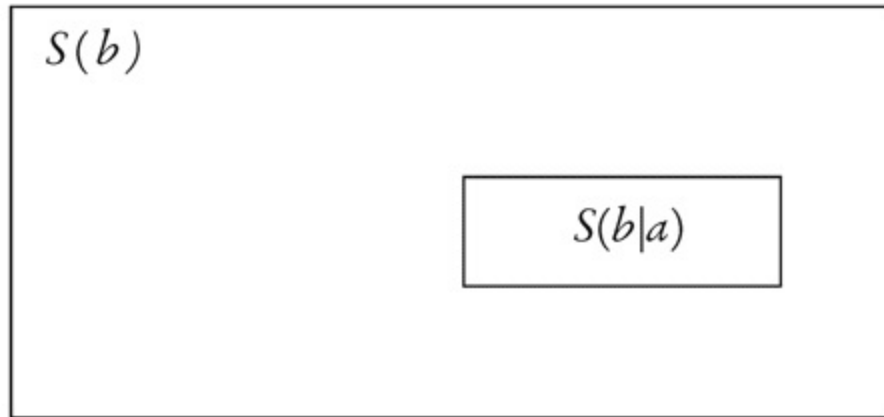
Sean  $a$  y  $b$ , que denotan dos cosas concretas, y llamemos  $S(a)$  y  $S(b)$  a sus respectivos espacios de estados. Además, llamemos  $S(b|a)$  al espacio de estados de la cosa  $b$  en presencia de la cosa  $a$ . Convenimos que  $a$  *influye* en  $b$ , o ejerce poder sobre  $b$ , si  $S(b|a) \neq S(b)$ , o sea cuando  $a$  modifica el conjunto de estados posibles de  $b$ . En otras palabras,  $a$  influye en  $b$  si  $a$  o bien reduce o bien expande el conjunto de estados posibles de  $b$ . Puesto que los acontecimientos se pueden formalizar como pares ordenados de estados, tales como <estado inicial, estado final>, también podemos decir que una influencia es todo aquello que o bien reduce o bien expande un conjunto posible de



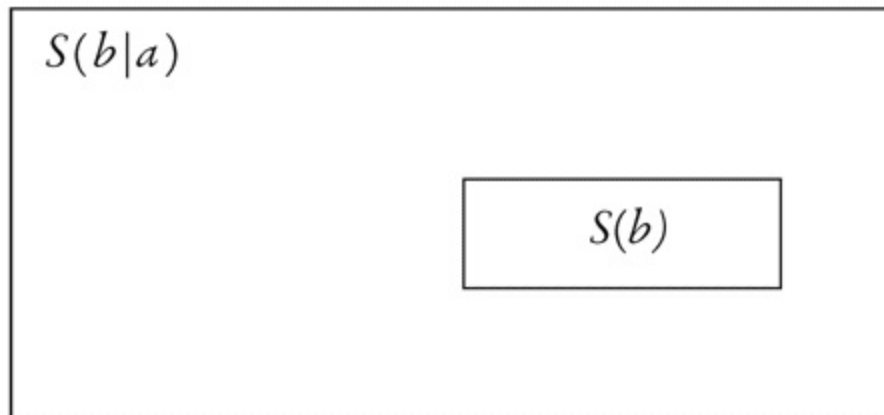
acontecimientos.

Ahora bien, una influencia puede ser restrictiva (dominante, coercitiva) o bien enriquecedora («empoderadora», emancipadora). La influencia reduce, en el primer caso, y expande, en el segundo, el conjunto de estados posibles del sujeto paciente. En símbolos obvios,

$$\text{Poder coercitivo: } a >_c b = [S(b|a) \subset S(b)]$$



$$\text{Poder emancipador: } a >_e b = [S(b) \subset S(b|a)]$$



Estos dos conceptos especiales de poder nos permiten definir el concepto general de poder:  $a$  ejerce poder sobre  $b$  en un aspecto dado  $c$  si  $a$  o bien restringe o expande las posibilidades de  $b$  en ese mismo aspecto. Vale decir,

$$a \geq_c b = (a \geq_c b) \vee (a \geq_e b).$$

Las propiedades formales de son: reflexividad (todo el mundo ejerce poder sobre sí mismo) y antisimetría (si dos individuos tienen poder cada uno sobre el otro, en el mismo aspecto, se trata del mismo individuo). Sin embargo, no es transitivo; por ejemplo, el oficial manda al soldado y este a sus hijos, pero el oficial no tiene mando sobre los hijos del soldado. Por consiguiente, la diferencia de «más grande que», no es una relación de orden. De tal modo, las cadenas de mando son específicas del sistema en cuestión: no son automáticamente transferibles a otros sistemas.

Nuestra definición de relación de poder difiere de aquella bien conocida, atribuida a Max Weber (1922: 28): el poder del Ego sería igual a la *probabilidad* de modificar la conducta del Alter. Pero el alemán original contiene el galicismo «*Chance*», el cual en el contexto dado significa oportunidad o posibilidad de éxito, no «*chance*» en el sentido de aleatoriedad o probabilidad, como ocurre en inglés. Así pues, al excesivamente citado texto inglés fue, sencillamente, una mala traducción\* que ha suscitado incontables errores conceptuales, aun de parte de Robert Dahl (1957), uno de los mejores teóricos políticos. (De manera similar, en Bizancio, muchas herejías se originaron a partir de un error de traducción de un pasaje de los evangelios cristianos.) Las relaciones de poder son causales, no escolásticas. Por ejemplo, los miembros de una legión romana derrotada que eran ejecutados se escogían al azar, pero los senadores romanos eran elegidos por su riqueza, conexiones familiares e influencia política, no de manera aleatoria.

Hasta aquí hemos dilucidado solo unas nociones cualitativas de poder. En el Capítulo 2, Sección 6 ofrecimos una medida cuantitativa simple del poder social de un individuo o una organización, a saber la capacidad de fortalecer o debilitar los vínculos que mantienen unidas a las personas en un sistema o red social. Si modelamos esta medida como un grafo con  $N$  nodos y  $E$  aristas, definimos el poder social de un actor en la mencionada red social como

$\pi = (C + D) / \#$  de vínculos posibles, donde  
 $C$  = número de vínculos creados por el actor,  
 $D$  = el número de vínculos destruidos por el actor,  
 $N$  = número de componentes del sistema,

$$C + D \leq E \text{ y } \# \text{ de vínculos conceptualmente posibles} = \left(\frac{1}{2}\right) N (N - 1).$$

El concepto de poder político es únicamente un caso particular del de poder social: aquel en el que el sistema en cuestión es una organización política. La fórmula precedente sugiere que la tarea central del táctico político es organizar a sus posibles votantes y desorganizar a los de sus adversarios. En otras palabras, su tarea es transformar una masa amorfa de gente en un sistema y hacer lo opuesto en el caso de sus oponentes. Todo lo demás es secundario.

## 2. Clases, fuentes y recursos

Existen diversas clases de poder (véase Galbraith, 1983 y Jouvenel, 1993 para las clases y fuentes del poder). La primera distinción que hemos de hacer es entre poder personal y poder social. Los padres tienen poder sobre sus hijos, los empleadores sobre sus empleados, los oficiales sobre sus soldados, etcétera. El poder social, en cambio, lo ejercen los sistemas sociales tales como las familias, empresas comerciales, iglesias y Gobiernos sobre las personas o sobre otros sistemas sociales. Así pues, una compañía tiene poder sobre el Gobierno, así como sobre sus propios empleados. En resumen, en tanto que el poder personal es una relación persona a persona, el poder social es una relación entre un sistema y o bien una persona o bien un sistema.

Sostengo que debemos distinguir cuatro *clases* de poder social:

1. *biopsicológico*: la capacidad de intimidar o dominar físicamente, como en los casos de las víctimas del *bullying* (una forma de acoso) y las relaciones entre militares y civiles;
2. *económico*: la capacidad de movilizar un recurso económico, como cuando se contrata o se despide, se presta o se toma prestado, se compra o se confisca;
3. *cultural*: la capacidad de cambiar creencias, como cuando se educa o se lava un cerebro;
4. *político*: la capacidad de un sistema político de obligar a la gente a hacer ciertas cosas, como en el caso del poder del Gobierno para cargar impuestos y para reclutar ciudadanos.

Diversos sistemas sociales pueden ejercer poder de cualquiera de estas clases: Estados, pandillas, partidos políticos, movimientos populares, milicias, empresas, la OMC y el FMI, iglesias, ONG, etcétera. Llamaremos a estos agentes *fuentes* de poder. Adviértase la complejidad formal de la relación de poder: el agente  $w$  ejerce poder de la clase  $x$  sobre el individuo o sistema  $y$  para que haga  $z$  o, para resumir,  $Pwxyz$ . Así pues, la relación de poder es cuaternaria. Sin embargo, si se dan por sentados la clase y el objetivo, la relación de poder se puede hacer binaria.

Lo que llamo *clase* de poder social, es lo que Michael Mann (1986, 1993) llama *fuerza* de poder social en su trabajo clásico sobre el tema. Hay dos razones para trazar la distinción clase-fuente que hemos sugerido antes: una es lógica y la otra es fáctica. La razón lógica es que, como hemos visto en la sección anterior, la relación de poder es (al menos) diádica o binaria: el agente (o fuente)  $a$  ejerce el poder  $P$  sobre el paciente (o destino)  $b$ ; o, para abreviar,  $Pab$ . Pero esta afirmación es incompleta, dado que no especifica la clase de poder que se está ejerciendo: ¿es biológico como en el *bullying*, económico como en el empleo, cultural como en la educación o político como en la tributación?

Otro motivo de la distinción clase-fuente es que cualquier clase de poder puede tener diferentes fuentes. Por ejemplo, en la Edad Media las principales fuentes de poder político en Europa eran la aristocracia terrateniente y la iglesia. En cambio, en una democracia, se supone que la fuente principal y máxima de poder es el pueblo, en tanto que en una plutocracia lo son las grandes empresas y en una dictadura militar, las fuerzas armadas, en ocasiones con la complicidad de un Gobierno extranjero.

Esta distinción entre diferentes clases y fuentes de poder no supone que sean

mutuamente independientes. Por el contrario, son interdependientes. Por ejemplo, es sabido que el partido nazi fue respaldado por los grandes industriales, banqueros y terratenientes, así como por las fuerzas armadas (un gran número de cuyos oficiales eran aristócratas). Ejemplos más recientes son la gran superposición del clero y el Gobierno en las repúblicas islámicas y la preferencia de las grandes compañías estadounidenses por el partido republicano. En pocas palabras, los diferentes ámbitos del poder son mutuamente permeables. En consecuencia, la idea de que se puede evitar la dominación manteniendo separadas las diferentes esferas de poder, tal como ha propuesto Walzer (1983), es ingenua.

Como otros autores, creo en la importancia de los *recursos*, tanto físicos como humanos. La razón de ello es que el poder se puede considerar la capacidad de un actor (fuente) para usar, o amenazar con usar, recursos de alguna clase. Por ejemplo, un ejército es una fuente de poder físico, en tanto que sus recursos son las armas, el dinero y todos los bienes enemigos de los que pueda apoderarse.

| <i>Clase de poder</i> | <i>Fuentes = Agentes</i>         | <i>Recursos = Medios</i>      |
|-----------------------|----------------------------------|-------------------------------|
| Físico                | Ejército, milicia, pandilla      | Gente, armas, dinero          |
| Económico             | Ejecutivos, trabajadores         | Tierra, energía, mano de obra |
| Cultural              | Escuelas, laboratorios, iglesias | Creadores, comunicadores      |
| Político              | Estados, partidos, sindicatos    | Ciudadanos, corporaciones     |

*Tabla 5.1.* Clases, fuentes y recursos de poder. Solo se mencionan unos pocos elementos de cada categoría.

El aspecto de los recursos del poder es tan importante que sugiere una medida cuantitativa del poder que un agente puede ejercer, esto es el valor de todos los recursos (materiales y humanos) a su disposición. En consecuencia, se considerará que el agente *A* es (potencialmente) más poderoso que el agente *B* si los recursos de *A* son mayores que los de *B*.

Marx consideraba que el poder económico se imponía sobre todas las demás clases de poder. Esto puede valer para los regímenes estables, pero no para los cambios de régimen, momento en que la política lleva la ventaja, tal como sostuvieron Lenin, Gramsci y Mao. Así pues, antes de la revolución de 1910, los grandes terratenientes de México (entre ellos la Iglesia) y unas pocas compañías extranjeras detentaban el grueso del poder económico. Sin embargo, la revolución y la subsiguiente reforma agraria—procesos políticos, ambos—privaron a los terratenientes, la Iglesia y algunas empresas extranjeras de ese poder y reestructuraron la sociedad en su totalidad. En otras ocasiones, los cambios culturales, tales como una reforma religiosa o una campaña de alfabetización masiva, toman la iniciativa. En resumen, hay varias clases de poder y se turnan para estar en la cima.

Si el poder de una clase dada es la capacidad de movilizar o utilizar recursos de esa

clase, y si esos recursos pueden cuantificarse, entonces el poder en cuestión puede medirse mediante la magnitud relativa de los recursos correspondientes que el agente puede utilizar:

$$P_K = k / K \quad [1]$$

Por ejemplo, el poder económico de una compañía, su propietario o su director ejecutivo, en una economía dada de tamaño  $E$ , es la fracción  $e/E$  de los recursos económicos en cuestión. El poder cultural que posee alguien que marca tendencias o una organización cultural es el número de sus seguidores. Por ejemplo, los Beatles solían tener mucho más poder cultural y económico que cualquier orquesta sinfónica del mundo, no solo en términos numéricos, sino también por los cambios en las actitudes que provocaron. A continuación veremos el caso especial del poder político.

### 3. El poder político

El poder social se puede representar como un haz con tres componentes: económico, cultural y político. El poder político es el poder que tienen las personas, grupos y Gobiernos para influir o aun determinar la orientación política de los individuos y, a través de esta, otros aspectos de su comportamiento. En efecto, aunque el poder político es solo un componente del haz de poder tiene, en principio, la capacidad de marcar el ritmo de la economía y la cultura e incluso del subsistema biológico y de partes del entorno natural.

C. Wright Mills (1956), el popular sociólogo e intelectual público estadounidense, propuso uno de los primeros estudios sobre la estructura de poder de Estados Unidos. Sin embargo, su análisis de lo que llamó «la élite del poder» ha quedado algo anticuado porque ahora, en Estados Unidos, los militares están bajo el control civil, los jefes sindicales han perdido su peso y los medios de comunicación masiva son parte del mundo empresarial en lugar de un poder aparte. Con todo, la pregunta básica sigue ahí: ¿Quién gobierna Estados Unidos?, el título de un estudio reciente sobre el tema (Domhoff, 2006).

El poder político tiene muchas formas. Dos de ellas son los militares y la prensa. Dado que el Estado moderno tiene el monopolio de la violencia legítima, los militares son una rama de la autoridad política. Sin embargo, desde luego, una sociedad puede ser militarizada en grados diferentes, desde el reclutamiento hasta la dictadura militar y la pura amenaza de represión. Estados Unidos es la única nación moderna que nunca ha sufrido una dictadura militar. Con todo, la mayoría de sus habitantes parece reverenciar a los militares tanto como los reverenciaban los prusianos durante el régimen de Federico Guillermo I, el Rey Sargento. Desconocen o no recuerdan que Estados Unidos no solo luchó a favor de la libertad durante la Segunda Guerra Mundial, sino también contra ella: cada vez que ha emprendido una agresión no provocada, desde 1812 hasta el presente (véase, por ejemplo, Blum, 2005; Johnson, 2006; Tirman, 2006).

Lo que vale para el subsistema militar del Estado, vale también para su función específica: hacer la guerra. Como la famosa afirmación del estratega militar Carl von Clausewitz, «la guerra es la política por otros medios». Esto es verdad no solo con respecto a las guerras comunes, sino también para las «guerras sucias», vale decir las operaciones militares clandestinas contra ciudadanos del propio país o del extranjero, también conocidas como terrorismo de Estado, por oposición al terrorismo popular (o de abajo). Los ejércitos de las dictaduras latinoamericanas se especializaron en el terrorismo de Estado, a menudo con la ayuda del Gobierno de Estados Unidos (véase Garzón-Valdés, 2004). El terrorismo de Estado se ejerce «para defender a los beneficiarios de la desigualdad de los ataques de las víctimas de la desigualdad» (Tilly, 2003: 11), no para defender a la nación de sus enemigos.

La fuerza no es el único medio de persuasión política: otro es la prensa, y tanto es así que se la ha llamado «el cuarto poder». La prensa es poderosa desde el punto de vista político en todos los regímenes, porque junto con la escuela y la religión organizada

modela la opinión pública y con ello ayuda u opone obstáculos a los Gobiernos, tanto locales como extranjeros. Por ejemplo, el 12 de septiembre de 2001, la portada del *New York Times* anunciaba «EE.UU., atacado» y su editorial se intitulaba «La guerra contra Estados Unidos». De tal modo, el ataque del 11-S—que solo merecía una operación policial—fue exhibido como un acto de guerra y, más aún, como un acto equivalente al ataque japonés a Pearl Harbour y, por consiguiente, un asunto que exigía la movilización de la totalidad de la nación en torno al Líder del Mundo Libre. Los expertos, analistas y columnistas políticos no se contuvieron. Pocos se atrevieron a señalar, si es que alguno lo hizo, que una guerra requiere que participen al menos dos naciones y que la guerra es el terrorismo supremo. Por lo tanto, la expresión misma «guerra contra el terror» debe considerarse un oxímoron. No importa. La opinión pública acerca del 11-S fue fabricada de la noche a la mañana por los «asesores» políticos y los medios. El Gobierno la utilizó para recuperar el prestigio perdido e imponer las restricciones a la transparencia, las libertades civiles y hasta a la intimidad propias de los «tiempos de guerra». Por ejemplo, en 2006 el presidente estadounidense anuló cientos de leyes y admitió que su Gobierno había estado espionando a numerosos ciudadanos... para protegerlos, desde luego. Además, los periodistas que deseaban informar sobre la guerra de Irak fueron «insertados» en las fuerzas armadas; una vez más, por su propio bien.

Esta colaboración tácita entre la prensa y el Gobierno ha tenido importantes consecuencias políticas y económicas de largo plazo: el estado de emergencia, la Ley patriótica [*Patriot Act*], las invasiones de Afganistán e Irak, la intimidación de la oposición, los ingentes gastos militares, el déficit fiscal correspondiente, recortes en las inversiones civiles, generosos contratos otorgados a empresas amigas sin que mediara una licitación pública y un estímulo a la industria de las banderas. Así pues, no es verdad que, según han afirmado ciertos académicos, la opinión pública es la opinión de los desinformados que no leen la prensa intelectual. Esta sí que se derrama hacia las masas. También puede influir la política extranjera. Por ejemplo, una campaña del *Wall Street Journal* o del *Financial Times* puede «desestabilizar» un Gobierno poco amistoso con los inversores extranjeros.

Lo que vale para las noticias políticas vale también para las noticias comerciales. No todas son totalmente verídicas. Así pues, el muy respetado semanario *The Economist*, a menudo ha considerado a la economía mundial en buen estado de salud durante períodos de elevado desempleo, lo que sugiere que lo que es bueno para los ricos es bueno... y punto. Además, en 1997, pocos años antes de la espectacular caída de Enron, la revista *Fortune*, que se especializa en evaluar las empresas estadounidenses, afirmó que la tristemente célebre y vacía cáscara empresarial ocupaba el primer puesto en innovación entre 431 empresas. Gary Hamel, el conocido experto en administración que realizó esta evaluación, olvidó decir que la innovación consistía en robar a los accionistas por medio de una creativa contabilidad y en asaltar los fondos de pensiones del personal en beneficio del director ejecutivo de Enron y sus cómplices (Mintzberg, Alhstrand y Lampel, 2005).

Claramente, la democracia no se beneficia de una prensa que debe favores a los

intereses privados, especialmente a los del partido gobernante y las grandes empresas. Solo los ciudadanos bien informados pueden formarse opiniones políticas inteligentes y actuar en consecuencia. Esta es la razón de que la libertad de expresión haya sido uno de los derechos fundamentales establecidos por los padres fundadores de Estados Unidos. También es la razón de que, normalmente, la primera acción de un golpe militar sea la toma del control de los medios de información masivos. El secreto, la censura y la desinformación son indispensables para la introducción y el mantenimiento del poder ilegítimo, ya que los medios de comunicación masivos modelan la opinión pública.

Con todo, aunque la opinión pública es importante, esta solo fortalece o debilita actitudes, Gobiernos y organizaciones políticas ya existentes. Numerosos Gobiernos han gobernado contra la opinión pública y a pesar de una prensa adversa. La opinión pública y la prensa honesta solo se vuelven capaces de efectuar cambios significativos cuando desencadenan u orientan movimientos populares. Por ejemplo, en 1968, el presidente Johnson no desistió de su reelección hasta después de que los tumultuosos discursos y manifiestos antibelicistas llevaran a masivas protestas de diversas clases. (Dicho sea de paso, muy pocos politólogos firmaron esos manifiestos.) El Gobierno comunista polaco solo cayó cuando el movimiento Solidaridad tradujo el descontento popular en huelgas y manifestaciones callejeras. En cambio, la oposición masiva de los británicos a la guerra de Irak no ha tenido ningún efecto, porque no cristalizó en un movimiento de bases. Tal como señaló Marx, las ideas tienen consecuencias prácticas únicamente cuando son adoptadas por personas con la intención de traducirlas en organizaciones populares. Sin una organización capaz de una acción concertada no hay cambios sociales significativos.

Por último, cuantifiquemos la noción de poder político. Distinguiremos dos clases de este: en la contienda y en el gobierno (o gobernanza). Definimos el *poder de contienda* como la capacidad de dominar o atraer a la gente. El *poder de gobierno* es la capacidad de ejercer la autoridad sobre agentes influyentes del Estado, ya sean miembros de la administración pública o militares. Esta distinción es especialmente importante en los países donde la burocracia estatal o el ejército son tan prepotentes que incluso un presidente o un primer ministro popular puede tener menos poder que el ministro de economía, el gobernador del Banco Central o los mandamases.

En ambos casos, sugiero que la medida del poder (o capital) político de un líder, funcionario o asociación políticas es la razón del número  $n$  de personas que el actor puede movilizar sobre el número total  $N$  de miembros del grupo de referencia (por ejemplo, el electorado):

$$P = n/N, \quad [2]$$

donde

$n$  = el número de ciudadanos políticamente activos, en el caso del poder de contienda  
y



$N$  = el número de autores de políticas y decisiones pagados por el Estado, en el caso del poder de gobierno.

La fórmula anterior, un caso especial de la fórmula [1] de la Sección 2, es ingenua porque no incluye dos importantes fuentes de poder político: el respaldo del Gobierno (movilización e intimidación del votante, fraude, etcétera) y los fondos donados por individuos privados y empresas. La siguiente fórmula sí incluye estos factores:

$$P = (n + g + cm) / N, \quad [3]$$

donde

$n$  = el número de personas que el actor puede movilizar,

$g$  = el respaldo del Gobierno, medido por el número de funcionarios públicos y demás personas que trabajan a favor del grupo en cuestión,

$c$  = la conciencia cívica promedio, medida por el porcentaje de participación electoral,

$m$  = las donaciones a las campañas,

$N$  = el número de votantes potenciales.

Típicamente, el poder político, si crece, alcanza finalmente su máximo y luego declina, a causa de la incapacidad o falta de disposición de los cargos electos de mantener sus promesas electorales. Sin embargo, cada tanto, un líder o un partido desacreditado reaparece a causa de una jugada inepta e inesperada de un adversario. Por ejemplo, en 1982, la primera ministra británica Margaret Thatcher se salvó de una inminente derrota electoral a causa de que la dictadura argentina intentó recuperar las Islas Malvinas por la fuerza. Y el 11 de septiembre de 2001, un grupo de extremistas islámicos revirtió la decadencia de la presidencia de George W. Bush al atacar el *World Trade Center* y el Pentágono. No hay nada como la guerra para rescatar la reputación de un político que se hunde.

Quien esté en el poder asume el riesgo de perderlo. Por desgracia, si bien sabemos cuánto hay en juego, normalmente no sabemos cómo cuantificar la posibilidad de perderlo. Solo sabemos que existe una relación inversa entre el riesgo y la ganancia. Quien no se arriesga no gana. Sin embargo, también sabemos que el arriesgarse puede ser o bien razonable o bien imprudente. Es verdad, algunos políticos y analistas políticos hablan de la *probabilidad* de tal y cual catástrofe política; por ejemplo, que incluso otra nación pueda adquirir armas de destrucción masiva. Sin embargo, en realidad nadie sabe cómo valorar esa probabilidad. Peor aún, esa probabilidad no existe, porque las armas no surgen por azar.

Con todo, la doctrina del ataque preventivo, tal como la formuló el vicepresidente Dick Cheney en 2006, afirma que la agresión militar es obligatoria «aun cuando solo haya una probabilidad de un uno por ciento» de que el sospechoso tenga en su poder un

arma de destrucción masiva. Es como si se afirmara, con Pascal, que nos conviene creer en Dios aun si la probabilidad de su existencia fuese despreciable, ya que la correspondiente utilidad esperada es infinita. Sin embargo, recurrir a las probabilidades subjetivas es irracional e irresponsable, porque no hay una manera objetiva de valorarlas, que es precisamente por lo cual son *subjetivas*. (Véase Bunge, 2006a.) También es poco democrático, puesto que pone al pueblo a merced de la captación intuitiva de esas «probabilidades» por el Gran Líder. Además, es inmoral, porque las guerras modernas hacen daño a los civiles («daños colaterales»), además de a los combatientes. Por último, los ataques preventivos también son ilegales, porque violan la letra del capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas acerca de la legítima defensa propia.

Además de la intensidad del poder, tenemos que considerar la calidad del mismo: ¿es «duro» (o coercitivo) y está orientado a la sumisión, o es «blando» (o persuasivo) y procura la paz? Esta distinción resulta especialmente importante en las relaciones internacionales. De tal modo, en tanto que los poderes imperialistas típicamente han usado el poder coercitivo, los demás han usado típicamente el poder persuasivo, vale decir la negociación y la transigencia. Pero, desde luego, siempre es posible disfrazar la agresión de buena voluntad. Así pues, es famoso el consejo del presidente Theodore Roosevelt de «hablar tranquilamente, mientras se sostiene un buen garrote».

## 4. Los movimientos y partidos políticos

¿Por qué hay movimientos y partidos políticos organizados? Porque abordar los problemas sociales exige poder político y los individuos aislados son impotentes: no poseen un capital social que los respalde. Sin embargo, casi todo el mundo puede adquirir algún capital social—y, por ende, algún tipo de influencia—de la noche a la mañana, mediante la formación de una asociación o su incorporación a una ya existente. En resumen, la unión hace la fuerza. Esto muestra la relación entre dos conceptos que a veces se confunden: los de capital social y sociedad civil. Sostengo que la relación es esta: cuanto más fuerte es la sociedad civil, más rico es el capital social de cada uno de sus miembros; y cuanto más rico es el capital social de los individuos o las organizaciones, mayor es su poder social.

Un movimiento político es un grupo de ciudadanos con intereses e ideales comunes, determinados a abordar ciertas cuestiones sociales mediante la formación de un Gobierno o la participación en algún nivel del mismo. Todo movimiento político se compone de un núcleo, el partido—que es un sistema propiamente dicho—, rodeado por una masa desorganizada de simpatizantes y patrocinadores. Se supone que los miembros del partido se adherirán al grueso de su ideología política, ideología que los simpatizantes pueden compartir solo de manera parcial y que los patrocinadores pueden compartir o no. Por ejemplo, actualmente, los partidos de centro (o liberal democráticos) promueven tanto la democracia política como el mercado, también conocido como capitalismo, y son financiados por los miembros del partido y las empresas.

Los partidos políticos modernos y sus filiales, tales como las editoriales, son administrados por miembros del partido a sueldo. Estas personas tienen intereses creados en aumentar su poder, así como el del partido, y en ocasiones lo consiguen al precio de traicionar algunos principios ideológicos o de deshacerse de algunos objetores internos. Así es como surgen las oligarquías partidarias, tal como mostró Roberto Michels hace un siglo. Parece haber un único modo de impedir esta degeneración: eliminar del partido todos los trabajos remunerados. A nadie se le debería permitir vivir de la política, aun cuando decidiera vivir para la política.

Con todo, regresemos a los principios. Aunque un movimiento político tenga un objetivo principal, si es realista, abordará múltiples cuestiones. La razón de ello es que los movimientos surgidos en torno a una única cuestión—tales como el pacifismo, el ambientalismo, el feminismo, el libre albedrío o aun la justicia social—están condenados a tener un éxito limitado, a causa de que todo problema social es un componente de toda una red o sistema de desafíos, de modo tal que la resolución de cualquiera de ellos requiere de la simultánea resolución de los demás. Por ejemplo, si bien el ambientalismo progresó espectacularmente entre los años setenta y ochenta, decayó hasta hace muy poco, en gran medida porque no había abordado los problemas concomitantes, tales como el incesante crecimiento poblacional y su consiguiente incremento de la construcción (lo que requiere deforestación), irrigación para la agricultura (que causa la disminución del nivel de los acuíferos) y la sobreexplotación pesquera (el desplome de las

poblaciones de peces), por no mencionar la complicidad de los políticos y los petroleros, leñadores, mineros a cielo abierto y contaminadores de diferentes layas.

Cuando describen movimientos políticos, los idealistas prestan atención exclusivamente a sus ideologías, en tanto que los materialistas se centran en los intereses que supuestamente benefician a los partidos. Por ejemplo, los idealistas caracterizan el fascismo por su ideología política: una mezcla de nacionalismo, «Tercera Vía», demagogia, irracionalismo y violencia. En cambio, los materialistas consideran que el fascismo es el salvador del capitalismo y el imperialismo cuando estos son amenazados por la izquierda. En consecuencia, los idealistas pueden explicar en alguna medida qué es lo que moviliza a tanta gente perteneciente a diferentes clases sociales y los materialistas pueden explicar por qué todos los movimientos fascistas de todos los continentes han sido financiados por los ricos (industriales, banqueros y terratenientes) y por qué estos fueron favorecidos por esos Gobiernos mediante, por ejemplo, la persecución de la gente de izquierdas, la prohibición de las huelgas y la captura o el desmantelamiento de la mayoría de las ONG.

Claramente, el fascismo solo puede explicarse por medio de la combinación de dos factores, la ideología y los intereses materiales. Sin embargo, esta explicación no sería satisfactoria a menos que se añadiera que todos los movimientos fascistas han tenido dos ideologías: una para el consumo de las masas y otra muy diferente para la élite partidaria y sus opulentos patrocinadores. Así pues, el principal lema del fascismo italiano era *Creer, obedecer, combatir* en tanto que uno de los eslóganes preferidos por los nazis era *Tú no eres nada, tu nación lo es todo*. Pero los líderes de ambos movimientos, así como sus imitadores, intentaron parecer héroes homéricos o superhombres nietzscheanos antes que sumisos seguidores. Además, mientras que las masas eran atraídas con promesas de unidad social, orden, honestidad, prosperidad, redención, grandeza nacional y hasta justicia social, los líderes fascistas se enriquecieron y mantuvieron la promesa hecha a sus patrocinadores ricos: respetar la propiedad privada y domesticar los sindicatos.

Con todo, los intereses materiales (o, mejor dicho, los intereses materiales percibidos), así como la dualidad de los líderes, no aparecen en las definiciones de fascismo de los estudios ejemplares sobre este movimiento realizados por Roger Eatwell y por Michael Mann, una clara señal del peso de la tradición idealista en las ciencias políticas. En efecto, la definición de Eatwell (1995: 11) dice así: el fascismo «predica la necesidad del renacimiento social a fin de forjar una *Tercera Vía radical holístico-nacional*». Mann (2004: 13), por su parte, afirma que «*el fascismo es la búsqueda de un estatismo trascendente y depurador a través del paramilitarismo*».

Pienso que estas caracterizaciones del fascismo son correctas en la medida de lo posible. Sin embargo, pasan por alto lo que impulsaba a los líderes fascistas y a sus ricos patrocinadores: la promesa de una gran influencia y una gran riqueza. También olvidan los compañeros constantes de todos los fascismos: las fuerzas armadas y las perspectivas de expansión territorial. Según Mann, el movimiento del Generalísimo\* Franco no era fascista porque su rama paramilitar, la Falange, era insignificante. Pero ¿por qué molestarse por una milicia de señoritos\*\* y sicarios aficionados cuando se cuenta con la

mayor parte del ejército profesional, a lo que hay que añadir los «voluntarios» italianos, así como las armas y naves de guerra alemanas para defender Málaga y los aviones de guerra suficientes para destruir Guernica y bombardear Barcelona, 113 veces por los italianos y 80 por los alemanes? Por último, pero no por ello menos importante, ni la definición de Eatwell ni la de Mann mencionan el hecho de que, casualmente, un régimen fascista es una dictadura total que controla todos los ámbitos, no solo el político. Sostengo que el procedimiento metodológicamente correcto es el que sigue. Comenzar con una definición provisional, controlar que cubra los casos más obvios y si no lo hace intentar una definición alternativa.

Mi definición es esta. El fascismo es el movimiento político que procura la sumisión total del grueso de un pueblo a un Estado fuerte, en interés de los miembros más ricos de la sociedad, e intenta conseguir su objetivo por medio de organizaciones militares o paramilitares, estas últimas motivadas por las promesas de fortalecer la patria y construir un orden social nuevo, ordenado, limpio, justo y sin clases, sin decirles a las masas que los líderes y sus patrocinadores monopolizarán todos los privilegios.

Numerosos periodistas y profesores de ciencias políticas, especialmente Hannah Arendt (1976), han señalado las semejanzas entre el fascismo y el comunismo soviético (o bolchevismo). Ambos fueron no solo dictatoriales, sino también totalitarios por cuanto intentaron dominar todos los ámbitos. Esto es verdad, pero las diferencias entre los dos movimientos y los regímenes respectivos son tan obvias como sus semejanzas. Primero, comunistas y fascistas siempre han luchado ferozmente entre sí, hasta el punto de que el fascismo se puede definir como anticomunismo visceral. Segundo, la mayoría de los comunistas ha trabajado a favor de la justicia social. Tercero, en el Imperio soviético, la desigualdad en los ingresos medida por el índice de Gini fue la menor del mundo, a la vez que su nivel de educación era uno de los más altos.

Las diferencias y el hecho de que la Unión Soviética fuera el único poder que evitó la Gran Depresión y combatió el colonialismo, ennegreció a hordas de intelectuales y artistas de todo el mundo durante el período de atrocidades del régimen estalinista y les llevó a creer que se trataba de una civilización nueva y mejor, tal como lo expresaron los fabianos Sidney y Beatrice Webb. Comprendían qué movilizaba a los comunistas de a pie, pero no entendieron la auténtica naturaleza del régimen—una dictadura estatista total—ni que lo que motivaba a la mayoría de los comunistas profesionales era el poder por el poder mismo.

Sugiero la siguiente definición del comunismo soviético o bolchevismo: es el movimiento político que afirma buscar la socialización de los medios de producción y la plena autorrealización de los individuos, cuando lo que realmente hace es procurar la estatización (nacionalización) de la economía junto con un Estado de bienestar, así como la total sumisión del pueblo a los dictados de una despiadada clase política, la *nomenklatura*, interesada principalmente en aumentar su propio poder. Más aún, esta oligarquía aumentó su poder mediante su propia destrucción a través de implacables purgas y derramamientos de sangre; la contribución original de Stalin al arte de gobernar.

Pero ¿por qué preocuparnos por dos movimientos ya difuntos? Hay dos razones para

volver a examinarlos. Una es que ambos dragones quedaron fuera de combate, pero no están muertos, y que actualmente, en Europa, se están despertando. La otra razón es que, cada tanto, hasta la más antigua y estable de las democracias muestra grietas por las que escapan vapores fascistas: el macartismo, el bombardeo sistemático de áreas rurales en Vietnam, el escándalo Irán-Contras, la utilización de amenazas terroristas para justificar la tortura, las escuchas telefónicas y las amenazas a las libertades civiles tan estimadas por todos los estadounidenses y, sobre todo, la amenaza de iniciar una guerra preventiva contra cada nación que no comparta «nuestros valores»... o que posea demasiado petróleo para su propio bien.

La izquierda también tiene sus problemas, tales como el electoralismo o bien la subestimación de la democracia «formal» (política), la confusión entre conservadurismo y fascismo, la creencia de que el Estado puede y debe resolver todos los problemas sociales, el dogma (¡compartido por la derecha!) de que el desarrollo económico basta para resolver los problemas sociales, el descuido de las cuestiones ambientales, el escepticismo acerca de la viabilidad de las cooperativas y otras organizaciones autogobernadas, la opinión de que los científicos deberían limitarse a trabajar en lo que es socialmente útil y la acrítica tolerancia de la pseudociencia (como en el caso del socialismo científico) y de una filosofía osificada (como es el materialismo dialéctico).

La democracia está encajada entre los dos totalitarismos. Por desgracia, este movimiento político está tan mal definido que aun las repúblicas bananeras, los ayatolás iraníes, los Gobiernos designados por invasores estadounidenses y los caudillos afganos se llaman a sí mismos democráticos, solo porque cada tanto llevan a cabo algún tipo de elecciones. Con todo, la idea básica de la democracia fue expresada con claridad hace dos mil quinientos años por el padre de la historia (Heródoto, Libro III: 80): la democracia es el gobierno del pueblo, quienes tienen los mismos derechos y deberes o—dos mil años después—el gobierno de los representantes elegidos libremente por el pueblo.

La idea de democracia ha sido adoptada y practicada por los movimientos políticos más populares del llamado mundo occidental: el liberalismo y la socialdemocracia. Se puede definir como sigue. El liberalismo es el movimiento político que aboga por la democracia política y la economía de mercado (o sea, el capitalismo). El primer componente de esta pareja hace que el liberalismo resulte atractivo para muchos, a la vez que el segundo es preferido por los acaudalados. De modo nada sorprendente, todo partido liberal tiene dos alas: una partidaria del *laissez-faire* y otra partidaria del Estado de bienestar, o conservadora y progresista respectivamente. La tensión entre estas dos vertientes explica por qué los liberales forman coaliciones tácticas ora con los conservadores, ora con los socialdemócratas. (Recuérdese el Capítulo 4.)

La socialdemocracia es el movimiento político que aboga por la democracia política junto con reformas sociales que, a la vez que respetan los derechos de propiedad, alivian las desigualdades inherentes al capitalismo. (Recuérdese el Capítulo 4, Sección 6.) Esta transigencia entre el liberalismo y el socialismo explica por qué los socialdemócratas forman alianzas tácticas ora con los liberales, ora con los comunistas o los verdes.

Ambos casos ilustran la conocida máxima de que quienes se quedan en mitad del camino corren el riesgo de ser atropellados.

Las declaraciones acerca de las tensiones internas en el liberalismo social y la socialdemocracia explican por qué no duran mucho en el poder. Rara vez pueden satisfacer las expectativas que suscitan, vale decir los intereses que se espera que representen. Los liberales sociales seguramente desilusionarán a sus patrocinadores capitalistas, porque tienen que mantener o aumentar los impuestos para pagar los programas de asistencia social. También los socialdemócratas desilusionarán, con seguridad, a sus partidarios de las clases media y trabajadora, porque no pueden mantener sus promesas de reducir la desigualdad económica y, a la vez, respetar los derechos de propiedad. Este es el destino de todos los partidos en democracia. Tienen que atravesar tormentosos estrechos entre la norma ideológica y la realidad política y tal vez así sea mejor (Nun, 2000).

Al comienzo hemos advertido que los politólogos no deberían limitar su trabajo al análisis sin cuestionamientos de Constituciones, plataformas partidarias y discursos políticos. En lugar de ello, deberían intentar descubrir los hechos detrás de las palabras y qué motiva a sus seguidores y patrocinadores. Tal como señaló Maquiavelo 500 años atrás, en política no hay nada tan efectivo como una astuta combinación de mentiras y el recurso a los intereses materiales. Considere el lector la perspectiva de conservar su imprescindible automóvil todoterreno a la luz de la severa advertencia de que su país (y, por ende, su todoterreno) es atacado por una nación a la que se debería otorgar libertad y democracia a cambio de su petróleo.

Es verdad, ninguna persona racional puede creer que sea posible seguir consumiendo petróleo al ritmo actual y solo un idiota moral puede creer que alguien tiene derecho a poner en peligro la paz mundial e hipotecar el futuro iniciando nuevas guerras por recursos. Sin embargo, el político astuto, a diferencia del estadista responsable, se aprovecha de los intereses a corto plazo *percibidos*, no de los intereses a largo plazo reales. Su cometido es engañar al pueblo, no servirlo. El político corrupto capta intuitivamente lo que Merton (1968: 475) llamó *Teorema de Thomas*: las personas reaccionan al modo en que perciben los hechos sociales, no a los hechos mismos. Esta es la causa de que tanta gente vote contra sus propios intereses reales. A su vez, esto muestra que la composición de clase de los seguidores de un partido no es un indicador fiable de los intereses materiales que aquel favorece. Para descubrirlos, debemos prestar atención a quienes donan dinero al partido, a los proyectos y normas que apoyan y a los cabilderos que escuchan. Además, tenemos que recordar que los políticos y los partidos tienen sus propios intereses, además de los de sus partidarios.

La tabla que sigue bosqueja los principales movimientos políticos contemporáneos.

| <i>Movimiento</i>         | <i>Libertad</i> | <i>Igualdad</i> | <i>Solidaridad</i> | <i>Consulta</i> | <i>Participación</i> | <i>Dominio</i> | <i>Gobierno</i> | <i>Partidarios</i> | <i>Beneficiarios</i> |
|---------------------------|-----------------|-----------------|--------------------|-----------------|----------------------|----------------|-----------------|--------------------|----------------------|
| <i>Anarquismo</i>         | máxima          | máxima          | máxima             | máxima          | máxima               | internacional  | ninguno         | t & m              | nadie                |
| <i>Bolchevismo</i>        | baja            | alta            | media              | baja            | baja                 | internacional  | dictadura       | t & m              | burócratas           |
| <i>Social-democracia</i>  | alta            | media           | media              | alta            | alta                 | internacional  | democracia      | t & m              | t & m                |
| <i>Liberalismo social</i> | alta            | baja            | baja               | media           | media                | internacional  | democracia      | totalidad          | a & m                |
| <i>Conservadurismo</i>    | alta            | baja            | baja               | baja            | baja                 | internacional  | democracia      | a & m              | a                    |
| <i>Fascismo</i>           | mínima          | mínima          | mínima             | mínima          | ninguna              | internacional  | dictadura       | totalidad          | a                    |

*Tabla 5.2* Los movimientos políticos clásicos. t = clase trabajadora, m = clase media, a = clase alta.

Ocasionalmente, surge un movimiento extraparlamentario para abordar un suceso especial—por ejemplo, la amenaza de privatizar un servicio social—solo para desaparecer después de un tiempo. En estos casos se habla del poder de la calle. El peligro no es tanto que un Gobierno en particular pueda caer, sino que la gente acabe desilusionada de la democracia representativa, hasta el punto de gritar «Que se vayan todos»<sup>\*</sup> como hicieron numerosos argentinos en 2001.



## 5. Competencia y cooperación políticas

No cabe duda de que los animales compiten por los recursos escasos. No resulta extraño, entonces, que gran parte de la acción política esté motivada por la necesidad o el deseo de echar mano a los recursos de algún tipo, sean naturales, tales como la tierra y el petróleo, sean humanos, tales como los esclavos y los votantes. En otras palabras, gran parte de la política puede explicarse en términos de conflictos por intereses materiales. Lasswell (1958) lo expresó en forma concisa en su clásica fórmula: la política trata de «quién consigue qué, cuándo y cómo».

En particular, se puede explicar plausiblemente un gran número de conflictos internacionales como casos agudos de competencia por recursos de alguna clase. Así pues, la Guerra de Troya parece haber tenido como motivo el control de la ruta egea hacia Chipre, la tierra del cobre; las Guerras Púnicas parecen haber sido por las rutas marítimas del Mediterráneo; la Guerra del Pacífico (o del Salitre), por los depósitos de guano y nitrato peruanos; la Guerra Hispano-estadounidense y la Primera Guerra Mundial, por las colonias; la Segunda Guerra Mundial, por el dominio global; la guerra entre Bolivia y Paraguay, por el (supuesto) petróleo. Y la actual Guerra contra el Terror no es más que una guerra por el llamado oro negro.

Es cierto, la construcción de imperios y naciones siempre ha involucrado guerras: de conquista y civiles de secesión, respectivamente (Wimmer y Bin, 2006). Pero estas descripciones institucionales son compatibles con la hipótesis de que tales conflictos son básicamente económicos: territorios, recursos, mano de obra o rutas comerciales, antes que tesoros culturales. La hipótesis es confirmada por el hecho de que las guerras civiles casi nunca tengan lugar sin la interferencia de potencias extranjeras, algunas de las cuales siempre están dispuestas a suministrar armas, fondos y hasta fuerzas armadas a las facciones combatientes, con la esperanza de obtener privilegios económicos.

También se ha adoptado el enfoque económico para explicar la política local y, en particular, la participación de los votantes. Así pues, la explicación más debatida acerca de la participación de los votantes es la teoría económica de la democracia de Anthony Downs (1957). Según esta teoría, se supone que antes de entrar en el cuarto oscuro el votante «racional» se preguntará: «¿Qué puedo sacar de todo esto y qué oportunidades hay de que mi voto influya en el resultado?». Por ser «racional» (egoísta), intenta averiguar la utilidad esperada de su voto, que consiste en el producto de la utilidad (por sí misma) por la probabilidad de que su voto tenga alguna influencia. Puesto que descubre que el resultado de este producto es insignificante, el ciudadano se queda en casa.

Vale decir, una ciudadanía de agentes «racionales» se abstendría masivamente de votar y, por ende, sería poco democrática. Este resultado, que el votante racional es un mal ciudadano, se conoce como «paradoja del voto». Se considera que el voto—y no el hecho de que una extravagante teoría del voto sea tomada en serio—es algo paradójico, un triste indicador del estado actual de las ciencias políticas y su filosofía.

La discrepancia entre la teoría económica de la democracia y la realidad política ha desencadenado la fabricación de una miríada de modelos alternativos, todos ellos

variantes del de Downs, ninguno de ellos con mayor éxito que este (véase Geys, 2006). La principal causa del fracaso de estos esfuerzos durante medio siglo posiblemente sea que casi todos los modelos comparten los supuestos básicos de la teoría de Downs: el votante típico es un individualista acérrimo a quien no le preocupan sus conciudadanos, por no mencionar el estado de su sociedad, y que puede adivinar las utilidades (beneficios), así como las probabilidades de sus decisiones (de influir en el resultado).

Las estadísticas muestran grandes diferencias en la participación de los votantes de diferentes países. Entre las elecciones nacionales, la de Estados Unidos (alrededor de un 50%) está entre las más bajas; las de Canadá, el Reino Unido y la India son más altas (sobre el 75%), más elevadas aún en Holanda, Alemania, Noruega y Dinamarca (cerca del 80%), y las más altas en Suecia (90%) y Australia (95%). Si los ciudadanos votaran con sus bolsillos, como sostiene la teoría económica de la democracia, la participación electoral debería ser mucho mayor en las elecciones locales, que tratan de impuestos municipales y servicios, que en las nacionales, que tratan de cuestiones más remotas. Pero la realidad falsea esta expectativa. De hecho, en las elecciones locales estadounidenses la participación electoral es de alrededor de un 30% y de solo un 5% cuando se trata de autoridades regionales especiales, tales como las que controlan los diques en Nueva Orleans.

Salvo donde el voto es obligatorio, se puede considerar que estas cifras son indicadores de la conciencia cívica. Pero también están correlacionados de manera positiva ( $r = 0,63$ ) con las políticas de redistribución de la riqueza: cuanto más generoso es el Estado de bienestar, mayor es el número de personas que vota (Kenworthy y Pontusson, 2005). Esta correlación puede indicar la influencia positiva de la educación en la conducta del votante, así como la creencia de que la actividad política puede influir en la legislación social.

La economía experimental también ha refutado el postulado de egoísmo universal (por ejemplo, Gintis et al., 2005; Henrich et al., 2006). Además, la crítica metodológica ha desenmascarado la pseudoexactitud de las nociones claves de utilidad (subjética) y probabilidad subjetiva (Blatt, 1983; Bunge, 1996a). Tales utilidades no pueden medirse de manera objetiva y las respectivas probabilidades no existen, porque votar no es un proceso aleatorio. (Véase Bunge [2003a, 2006c] acerca de la aleatoriedad como condición de aplicabilidad de la teoría de probabilidades.) Más aún, a causa de que todos los rasgos que caracterizan una cosa real están interrelacionados, la maximización de cualquiera de ellos supondrá, con seguridad, la minimización de los demás: todo beneficio tiene un precio.

Además, el «votante racional» no es ni siquiera una caricatura del votante real, puesto que la teoría en cuestión supone que este no es afectado por la ideología, la propaganda engañosa, los líderes carismáticos, los jefes políticos poderosos, las encuestas de opinión y el efecto de arrastre, por no mencionar el deber cívico y la decencia. Quien haya seguido el mundo del espectáculo político estadounidense en los años recientes advertirá el fuerte efecto que la prensa, aun la prensa culta, ha tenido sobre las actitudes políticas, al publicitar los pecados privados de los políticos a la vez que callaban sus crímenes

públicos. ¡Objetividad, sin duda!

Todo enfoque realista del problema de la participación electoral tendrá que empezar por hacer a un lado los diferentes modelos de elección «racional» (económicos) de la participación electoral y, en su lugar, hacer frente a las realidades políticas. Deberá admitir que la razón de que esos modelos distorsionen el proceso democrático es que el ciudadano típico se interesa por su comunidad, si no por conciencia cívica—la cual puede ser escasa—al menos porque intuye que el bienestar de los demás es de su interés. Por ejemplo, todo el mundo sabe que la seguridad, un alto índice de empleo, la salud pública y un ambiente limpio son del interés de casi todos, de modo tal que se debería votar por los políticos que prometen trabajar a favor de esos bienes públicos.

En resumen, el votante típico no es la isla social ni el idiota moral descrito por la teoría económica de la democracia. Es un ciudadano preocupado, si bien frecuentemente engañado y algo holgazán. Puede ser influido por intereses privados y a menudo es lo bastante ingenuo como para seguir a peligrosos payasos o incluso a hábiles delincuentes; pero al participar de diversas redes sociales, rara vez está motivado exclusivamente por los intereses personales. Esta es la razón de que pueda tragarse la retórica mendaz acerca del interés nacional y los llamamientos a su generosidad y patriotismo. También es el motivo de que aun los ciudadanos estadounidenses, quienes se encuentran entre los menos duchos en cuestiones políticas, hayan acudido a las urnas.

En suma, votar no es paradójico, solo plantea un problema abierto a la espera de un teórico audaz que conozca que los votantes potenciales no son islas sociales, sino miembros de sistemas o redes sociales. Por ello se percatan, independientemente de cuán débilmente lo hagan, de que hay problemas sociales, vale decir cuestiones que exigen acciones colectivas, que son agregados de acciones individuales. Los votantes conscientes saben, también, que sin importar cuán insignificantes sean en sí mismas, sus minúsculas y anónimas acciones pueden sumarse hasta producir resultados macrosociales.

La mayoría de las personas no son aprovechados egoístas, sino individuos conscientes, aunque a menudo mal informados, que saben que tienen deberes además de derechos. Algunos de ellos arriesgan su libertad y hasta la vida trabajando o luchando por una causa ajena a su propio bienestar individual. Quien ignore este hecho no entenderá la existencia misma de los partidos políticos radicales, mucho menos la capacidad de algunos de ellos de hacerse con el poder o aun de provocar un conflicto armado.

No todos los políticos ni los ciudadanos que se interesan por la política se regodean en el conflicto. A diferencia de los sicarios seguidores de Thomas Hobbes y Adam Smith, la mayoría de las personas prefiere la cooperación a la competencia. Marx y Mao fueron ambivalentes en este tema. Compartían el dogma de Hegel de que la «contradicción» (el conflicto) es la madre de todo, pero Marx detestaba «la guerra de todos contra todos» de Hobbes y exhortó a los proletarios a unirse; y Mao promovió las «comunidades populares» al tiempo que repetía la tesis de Hegel de que la «contradicción» (el conflicto) gobernaba el mundo. En la política, la incoherencia es, con frecuencia, una bendición.

La mayor parte de la gente se da cuenta de que en una competencia siempre hay

alguien que sale perdiendo, en tanto que la cooperación no solo puede tener como resultado una victoria compartida, sino también un sentimiento de camaradería. Y los buenos estrategas políticos y comerciales comparten el sabio consejo dado más de dos mil años atrás por el mayor estratega militar de la antigüedad: «intenta evitar el conflicto armado; sin embargo, si te ves obligado a luchar, no busques destruir a tu adversario» (Sun-tzu, 1994). Una moraleja para los políticos y hombres de negocios es: mantente lejos de Hobbes y Smith, talla tu propio nicho, apela a los sentimientos morales—además de a los intereses materiales—y recuerda que aun el cálculo político más minucioso es vulnerable al error, aunque solo fuera porque es imposible saber con precisión lo que está pensando el adversario.

Finalmente, algunas palabras acerca de la confrontación suprema: la guerra. En principio, toda agresión es criminal y, en consecuencia, moralmente incorrecta. Sin embargo, la guerra civil está justificada desde el punto de vista moral si se propone derrocar una tiranía cruel que ha demostrado no estar dispuesta a hacer concesiones. En efecto, el deber cívico de lograr y mantener la democracia supone el derecho a rebelarse contra todo Gobierno que pisotee los derechos de la mayoría. Este ha sido el caso de todas las guerras independentistas, comenzando por la Revolución estadounidense. En cambio, la agresión armada internacional nunca está moralmente justificada, porque infringe el derecho y el deber de los pueblos a autogobernarse.

La agresión militar es especialmente inmoral cuando está motivada por el deseo de robar recursos naturales o humanos. Si se acepta esto, también se tiene que admitir que las *guerras justas no existen*, independientemente de lo que puedan decir los teóricos de la guerra justa, desde san Agustín hasta Michael Walzer. Sostengo que todas las guerras son injustas, porque se trata de asesinatos en masa. Y el genocidio es el peor de todos los casos, aun si es ordenado por Dios, como en el caso de la masacre de los cananeos, perpetrada por los israelitas en Jericó (Jos. 6: 1-25).

En el mejor de los casos, en un conflicto armado puede haber un *bando justo*. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial, los Aliados se opusieron al intento de dominar el mundo del Eje fascista, el iniciador de la guerra. En cambio, en la Primera Guerra Mundial ambos bandos estaban equivocados, dado que, básicamente, se trató de un conflicto por territorios y quienes trabajaban esas tierras no fueron consultados.

La economía ortodoxa es tan influyente en las demás investigaciones sociales que ha llevado a la mayoría de los pensadores sociales, incluidos compañeros de alcoba tan extraños como Hobbes, Kant, Smith y Marx, a creer que el antagonismo es el primer motor. Sin embargo, tal como ha señalado Kropotkin (1902) hace ya un siglo, la cooperación no es menos común o importante que el conflicto, tanto en la naturaleza como en la sociedad. La causa de ello es que los recursos en juego tienen que existir con anterioridad al comienzo de todo conflicto por ellos y a menudo es necesaria la cooperación para construir o explotar esos mismos recursos. El joven movimiento brasileño de Trabajadores Rurales Sin Tierra o MST es una combinación admirable de competencia y cooperación: además de luchar por la reforma agraria, incluye la producción, la distribución, el consumo y cooperativas de crédito.

Un político esgrime el poder o espera ejercerlo porque tiene más amigos, así como también más enemigos, que un mero espectador, con excepción de los magnates y los gánsteres. En realidad, tiene tantos amigos que no puede favorecerlos sin la ayuda de algunos adversarios. Y tiene tantos enemigos que no le sería posible ganar sin forjar alianzas tácticas con algunos adversarios. Sin embargo, cuando esas alianzas son oportunistas en lugar de estar basadas en principios, resulta improbable que perduren: surgirá alguna cuestión sobre la que no será posible transigir a menos que uno de los socios cambie de adscripción política.

Sean basadas en principios, sean oportunistas, las alianzas políticas son una característica regular de la democracia política. Esto es así porque para ganar elecciones y formar un Gobierno, un partido tiene que apelar no solo a sus radicales, quienes siempre serán una minoría, sino también a los moderados de los partidos rivales (Derrienc, 1995: 90-93). Los moderados siempre superarán en número a los radicales, porque exigen menos: la mayoría de las personas son animales de costumbre aversos al riesgo. A primera vista, de ello se sigue que la democracia y la moderación son coextensivas, pero no es así porque también es posible utilizar medios moderados para alcanzar objetivos radicales. Por ejemplo, se puede visualizar una transformación total de la sociedad a través de medios graduales, tales como la combinación de elecciones con un intenso, aunque pacífico activismo de base. Esta combinación se propondrá en el Capítulo 9, cuando examinemos el socialismo cooperativo (o de mercado).

La cooperación política es manifiesta en dos casos: el del acuerdo tácito de regirse por las reglas del juego y el de la forja de coaliciones tácticas. Irónicamente, hasta los partidos menos democráticos exigen la estricta aplicación de las reglas democráticas cuando participan como oposición en las mismísimas elecciones que desprecian. También cooperan con los adversarios cuando escriben ciertos proyectos, especialmente cuando, como en Estados Unidos, rara vez hay mayorías claras en el Congreso. En este aspecto, como en tantos otros, Estados Unidos es excepcional, dado que la mayoría de sus leyes han sido votadas por los dos partidos. Tal como lo ha expresado Mayhew (1991), «divididos gobernamos».\* Otros argüirían que ello ha sido posible únicamente a causa de que la adhesión a los partidos en cuestión es bastante superficial. Los europeos y los latinoamericanos tienden a pensar que, en realidad, en Estados Unidos hay un único partido con dos vertientes, cada una de las cuales, a su vez, está dividida en dos. Esta es la razón de que el partidismo tenga mala fama entre los estadounidenses, cuando en realidad el bipartidismo solo debería preferirse cuando hace progresar los intereses de una amplia mayoría.

Otro conspicuo tipo de cooperación es la formación de coaliciones políticas, ya sea para ganar elecciones, formar un Gobierno o para salvar al país de una invasión extranjera o alguna otra calamidad. Las alianzas no son inmorales si se construyen en el entendimiento de que algunos de los principios básicos quedarán temporalmente congelados antes que enterrados. Sin embargo, no siempre está claro qué principios tendrán prioridad.

Tómese, por ejemplo, el aprieto en que se encontraron los socialistas franceses de

1914, cuando el Imperio alemán y el Imperio austrohúngaro lanzaron un ataque militar contra Serbia y sus aliados. ¿Deberían haber condenado la guerra como una aventura imperialista, en lugar de unirse a su gobierno, tal como hicieron? Seguramente no tenían elección, porque la guerra defensiva es moralmente justa. Por otra parte, los primeros marxistas alemanes, tales como los mártires Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, tenían que ser pacifistas así como socialistas, porque las potencias centrales habían sido las agresoras.

En cambio, los socialistas franceses y sus aliados del Frente Popular de 1936 se equivocaron, desde el punto de vista moral, al unirse al Gobierno del Reino Unido en la política de «no intervención» respecto de la Guerra Civil Española. Estaban equivocados porque el Gobierno legítimo y democrático de la República Española había sido atacado por una coalición que no solo incluía a los fascistas españoles, sino también los Gobiernos fascistas de Alemania e Italia. Por lo tanto, esta guerra civil también fue un conflicto internacional. Además, fue la primera guerra en la que también los civiles fueron blancos militares: recuérdense los feroces bombardeos alemanes de Guernica, Málaga, Almería y, sobre todo, Barcelona.

Las guerras civiles rusa, coreana y vietnamita fueron similares. En los tres casos hubo potencias extranjeras apoyando a uno de los bandos. Pero, a diferencia del caso español, este apoyo no resultó decisivo. En efecto, los rusos expulsaron finalmente a los 14 «cuerpos expedicionarios» extranjeros, los ejércitos franceses y los norteamericanos fueron derrotados por los norvietnamitas, el conflicto coreano acabó en un empate; la dictadura cubana, así como la nicaragüense, instaladas por Estados Unidos, fueron derrotadas por movimientos guerrilleros; las invasiones israelíes al Líbano solo han fortalecido la resolución de sus víctimas, dando lugar al surgimiento del partido Hezbollah y aumentaron la inseguridad de los israelíes, además de la de los libaneses; y la opresión de los kurdos por los turcos, junto con la insurgencia liderada por el PKK (el Partido de los Trabajadores del Kurdistan) amenaza con empobrecer a ambas comunidades.

Intento entender, no justificar, la insurgencia militar contra invasores extranjeros. Combatir al invasor es el primer deber de un patriota, siempre que su lucha no involucre a personas incapaces de luchar o que no estén dispuestas a hacerlo. Aunque conmovedores, los suicidios en masa de Numancia y Masada fueron inmorales a causa de su comportamiento criminal—no heroico—al cortar las gargantas de niños y mujeres.

Una guerrilla que intenta derrocar a un Gobierno opresor, plantea problemas morales y políticos similares. El movimiento debe involucrar solo a voluntarios y considerar blancos solo a los represores y, si el régimen en cuestión es democrático, sus opositores no deberían arriesgarse a sugerir una dictadura militar. La Revolución cubana de 1958 cumplía estas condiciones: solo involucraba unos pocos voluntarios y no puso en peligro un Gobierno democrático. (Los acontecimientos subsiguientes fueron de una naturaleza diferente: Cuba se convirtió en un peón de la Guerra Fría.) Otras guerrillas, tales como los «cristeros» mexicanos (1926-1929) y la peruana Sendero Luminoso (1980-presente), han sido inmorales por incluir ataques terroristas a no combatientes. Como en la cirugía, en la insurgencia armada los únicos objetivos deben ser los tumores malignos.

Volviendo a las alianzas en escenarios locales: tienen lugar más a menudo entre adversarios que entre las alas moderadas y radical de la misma orientación política o religiosa. Por ejemplo, los socialdemócratas tienen más probabilidades de establecer coaliciones con los liberales sociales que con los comunistas y, con excepción de la España medieval, los cristianos solían ser más tolerantes con los paganos, musulmanes y judíos que con los cristianos herejes. Uno de los motivos en ambos casos, el político y el religioso, es que el hereje, a diferencia del infiel, amenaza la unidad del partido o la iglesia y, en consecuencia, su existencia misma.

Otro motivo de la virulenta hostilidad entre hermanos es que la heterodoxia y la ortodoxia compiten aproximadamente por el mismo terreno. Por eso después de la Revolución de Octubre de 1917 los bolcheviques, mencheviques, revolucionarios sociales y anarquistas se mataron entre sí con el mismo celo con el que mataron a los blancos. Poco después, los socialistas alemanes se unieron a los conservadores en su persecución de los espartaquistas. La izquierda alemana permaneció amargamente dividida, intercambiando insultos ridículos, tales como «¡Fascista social!» y «¡Adulador de los soviéticos!», hasta que los nazis tomaron el poder. Otra guerra entre gentes de izquierdas que resultó igual de destructiva para los dos bandos estalló unos años después en Cataluña, mientras los franquistas continuaban su avance. Los trotskistas y los anarquistas intentaron hacer una revolución social mientras todos los demás luchaban contra los fascistas que se acercaban. En todos los casos anteriores, el sectarismo ideológico engendró enemistad política y pura estupidez. Una filosofía política errónea puede llevar bien al terrorismo de Estado o bien al suicidio político.

Para concluir, las alianzas políticas son moralmente legítimas solo cuando se forjan sobre la base de principios políticos y morales compartidos. Esta es la razón de que siempre sea moralmente incorrecto—aun cuando sea expeditivo desde el punto de vista político—establecer alianzas tácticas exclusivamente sobre la base del principio maquiavélico «El enemigo de mi enemigo es mi amigo». Un ejemplo de estas alianzas son los acuerdos secretos, aunque muy conocidos, por los cuales los gánsteres norteamericanos e italianos recogían votos para un partido político o abatían a tiros a ciertos sindicalistas a cambio de impunidad. Siempre es preferible estar solo que mal acompañado.

## 6. El poder económico

El poder económico es la capacidad que tienen los propietarios o administradores de empresas privadas de influir las actitudes, valores, gustos, hábitos y votos de la gente. Se trata, en particular, de la capacidad de hacer que las personas realicen trabajos física o mentalmente perjudiciales para ellas, adquieran cosas y servicios que no necesitan, compren asesoramiento legal o político, financien organizaciones que abogan por ideologías que favorecen los privilegios y de presionar a los parlamentarios para que adopten leyes que protegen los intereses de las grandes empresas y bloqueen las leyes progresistas.

La teoría económica estándar pasa por alto el poder, aun cuando este aceche detrás de características del mercado tan importantes como la oferta y la demanda. En efecto, la teoría ortodoxa define el precio de un bien o servicio como el punto en el que la demanda es igual a la oferta. Esta definición parece aséptica desde el punto de vista político, pero en realidad es el resultado de un equilibrio en los poderes de negociación de vendedores y compradores. Tanto es así que el equilibrio en cuestión se desplaza cuando los vendedores forman monopolios o acaparan el mercado en tiempos de escasez. Del mismo modo, los trabajadores pueden obtener aumentos salariales mediante la amenaza de ir a la huelga, siempre que sus sindicatos los respalden. Tal como se lamentaba Adam Smith en su gran libro, en aquella época los trabajadores no tenían poder de negociación y los sindicatos estaban proscritos por la ley; solo consiguieron ese poder décadas después, cuando se organizaron esos sindicatos. Como escribió en 2007, en una de sus decisiones, el presidente de la Corte Suprema de Canadá, Beverly McLachlin: los sindicatos y su poder de negociación colectivo dan a los trabajadores la posibilidad de mejorar su «dignidad, libertad y autonomía».

Otro importante mecanismo de los precios ignorado por la economía ortodoxa es el colonialismo. El poder colonial no solo respaldaba el poder económico de las empresas extranjeras y la clase «comprador»\* (o dirigentes locales en connivencia con aquellas), sino que también desplazaba el equilibrio del poder local. En efecto, al alentar la producción de cultivos comerciales otorgó una ventaja a los agricultores varones sobre sus mujeres, quienes antes de la colonización habían estado a cargo de la economía doméstica (Moore Lappé y Collins, 1988). En resumen, el poder económico no surge solo de la producción y el comercio. A menudo es ayudado por el poder político, desde la legislación hasta la agresión armada.

La mayoría de los politólogos cultivan la ficción de que en democracia la política es impermeable al poder económico. En cambio, Marx y sus seguidores sostenían que todo el poder político deriva del poder económico. La realidad se encuentra entre estas dos ficciones: las democracias occidentales están distorsionadas por el poder económico, hasta el punto que merecen ser llamadas *plutodemocracias* (Duverger, 1974: 5). Así pues, aunque existe la libertad de votar y ser votado, las elecciones son cada vez más caras y se espera que la mayoría de los representantes del pueblo sean partidarios de la maximización de los beneficios antes que del bienestar.



De modo semejante, «para comprender el curso de la política mundial, es necesario enfocar la atención en los elementos materiales y a largo plazo, antes que en las incertidumbres de la personalidad o los vaivenes semanales de la diplomacia y la política» (Kennedy, 1988: 20). Por ejemplo, no deberíamos dejar que la de los sucesivos Secretarios de Estado norteamericanos distraigan nuestra atención de las fuentes supremas de toda la política en Oriente Medio: el poderoso petróleo y las escasas tierras y agua. Ninguna otra cosa podría otorgar semejante poder, ni desatar tanta hipocresía, ni poner en evidencia tanta crueldad, corrupción e ineptitud.

El dinero puede comprar el poder y la libertad correspondiente, dado que no solo da poder al adinerado para adquirir bienes y servicios—incluidos el asesoramiento y la adulación—, también desata un sentimiento de autosuficiencia y hasta de superioridad. Este, a su vez, moldea negativamente la acción social. En efecto, algunos experimentos recientes (Vohs, Mead y Goode, 2006) sugieren que el dinero aleja a los individuos de sus comunidades, dado que reduce las ofertas de ayuda desinteresadas, así como sus pedidos de ayuda no remunerada. En pocas palabras, lejos de ser socialmente deseable, el exceso de dinero es disolvente desde el punto de vista social y, por consiguiente, constituye un freno a la participación democrática. No sorprende que los neoconservadores sean tan aficionados a la libertad y tan suspicaces con la democracia. Tienen los medios para comprar la primera y se sienten amenazados por aquellos que la anhelan y creen que se puede alcanzar por medios políticos antes que económicos. Su paraíso es el Hong Kong colonial; su infierno, la Suecia socialdemócrata.

Los liberales económicos (neoliberales) afirman que todos los participantes de un mercado libre son iguales, por lo cual el mercado garantizaría las libertades individuales (Friedman, 1962). Sin embargo, se trata de una invención, porque los propietarios y los administradores son relativamente libres para contratar y despedir empleados, en tanto que los asalariados tienen que atenerse a sus habilidades (o carencia de ellas) y tienen poco poder de negociación allí donde los sindicatos son débiles. Además, el mercado sin restricciones tiende al oligopolio, o incluso al monopolio, a través de las fusiones y la competencia desleal (como en los casos del *dumping* y las OPA\* hostiles). Cuanto más concentrado está el capital (o el poder económico), menor es la libertad del individuo para negociar las condiciones laborales.

Los liberales económicos sostienen, también, que en el mercado libre la relación empleador-empleado es simétrica: a quienes no les gusta su trabajo son libres de dejarlo y conseguir uno distinto. Sin embargo, este supuesto es poco realista en épocas con un alto nivel de desempleo, porque hay pocas vacantes y mucha gente dispuesta a cubrirlas. En resumen, el mercado no protege a los individuos, sino todo lo contrario, puede amenazarlos. Solo los sindicatos fuertes pueden poner freno al poder económico para proteger al trabajador individual. Este es el motivo de que el llamado Estado de bienestar sea más fuerte allí donde la mayor parte de la fuerza laboral está sindicada y donde los partidos de izquierdas son lo bastante fuertes como para formar Gobierno.

En el capitalismo moderno, el poder económico está concentrado en las empresas. Sin embargo, en cada una de las naciones más desarrolladas, tales como Holanda, Bélgica y

los países nórdicos, hay solo unas cuantas grandes empresas (tales como Phillips, KLM, Shell y Elsevier en Holanda) y la mayoría de las firmas tiene menos de 50 empleados. Esto explica parcialmente la relativamente baja desigualdad de ingresos en estos países, los cuales, casualmente, son también los más exitosos desde el punto de vista económico.

Las únicas empresas que no son capitalistas son las que no tienen empleados asalariados, vale decir los negocios familiares. En consecuencia, la sociedad de capitalistas autoempleados o comerciantes independientes soñada por los anarquistas, de Proudhon a Chomsky, no es propiamente capitalista. Lo mismo se aplica al «capitalismo popular» o «capitalismo de los afectados» por el que una vez abogaron los conservadores británicos, así como a los «tres mil millones de capitalistas asiáticos» publicitados en un reciente superventas de economía popular. Toda la finalidad del capitalismo es mantener o aumentar la desigualdad en los ingresos. Esta desigualdad puede volverse absurda, como en el caso del ex presidente ejecutivo de la Exxon-Mobil, quien ganaba 100 dólares por minuto, tanto despierto como dormido.

Ningún politólogo teórico o analista político puede darse el lujo de ignorar el peso político de las compañías transnacionales y el trío compuesto por la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Todas estas organizaciones internacionales están dedicadas a promover el libre comercio, que venden como la panacea para la paz, la prosperidad y el buen gobierno universales. En particular, respaldan el llamado modelo estadounidense de economía, afirmando que este puede ser aplicado con independencia de la historia, los recursos naturales o humanos y el nivel de desarrollo.

Estas organizaciones también afirman ser neutrales tanto en lo político como en lo moral. En realidad, distan mucho de serlo. Están comprometidas con el neoliberalismo, la ideología de derechas preconizada por Ludwig von Mises, Frederick von Hayek, Milton Friedman y, desde luego, por todos los partidos conservadores de todo el mundo. El núcleo de esta ideología es el siguiente credo: el mercado libre se autocorrigue porque los precios envían información, de modo tal que toda intervención gubernamental sería perjudicial para la economía; la democracia liberal es deseable salvo en esos lugares en que es necesaria una dictadura para defender el libre mercado; los negocios no deben ser limitados por la moralidad; y la justicia social es un espejismo.

Los ideólogos neoliberales (o neoconservadores) pretenden ignorar los mecanismos de estabilización del mercado que se llevaron a la práctica en la década de 1930 para evitar la repetición de la hiperinflación de la década de 1920 y la Gran Depresión (1929-1939), pero que no consiguieron impedir la estanflación de los setenta ni varias oleadas de desempleo ni las diversas caídas de las Bolsas desde el nacimiento de este mercado. Los neoliberales desconfían de la ingeniería social. Rechazan toda planificación social, aun (o especialmente) la de las obras, la salud y la educación públicas. Apartan la vista de todas las dictaduras amigas del Tercer Mundo, desde Arabia Saudí hasta El Salvador. Además, no tienen ningún reparo en ignorar a los necesitados. Sobre todo, exaltan las pretendidas virtudes de la globalización económica.

En particular, la OMC proclama en su página web principal los diez beneficios del

sistema de comercio que promueve y regula: contribuye a mantener la paz, permite que las disputas se manejen de un modo constructivo, hace más fácil la vida a todo el mundo porque está basado en reglas en lugar de en el poder, reduce el costo de vida, da más elecciones a los clientes, eleva los ingresos, estimula el crecimiento económico, hace económicamente más eficiente el sistema, protege a los Gobiernos de los grupos de presión y alienta el buen gobierno. La búsqueda de pruebas se deja al lector.

En esta pieza de propaganda no hay una sola palabra acerca de la justicia ni de contraejemplos tales como las disputas comerciales no resueltas entre Estados Unidos, por un lado, y Canadá y la Unión Europea, por otro; los generosos subsidios a las agroindustrias de Estados Unidos y la Unión Europea, la firme reducción de los ingresos de los agricultores del Tercer Mundo, la creciente desigualdad de los ingresos en casi todas partes, el retroceso en materia de legislación laboral, los recortes de impuestos a los acaudalados y el concomitante crecimiento de la deuda nacional de Estados Unidos y de sus más fieles imitadores, la recurrencia de la corrupción empresarial y gubernamental, y la creciente hegemonía política norteamericana que la política en cuestión beneficia. En todo caso, existe un importante cuerpo de pruebas empíricas contra la globalización tal como ha sido practicada hasta el momento (por ejemplo, ONU, 2004; Stiglitz y Charlton, 2005).

Por último, pero no por ello menos importante, está el incierto peso del dólar estadounidense, todopoderoso desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el surgimiento del euro. El petróleo y la mayoría de los bienes comercializados internacionalmente todavía tienen su precio en dólares estadounidenses. A consecuencia de ello, todos los bancos centrales mantienen enormes reservas en dólares. Si repentinamente la OPEP decidiera cambiarse al euro, gran parte de esas reservas serían convertidas en euros, el dólar se devaluaría de la noche a la mañana y los estadounidenses pasarían a ahogarse en su propia moneda.

No se trata de una mera especulación: Irak en 2000 e Irán en 2006 amenazaron con hacer precisamente eso, cobrar en euros el petróleo vendido al extranjero. Por consiguiente, se ha sugerido que la auténtica causa del ataque a Irak y el tintineo de los sables contra Irán en 2007 es el deseo de defender la hegemonía del dólar e impedir la hiperinflación que causaría el exceso de liquidez. Estados Unidos se vería obligado a recurrir a la guerra porque la economía norteamericana se ha debilitado mucho como resultado de la tercerización de los puestos de trabajo en las manufacturas, y las enormes deudas nacional y comercial. Cualquiera sea el valor de estas hipótesis, una cosa está clara: es ingenuo estudiar las relaciones internacionales sin tener en cuenta las reservas en las principales monedas y sus valores. Sígase la moneda devaluada y se llegará al cementerio militar.

## 7. El poder cultural

Sin lugar a dudas, la cultura ha sido siempre una poderosa fuerza social, aun (o especialmente) donde ha estado monopolizada por el chamán o el sacerdote. Las dudas surgen cuando se inquiere qué es la cultura. Adoptaré el concepto sociológico estrecho de cultura, que la concibe como un subsistema de la sociedad compuesto por productores y consumidores de productos culturales, desde plegarias y poemas hasta teoremas y discursos políticos (Bunge, 1998a).

Además, esta cultura «viva» es la cultura «congelada» o herencia cultural, la mayor parte de la cual casi nunca se usa, pero una parte de la cual, como en el caso del Partenón, *Don Quijote* y las sinfonías de Beethoven, todavía podemos disfrutar. Algunos conservadores llaman «capital político» a la herencia cultural, especialmente al conjunto de las creencias anticuadas. En esta obra, «capital político» representa los recursos que una unidad política puede movilizar.

A causa de que la educación es, en gran medida, enculturación, las opiniones y acciones políticas de todo el mundo están moldeadas no solo por sus intereses percibidos, sino también por los fragmentos culturales que cada uno ha asimilado. Por ejemplo, en tanto que la educación científica inclina a las personas hacia el liberalismo político, la educación religiosa las predispone a favor del conservadurismo. La estrecha alianza entre el conservadurismo político y la religión organizada que vemos actualmente no es ninguna coincidencia. Incontables tiranos, desde los comienzos de la civilización, han afirmado gobernar en nombre de una o más deidades o, por lo menos, en defensa de la religión del Estado. Las iglesias son escuelas de obediencia, no células revolucionarias.

Aristóteles (1941: 1.260), quien no era amigo de la democracia, explicó por qué la religión es políticamente útil: aconsejó al tirano que «debía parecer particularmente diligente en el servicio de los dioses, ya que si los hombres piensan que un gobernante es religioso y reverencia a aquellos, tienen menos temor de sufrir injusticias a manos de él y están menos dispuestos a conspirar en su contra, porque creen que los dioses mismos combaten de su lado». Esta es la razón de que algunos guerreros y políticos, desde Moisés y los héroes homéricos hasta Juana de Arco y George W. Bush, hayan afirmado oír consejos políticos celestiales. Por las mismas razones, algunos de los francmasones que encabezaron las guerras de la independencia latinoamericanas presidían misas católicas para las tropas.

Las religiones resultan útiles al *establishment* político no solo porque básicamente son todas conservadoras, sino también por una razón psicológica. Esta consiste en que las raíces psicológicas de la política irracional son las mismas que las de la religión: impotencia, temor, esperanza, credulidad y respeto por la autoridad. Estas raíces alimentan todo movimiento político cuyo programa sea retórico aunque altisonante. Pero se desvanecen cuando la política se mira desde un punto de vista racional: como el intento de poner en práctica planes diseñados a la luz de ciertos principios morales, así como del mejor conocimiento sobre la sociedad disponible.

A primera vista, los filósofos políticos contemporáneos no necesitan ocuparse de la

religión, porque la Ilustración la envió al museo de reliquias históricas hace más de dos siglos. Sin embargo, esta actitud sería poco realista en vista de que la religión se encuentra, una vez más, en la primera línea de la política de Estados Unidos y las naciones islámicas. Según una encuesta de opinión de Pew de 2006, un importante 42% de los norteamericanos se identifica primero como cristiano y luego como estadounidense. Si sirve de consuelo, el correlato en el mundo islámico es aproximadamente el doble de la cifra norteamericana.

Más aún, el extremismo político contemporáneo, tanto en Occidente como en Oriente, proclama estar basado en la fe antes que motivado por intereses privados seculares. Obsérvese el neoconservadurismo evangélico en Estados Unidos, el nacionalismo islámico y las yihads del mundo islámico, así como el hinduista BJP (o Partido Popular Indio). (Véase Neusner, 2003.) Recuérdese también que el único levantamiento popular de la historia polaca, Solidaridad, fue manipulado por el Vaticano.

Desde luego, un Maquiavelo moderno afirmaría que estas banderas ideológicas solo sirven para movilizar a los inocentes y disfrazar los intereses materiales: los de las empresas (especialmente los de las compañías petroleras), los terratenientes, los arrendatarios agrícolas, los *rednecks* o lo que sea. Pero el hecho es que actualmente, más de dos siglos después del triunfo del laicismo en Occidente y un siglo después de su triunfo en otras partes, ninguno de los políticos teóricos o prácticos puede darse el lujo de ignorar el renacer de la religión en la que se supone la Era de la Ciencia y la Tecnología. Después de todo, la religiosa Guerra de los Treinta Años (1618-1648) asoló Europa occidental en el mismo momento en que despegaba la Revolución Científica. Marx solo tuvo razón parcialmente al afirmar que la religión es el opio de los pueblos: la religión puede ser también una poderosa herramienta movilizadora política.

Las religiones son las ideologías más antiguas y difundidas, así como las más pormenorizadas. En efecto, no solo rigen el culto de lo sobrenatural, sino también los asuntos de orden social y la conducta individual. Un cristiano, musulmán, hindú o judío ortodoxo no solo sabe practicar ritos religiosos, sino también qué y cuándo lavarse, comer o beber; cómo tratar el sexo y cómo prepararse para el más allá y, por último, pero no por ello menos importante, qué creencias y grupos respaldar o combatir. De tal modo, cuando se las entiende literalmente, como lo hacen los fundamentalistas, todas las religiones son *totalitarias* en el sentido literal de la palabra: prescriben qué pensar, sentir y hacer en todos los ámbitos de la vida personal y social. De hecho, la religión fundamentalista es aún más totalitaria que el fascismo o el comunismo, ninguno de los cuales se ocupa de la dieta, la higiene o el sexo.

Básicamente, todas las religiones son social y políticamente conservadoras. Por ejemplo, hasta el siglo XIX, ninguna religión organizada—con excepción de algunos cristianos disidentes, tales como los niveladores y los cuáqueros—objetó la esclavitud o la servidumbre, la guerra, la persecución política o la pena de muerte, aun cuando proclamaban la libertad de conciencia religiosa. Por ejemplo, la Biblia regula el modo en que se debe tratar a los infieles (lapidarlos hasta la muerte), cómo se pueden vender las hijas y cómo se debe tratar a los esclavos (en particular, apalearlos y matarlos). Mateo

(25: 29) es famoso por haber enunciado lo que bien podría llamarse el Evangelio de la Injusticia Social: «Porque a todo el que tenga, más le será dado; pero a quien no tenga, incluso lo que tiene le será quitado». Y Pablo, el organizador del cristianismo, advertía a los sirvientes que obedecieran a sus amos «con temor y temblor» (Efesios 6: 5).

Hay dos motivos del conservadurismo de las religiones. Uno es que un canon religioso es un cuerpo de escrituras que se considera perfecto—aunque, tal vez, con cierta necesidad de «interpretación»—y, por consiguiente, fijo y válido para todos los tiempos y en todos los órdenes sociales. El otro motivo es que las religiones intentan desplazar nuestra mirada de la vida dolorosa a la gozosa vida eterna. Esta es la razón de que las religiones se puedan utilizar como herramientas de control social: tienden a defender el *statu quo* y a distraer la atención de los asuntos seculares dirigiéndola hacia la relación de las personas con una o más deidades inalcanzables e inescrutables, pero aun así supuestamente omnipotentes.

La del hombre con la deidad es una relación de completa dependencia. El fiel es un suplicante. Se arrodilla y ruega, se arrepiente, purga, promete y hace ofrendas; espera en lugar de exigir, quejarse o trabajar con otros por la justicia. En otras palabras, la religión degrada tanto a las personas como a la organización política. En particular, o bien ignora del todo los derechos y deberes cívicos o bien exhorta al fiel a obedecer la ley positiva y a seguir las recomendaciones de un partido político fundado en la fe.

Esto, la credulidad general y la correspondiente mansedumbre política del auténtico creyente son la razón de que todos los partidos y movimientos políticos conservadores hayan fomentado la religión. Tal como afirmó Maquiavelo en su primer *Discorso* (1940: 150), «es deber de los príncipes y de las cabezas de Estado de las repúblicas conservar los fundamentos de la religión de sus países, pues entonces es fácil mantener religioso—y, en consecuencia, bien dirigido y unido—a su pueblo. Y, por consiguiente, todo lo que tienda a favorecer la religión (aun cuando se creyera que es falsa) debe acogerse con agrado y fortalecerse». El ateo Mussolini (1932: 56) aprendió esta lección: en el Estado fascista, la religión «es no solo respetada, sino también defendida y protegida».

No sorprende que antes de las Revoluciones estadounidense y fran-cesa el poder político y la religión organizada coexistieran en todas partes, salvo en China, en una relación simbiótica. En particular, las iglesias cristianas respaldaron la esclavitud, la servidumbre, la sumisión de la mujer, el colonialismo y los poderes políticos que los acompañan, durante casi dos milenios. Mientras promovía la reforma de la Iglesia de Roma, Martín Lutero sabía que no le convenía aliarse a los campesinos contra los terratenientes y el príncipe. Por el contrario, incitó a los fieles a matar a los rebeldes en cuanto los vieran.

Las Revoluciones estadounidense y francesa secularizaron la política en Occidente. Los derechos divinos de los reyes y las guerras religiosas pertenecían al pasado. El Estado y la Iglesia fueron estrictamente separados, salvo para propósitos ceremoniales y para bendecir las armas (no solo los soldados) de la patria. Por ejemplo, en 1854, tres poderes nominalmente cristianos—los católicos Francia y Piamonte y el anglicano Reino Unido—unieron sus fuerzas con Turquía—un país musulmán—para atacar la Rusia

cristiana ortodoxa. En la Segunda Guerra Mundial, los aliados cristianos lucharon contra la atea Unión Soviética. Dios no siempre es políticamente correcto o pertinente.

Esta situación cambiaría al comienzo del milenio. En efecto, hoy día, la mayoría de los políticos reaccionarios de todo el mundo son cristianos, musulmanes, hindúes o judíos conversos. Piden a la gente que se aliste en el sagrado ejército que combate la Guerra contra el Mal. Imitan a los guerreros medievales que gritaban «*Dieu le veut!*» o «*Gott mit uns!*».\* Recuérdese que el general Franco y algunas de las peores dictaduras de América Latina practicaron el terrorismo de Estado «para salvar la civilización cristiana occidental». Más recientemente, el presidente neoconservador George W. Bush infringió la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense al declarar que su Gobierno estaba fundado en la fe (en lugar de en el pueblo o en el dinero). Y, hasta 2007, los raros críticos de su Gobierno corrían el riesgo de ser acusados de inmoralidad: el partido republicano suponía que Dios estaba de su lado. Pero repentinamente, en noviembre de 2006, Dios cambió de bando y los derrotó en las encuestas.

En el Reino Unido y en Estados Unidos, los fundamentalistas evangélicos normalmente han apoyado el fundamentalismo de mercado, la doctrina de que este debe gobernar y el Estado no debe redistribuir la riqueza ni proveer servicios sociales. En particular, los parlamentarios británicos que diseñaron la Ley de los Nuevos Pobres [*New Poor Law*] (1832) y la Coalición Cristiana que propuso el Contrato con la Familia Estadounidense [*Contract with the American Family*] (1995), invocaron el principio protestante «Todos para sí mismos y Dios para todos» y sostuvieron que el alivio de la pobreza solo engendra la holganza y la ilegitimidad (véase Hilton, 1991; Hicks, 2006).

Los autoproclamados soldados de Cristo (o de Mahoma) combaten por lo que llaman «valores familiares». En particular, los líderes religiosos norteamericanos más influyentes del momento encabezan el llamado movimiento Provida, el cual procura prohibir la planificación familiar, el aborto, el matrimonio gay y el suicidio asistido. Sin embargo, no tienen ningún problema cuando se trata de una agresión militar, la industria armamentística, la discriminación de género, la tortura o la pena de muerte. A la vez, estos fieles afirman que no puede haber moralidad sin religión y que la política debe ser el brazo laico de la religión. Sin embargo, en realidad, traicionan la interpretación liberal de los Evangelios (o del Corán) que exhorta a la tolerancia, la compasión, la justicia, la solidaridad y la inclusión. Por lo tanto, en lugar de ayudar a moralizar la política, contribuyen a lo que el ex presidente Carter (2005) llama la crisis moral de Estados Unidos.

En particular, la poderosa derecha religiosa estadounidense intenta subvertir una bicentenaria tradición política norteamericana, que es claramente secular y, en particular, ordena la separación del Estado y la Iglesia. Hasta el momento, han conseguido que el Estado subsidie organizaciones religiosas, obstaculice la enseñanza de la biología evolutiva y prohíba el matrimonio entre personas del mismo sexo, así como el suicidio asistido en la mayoría de los estados. También han logrado ocultar los poderosos intereses empresariales que financia su retórica moralista.

Maticemos la afirmación anterior de que la religión es naturalmente conservadora y

anti-igualitaria. Hay al menos dos importantes excepciones a esta generalización: los puritanos ingleses del siglo XVII y los bautistas afroamericanos del siglo XX. En efecto, ambos grupos llevaron a la política el principio de Lutero de que todos los hombres están igualmente calificados para interpretar las escrituras y participar en el gobierno de la iglesia: generalizaron este principio al igualitarismo político, en contra del régimen aristocrático en el primer caso y en contra del racismo blanco en el segundo.

La adopción del fundamentalismo islámico por los nacionalistas árabes a comienzos de la década de 1950 parece similar, dado que este movimiento combatió los imperialismos británico y francés. Sin embargo, combinó esta empresa progresista con el intento reaccionario de establecer una teocracia encabezada por sacerdotes que rechazaron todo lo moderno, con excepción de las armas, los coches, los televisores y las picanas eléctricas. De modo que este caso confirma la generalización de que, como regla, la estricta observancia de la religión es incompatible con la democracia y la ilustración. Sin embargo, de ello no se sigue que el laicismo asegure la democracia y el progreso cultural. Hemos visto a una multitud de dictadores laicos, tales como Stalin, oprimir a sus adversarios de un modo tan cruel como sus correlatos religiosos.

En realidad, la diferencia entre la política impulsada por la fe y la política impulsada por el interés es más aparente que real, puesto que, en realidad, en ambos casos los intereses materiales particulares son más poderosos que los elevados principios. En efecto, siempre ha habido una derecha religiosa, en tanto que la izquierda religiosa ha sido marginada y condenada por las autoridades eclesiásticas. Después de todo, las dos revoluciones que engendraron la democracia moderna—la estadounidense de 1776 y la francesa de 1789—fueron movimientos seculares fuertemente influidos por la francmasonería. Esto sugiere que la derecha religiosa beneficia los intereses de los ricos no ilustrados, aun cuando el grueso de sus partidarios disten mucho de ser acaudalados.

Afortunadamente, hay una alternativa tanto a la política salvaje (o cínica) como a la encubierta (o hipócrita): la política desnuda (o de principios) inspirada por los principios humanísticos y motivada por intereses legítimos. El siguiente diagrama exhibe las principales diferencias entre los tres tipos de política en cuestión.



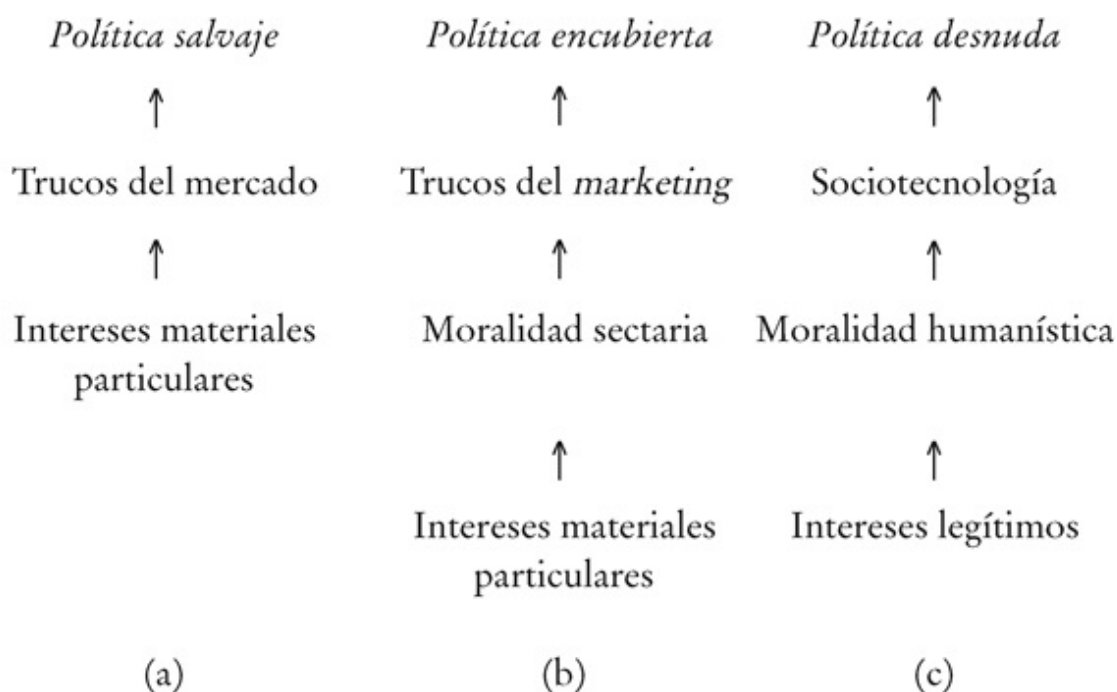


*Figura 5.1.* Políticas (a) salvaje (maquiavélica o cínica), (b) encubierta (o hipócrita) y (c) desnuda (o de principios).

Finalmente, permítame el lector precaverle contra la difundida idea de que la ciencia es poder. Francis Bacon y, dos siglos más tarde, August Comte, vieron la ciencia como una fuente de poder, porque ambos hombres confundían la ciencia con la tecnología. En nuestra época, Michel Foucault y Jürgen Habermas han repetido esta tesis y la mayoría de los sociólogos de la ciencia posmertonianos escriben acerca de la «tecnociencia». Se trata de una confusión elemental, ya que los científicos básicos intentan comprender el mundo y no controlarlo, que es el objetivo de los tecnólogos. Por ejemplo, los ingenieros nucleares pueden vender sus servicios a los militares y la industria nuclear, pero los físicos nucleares son absolutamente impotentes, algo que sé por experiencia propia. La química, la biología y las ciencias sociales básicas son parecidas.

Las «traducciones» de la ciencia básica a la ciencia aplicada, a la tecnología, a la economía o al Estado requieren de cerebros entrenados y motivados de manera diferente a la de aquellos que producen ciencia básica. Más aún, semejantes «traducciones» son notablemente ineficientes, dado que solo una minúscula fracción de los descubrimientos de la investigación básica llega a ser usada alguna vez en la industria o en política. La cadena de «traducción» se ve, grosso modo, así:

*Ciencia básica → Ciencia aplicada → Tecnología → Industria o Gobierno*

donde solo cerca de una centésima parte del producto sirve de insumo para el destino. El resultado neto es que solo entre uno en cien mil y uno en un millón de descubrimientos

científicos son utilizados para el ejercicio real (económico o político) del poder. Por ejemplo, existen solo unos pocos cientos de medicamentos recetados químicamente diferentes, en tanto que los químicos han sintetizado más de un millón de sustancias.

No sorprende que numerosos escritores posmodernos, quienes no serían capaces de distinguir un diagrama eléctrico de un gráfico termodinámico, hayan difundido el alarmante rumor de que la investigación científica es, básicamente, la búsqueda del poder. Diversos sociólogos de la ciencia autodenominados posmertonianos se han pasado diciendo esto durante las últimas tres décadas (por ejemplo, Foucault, 1969; Bloor, 1976; Latour y Woolgar, 1979). Las llamadas epistemólogas feministas no les han ido a la zaga: sostienen que las teorías científicas solo son cuentos con fines hegemónicos: la finalidad de la investigación científica no sería la verdad, sino el poder, especialmente el del hombre sobre la mujer (por ejemplo, Harding, 1986; Tuana y Tong, eds., 1995; Haraway, 1998).

Como el resto de la muchedumbre posmoderna, estos escritores no sienten necesidad de aportar pruebas que apoyen sus afirmaciones. Lejos de ello, ignoran la miríada de estudios científicos motivados únicamente por la curiosidad, tales como aquellos que tratan de estrellas, dinosaurios y civilizaciones antiguas. Peor aún, pasaron por alto los bien conocidos hechos de que las teorías científicas no son aceptadas a menos que superen rigurosas pruebas y que decir verdades científicas contrarias a la ideología reinante puede ser peligroso, en tanto que la filosofía feminista se considera «políticamente correcta». Tanto es así que jamás se ha sometido ninguna «teórica feminista» a algo parecido al juicio de Galileo o el Juicio contra Scopes (o del Mono) de 1925.

Estos autores ignoran los hechos de que los científicos básicos no tienen poder, que lo que los mueve es la curiosidad y el reconocimiento de sus pares, así como que corren el riesgo de caer en el ostracismo y en el desempleo si se los atrapa falsificando datos, ofreciendo especulaciones como si fueran hallazgos sólidos, plagiando o rehusando compartir su conocimiento (Merton, 1973). Los posmodernos también ignoran que no es posible salir adelante en ciencia básica sin un mínimo de confianza, porque todo el mundo construye sobre lo hecho por sus predecesores. Por ejemplo, los biólogos usan las fórmulas de reacciones químicas, los químicos confían en las tablas de constantes físicas y los físicos se fían de los teoremas matemáticos. Esta es la razón de que, en ciencia básica, la falsificación sea el crimen supremo: porque un proyecto de investigación quedaría arruinado si fuera desarrollado sobre descubrimientos falsos. Adviértase, sin embargo, que escribimos sobre la confianza, no sobre la fe ciega: la confianza supone el derecho a dudar y el deber de rechazar si la duda llegara a justificarse.

Algo semejante ocurre en las ciencias sociales serias. De tal modo, el politólogo confiará en las estadísticas recogidas por los demógrafos y economistas, aunque no necesariamente en todas sus teorías. Del mismo modo, pocos cuestionarán los descubrimientos empíricos de los politólogos, pero todo el mundo examinará cuidadosamente sus teorías y ello por dos razones. Una es que la mayoría de ellas están

expresadas en lenguaje ordinario, que ya sabemos que es impreciso y está lleno de metáforas, así como de otros dispositivos heurísticos y retóricos. Otra razón para estar en guardia es que los científicos sociales viven muy cerca de la ideología social. En efecto, la traducción de la teoría social a la práctica política es un proceso mucho más corto que el de, por ejemplo, la biología molecular a la agricultura. Esta es la razón de que, si bien ningún científico natural acompañó a Platón a Siracusa, numerosos profesores de ciencias sociales hayan actuado también como asesores políticos o incluso como gobernantes políticos: recuérdese los casos de los profesores Woodrow Wilson, Leo Strauss, Talcott Parsons, Henry Kissinger, Samuel Huntington, Jeane Kirkpatrick, Thomas Shelling y Condoleeza Rice.

En resumen, cuando se está frente a una teoría o una prescripción política, es prudente tener en cuenta la advertencia *Cherchez le pouvoir!* en lugar del clásico *Cherchez la femme!* Con todo, no se debe exagerar esa sospecha, puesto que «la afirmación de que la ciencia encarna relaciones de poder es o bien obvia o bien errónea, puesto que todo en la sociedad está influido por las relaciones de poder. Pero esto no hace menos científica a la ciencia» (Castells, 2007: 157). La verdad puede hacernos libres o no: solo el poder político puede encarcelarnos.

## 8. Cambio de régimen

Hasta aquí hemos tratado con la política contenciosa como es habitual-mente. A continuación echaremos un vistazo al cambio político drástico: el cambio de régimen. Comencemos por recordar las diferencias entre las revoluciones políticas y sociales, y entre las revoluciones silenciosas y las violentas. (Para estudios detallados, véase Skocpol, 1979; Gurr, 1980; McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tilly, 2003, 2006b; y Pickel, 2006). Los golpes militares y las insurrecciones contra invasores extranjeros son procesos puramente políticos: no necesitan involucrar una reestructuración de la sociedad.

La Revolución estadounidense es un ejemplo clásico de las anteriores, en tanto que la Revolución francesa sí fue una revolución social. La diferencia no pasó desapercibida para el rey Luis XVI ni para el conservador británico Edmund Burke. Ambos respaldaron la primera a la vez que se opusieron a la segunda. Tampoco pasó desapercibida para los Gobiernos estadounidenses que apoyaron el golpe de Fulgencio Batista y su subsiguiente dictadura durante un cuarto de siglo, pero se opusieron a la revolución de Castro. Esta última fue, en sus comienzos, un movimiento exclusivamente político, pero, gracias a la interferencia norteamericana y rusa, pronto se transformó en una revolución tan total como la rusa.

Las revoluciones silenciosas son, desde luego, aquellas que no involucran derramamiento de sangre. Son de dos clases: aquellas producidas por movimientos políticos que solo recurren a las manifestaciones callejeras pacíficas y la desobediencia civil y la legislación, así como a las que resultan de lentas transformaciones sociales tales como la industrialización y secularización. Las revoluciones «de terciopelo» de Europa oriental, entre 1989 y 1991, fueron de la primera clase. Tuvieron éxito porque los regímenes comunistas ya no podían ofrecer los bienes prometidos: la gente veía en la televisión que sus vecinos capitalistas disfrutaban de una vida mejor y más libre que la que ellos tenían. Así pues, irónicamente, los europeos del Este se levantaron contra regímenes formalmente igualitarios porque en la práctica había desigualdad—entre las masas y la *nomenklatura*—y escasez, por añadidura. Y la *révolution tranquille* de Quebec—entre mediados de la década de 1950 y mediados de la de 1960—llevó del autoritarismo a la democracia como resultado de la urbanización, la educación, la secularización y otros cambios sociales graduales. En cambio, la «revolución» estudiantil de París en 1968, con su vandalismo y su infantil eslogan *Tout, tout de suite,\** solo consiguió endurecer el conservadurismo y debilitar a la izquierda.

Acabamos de aprender una verdad básica: las revoluciones pacíficas pueden producir cambios radicales, en tanto que el vandalismo y el derramamiento de sangre pueden no tener consecuencias estructurales duraderas. Entonces, cuando se planifica o se valora un cambio de régimen, tenemos que dividirlo en un par medios-fin. En principio, hay cuatro pares posibles de esta clase:

*Medios moderados–Fin moderado*  
*Medios radicales–Fin moderado*

*Medios moderados–Fin radical*  
*Medios radicales–Fin radical*

Presumiblemente, la mayoría de los ciudadanos de todas las sociedades son moderados y temen más los medios radicales que la amenaza o la promesa de fines radicales. Solo una minoría está dispuesta a recurrir a medios radicales (represión o insurrección) para garantizar el *statu quo* o, como máximo, una pequeña modificación del mismo. En resumen, las preferencias de la mayoría de los ciudadanos parecerían ser estas:  $MM > MR > RM > RR$ . Es tarea de los estrategas políticos intentar descubrir qué combinación de medios y fines tiene más oportunidades de triunfar en un momento dado. Pero no conseguirán escoger la estrategia ganadora si solo consultan la opinión pública: es por lo menos igualmente importante evaluar la capacidad del Gobierno de hacer valer sus decisiones políticas (véase Tilly, 2007). Por ejemplo, el equipo de Mikhail Gorbachov, el cual intentó efectuar un cambio de tipo MR de arriba hacia abajo, fue superado fácilmente en 1991, porque había perdido el poder y carecía de ideas constructivas nuevas.

¿Qué es lo que posiblemente pueda desatar una revuelta social? En una carta escrita en 1853, Tocqueville (1985: 296) señalaba que «El estado de cosas casi nunca es arrasado cuando está en su peor momento, sino cuando, al comenzar a mejorar, permite a los hombres un respiro, reflexionar, comunicar sus pensamientos entre sí y evaluar en función de lo que ahora tienen la medida de sus derechos y sus lamentaciones. La carga, aunque menos pesada, parece entonces más intolerable». Un estudio empírico con datos de 152 países del período 1816-1992 hubiera parecido confirmar y generalizar la hipótesis de Tocqueville: la relación entre la democracia y la violencia local sería una curva con forma de U invertida. Vale decir, las dictaduras rigurosas y las democracias sólidas sufrirían menos guerras civiles que las dictaduras blandas, dado que estas permitirían una cuota de oposición (Hegre et al., 2001).

Sin embargo, hay importantes excepciones, tales como la Guerra Civil española (1936-1939) y los golpes militares diseñados por las agencias de espías norteamericanas en todo el mundo, durante el siglo pasado. En estos casos, el poder militar se utilizó para proteger los privilegios económicos amenazados, principalmente aquellos de la aristocracia terrateniente y las empresas estadounidenses. En todo caso, un estudio sobre 127 guerras civiles durante el período 1945-1999 (Fearon y Laitin, 2003) sugiere una pintura mucho más compleja: la insurgencia no es menos frecuente en las democracias que en los regímenes políticos alter-nativos, ni la diversidad étnica, lingüística o religiosa favorece la insurrección; ni siquiera basta un abrupto aumento de la desigualdad en los ingresos.

Es cierto, discutiendo sobre la relación del índice de Gini (la medida estándar de la desigualdad en los ingresos) y la inestabilidad social, Brzezinski (2004: 129, nota 17), un notable experto en seguridad nacional, afirmó que 0,4 representa «un nivel peligroso» y

0,59 (la desigualdad urbano-rural en China en 2002) «una amenaza para la estabilidad social». Sin embargo, Brasil, China, Estados Unidos y Gran Bretaña, entre otros países, han sobrepasado ese nivel y todavía no hay revoluciones sociales a la vista en ninguno de ellos.

Las desigualdades económicas profundas pueden desatar revueltas aisladas, pero no bastan para movilizar grandes masas de personas dispuestas a arriesgar sus vidas desafiando el orden social con medios violentos. Aunque hay muchos factores pertinentes, hasta el momento los que han sido decisivos a lo largo de la historia son la debilidad del Estado, un régimen que mezcle características democráticas y autoritarias, una gran población rural, Gobiernos extranjeros o exiliados dispuestos a ayudar a los rebeldes y, sobre todo, organizaciones revolucionarias. Ninguna revolución puede tener éxito sin organizaciones revolucionarias. En Ruanda, en 1994, los hutus pudieron masacrar a casi un millón de tutsis en aproximadamente cien días porque habían estado en el poder durante más de dos décadas y estaban bien organizados en el movimiento Poder Hutu.

Los hallazgos precedentes refutan las opiniones populares acerca del principal origen de la guerra civil: la etnicidad, el pluralismo cultural, el nacionalismo, los conflictos económicos y la rápida modernización. Sin embargo, sostengo que el estudio en cuestión subestima la importancia de los conflictos económicos. La guerra civil china, la revolución social de mayor escala de la historia, fue en gran medida una lucha entre los campesinos y sus terratenientes y prestamistas; los insurgentes vietnamitas lucharon contra los invasores extranjeros (Francia, Japón y Estados Unidos sucesivamente) y contra los terratenientes indígenas a la vez; la guerrilla colombiana ha estado combatiendo a los terratenientes y sus escuadrones paramilitares, así como al ejército nacional, durante medio siglo; el genocidio de Ruanda y diversas revueltas y guerras civiles en la India, Palestina, Haití, las Filipinas, Indonesia, Angola y otras partes han sido, en gran medida, luchas por recursos escasos: tierras y agua, o petróleo o diamantes. Pero ninguno de estos movimientos fue espontáneo. Todos fueron dirigidos por grupos armados bien organizados, bien entrenados y bien armados. De ahí la falta de realismo de los modelos puramente económicos de contienda civil, especialmente de aquellos que, como el de Boix (2003), incluyen los dos fantasmas de la microeconomía neoclásica: la utilidad y la probabilidad subjetivas. ¿Quién puede saber a priori las funciones de utilidad de otras personas y qué sentido tiene estimar la probabilidad de una insurrección, dado que es de todo menos un acontecimiento aleatorio?

De ahí la siguiente recomendación práctica: para evitar la insurgencia por la independencia nacional, el poder invasor debe retirarse incondicionalmente del territorio ocupado, tal como hizo Gran Bretaña con la India. Y para evitar la guerra civil, los gobernantes deben escuchar a los oprimidos, diseñar e implementar planes de desarrollo integral (biológico, económico, político y cultural) con posibilidades de persuadirlos de que pueden sacar más provecho trabajando para mejorar su forma de vida que participando en actos de violencia. Hasta el ex Sha de Irán comprendió esto, pero pasó mucho más tiempo ocupado con el armamento y la represión interna que con las

reformas sociales, aparte de que era visto como el representante regional del «Gran Satán».

El genocidio merece una mención especial, aunque solo fuera porque es una de las pocas causas que justifica la intervención militar de las Naciones Unidas. Por desgracia, hasta ahora rara vez se ha impedido el genocidio, incluso tras la creación de la Organización de las Naciones Unidas. Por ejemplo, cuando en Ruanda los hutus comenzaron a matar a los tutsis, en 1994, el Departamento de Estado de EE.UU. rehusó utilizar esa palabra, a la vez que admitía que estaban ocurriendo «actos de genocidio» cada vez con mayor intensidad y frecuencia. A consecuencia de ello, se ordenó a las fuerzas de la ONU que no utilizaran la fuerza para detener la masacre. Irónicamente, cinco años después el mismo Gobierno norteamericano presionó a la OTAN para que bombardeara Serbia, violando con ello la Carta de las Naciones Unidas, asesinando, según se estima, a 10.000 civiles y destruyendo hospitales, fábricas, puentes, emisoras de televisión y otras instalaciones civiles. El Gobierno de Estados Unidos argumentó que el Gobierno serbio era culpable del genocidio kosovar. Finalmente, quedó claro que el genocidio había sido inventado para dar a la OTAN un pretexto para poner un pie en la región: resultó que los serbios—ningunos santos, por cierto—solo habían desplazado unos pocos miles de albaneses de Kosovo. Según el embajador canadiense en Yugoslavia de aquel momento (Bisset, 2007), «la auténtica limpieza étnica ocurrió después de que las fuerzas serbias se retiraran y más de 200.000 serbios, rumanos, judíos y otros no albaneses fueran obligados a abandonar la región». Además, la mayoría de las bombas de la OTAN cayó sobre poblaciones e instalaciones civiles serbias. Las guerras buenas no existen.

Suficiente sobre el intento de cambiar el orden social a través de medios violentos. A continuación, volvamos a las revoluciones incruentas. Estas no plantean problemas morales, a condición de que intenten corregir injusticias sociales graves. El problema surge cuando se ponderan las consecuencias. En la mayoría de los antiguos países comunistas, especialmente en Rusia, la vida es actualmente algo más libre, pero también mucho más dura que antes. La enorme mayoría de las personas son ahora mucho más pobres que hace una década, la esperanza de vida masculina y la de los estudiantes cayeron estrepitosamente, a la vez que la desigualdad en los ingresos se duplicó y el delito aumentó en forma abrupta (Banco Mundial, 1997). Es verdad, ahora los ciudadanos de la antigua Unión Soviética pueden votar, pero las elecciones no alimentan. El único resultado bueno de esta revolución incruenta efectuada desde arriba es una especie de democracia política, aunque se trata de una democracia gravemente distorsionada por la corrupción y el poder ejercido por unos pocos oligarcas, *apparatchiki* resucitados y demagogos nacionalistas.

Lamentablemente, en estos países las ciencias políticas todavía son demasiado jóvenes para ayudar y todavía falta una nueva filosofía política (o filosofía de la historia) que reemplace los apolillados dogmas marxistas. En particular, no se sabe de ningún europeo oriental que haya propuesto una visión que combine el igualitarismo con la democracia, un programa que podría atraer a quienes tanto el comunismo autoritario

como la nueva oligarquía capitalista han desilusionado. (Más sobre esto en el Capítulo 9.)

En resumidas cuentas, los cambios violentos de régimen, sean revolucionarios o contrarrevolucionarios, no ocurren sin un alto precio, y rara vez satisfacen las expectativas de sus principales actores (véase Gurr, 1980). En particular, las «terapias de choque» económicas practicadas en las antiguas repúblicas soviéticas después de la disolución de la Unión Soviética han sido desastrosas. La revolución y la contrarrevolución siempre son producidas por las élites y causan profundos estragos en las vidas personales.

¿Entonces, deberíamos preferir siempre la reforma a la revolución? Dada la posibilidad de escoger, ciertamente, ya que la violencia es moralmente objetable y difícil de controlar. Pero semejante posibilidad es extremadamente rara. De ordinario, quienes están a cargo rehúsan transigir, porque si cedieran lo perderían todo. Esto explica el que hayan tenido lugar guerras independentistas en las colonias de cuatro continentes durante dos siglos, así como las numerosas insurrecciones contra Gobiernos impopulares en todo el Tercer Mundo. ¿Por qué habrían de hacer concesiones a sus oponentes Batista, Castillo Armas, Duvalier, Marcos, Mobutu, Pinochet, el Sha, Somoza, Trujillo, Van Thieu, Suharto, Musharraf y otros de su calaña mientras pudiesen continuar oprimiendo y despojando a sus pueblos bajo la protección estadounidense? Sería todavía más ingenuo creer que hubieran escuchado a cualquier filósofo político que les recomendara moderación.

Las reflexiones anteriores no se limitan al ámbito de la influencia norteamericana. Situaciones parecidas tuvieron lugar en lugares tan apartados y disímiles como México, China y Rusia. Dos años antes de lanzar su llamamiento a la revolución, Francisco Madero intentó persuadir al dictador mexicano Porfirio Díaz de que democratizara el país que había oprimido durante 30 años. Un año después, Sun Yat Sen se transformó en un renuente revolucionario más. En 1917, Kerensky, el primer presidente ruso, no consiguió pactar la paz separadamente con Alemania. Al permitir que la carnicería en el frente y el hambre detrás de las líneas continuasen, su Gobierno prácticamente tentó al diminuto Partido Bolchevique a ponerse a la cabeza del descontento popular. En los tres casos, los gobernantes combinaron intransigencia e ineptitud y los revolucionarios aprovecharon la oportunidad.

En otras ocasiones, los revolucionarios perdieron la oportunidad. Un caso ejemplar de ello es el del Partido Socialdemócrata Alemán, el cual en 1918 derrocó el Gobierno del Káiser, pero dejó el poder económico y el poder judicial intactos, y permitió que los *Freikorps*—milicias de oficiales—persiguieran a los marxistas. Ansiosos por salvar las formalidades democráticas y ganarse la buena voluntad de sus adversarios, los socialdemócratas traicionaron sus propios ideales; aun así, 18 meses después, perdieron ante los tímidos partidos que no se opusieron a la toma de poder nazi. En cambio, Lenin y su pequeño partido aprovecharon la oportunidad única otorgada por los gobernantes, quienes rehusaron pactar la paz y aliviar el hambre de los trabajadores urbanos. En ambos casos, el alemán y el ruso, la violencia que siguió fue posible a causa de la falta de disposición de los dóciles socialistas que se hallaban en el poder para efectuar auténticos



cambios de régimen (véase Laski, 1935: 290-291).

## 9. El ciudadano escéptico

Durante dos mil años los filósofos escépticos nos han advertido contra el dogma religioso y el fraude intelectual. Con todo, ninguno de ellos, ni siquiera Sexto Empírico en la Antigüedad, Francisco Sanches en el Renacimiento, Robert Boyle durante la Revolución Científica o David Hume en la Ilustración, nos advirtió acerca de los espejismos y los crímenes políticos, que son mucho más perjudiciales que cualquiera de los demás. En nuestra época, Bertrand Russell, un escéptico a tiempo parcial, condenó la Primera Guerra Mundial y nos alertó tanto contra el fascismo como contra el comunismo soviético. Lo que sigue es un intento de comenzar a llenar esa laguna. Sostendré que, a causa de que en asuntos políticos todos somos cíclopes, conviene que nuestro ojo único sea escéptico.

Para evitar la impresión de que abogaré por el escepticismo radical o destructivo, vale decir, el anarquismo, permítame el lector comenzar distinguiéndolo del escepticismo moderado o metodológico. Se trata del escepticismo preconizado por Galileo y Descartes, el que se practica en la ciencia y la tecnología: el que aconseja dudar solo antes y después de creer (Bunge, 2000a). Por ejemplo, los científicos creen en la física atómica y la biología evolutiva, a la vez que saben que ambas son imperfectas y perfectibles, y esta es la razón de que continúen trabajando en ellas. La duda sacude, la crítica destruye, pero ninguna de ellas construye y, al final, solo la construcción cuenta.

Sostengo que, a diferencia de los fanáticos políticos, los buenos demócratas son escépticos moderados, porque se mantienen en guardia ante posibles violaciones de las reglas del juego democrático: el fraude, la corrupción, el recorte de las libertades básicas, el militarismo, etcétera. En cambio, los escépticos radicales miran toda la política con ojos negativos y, por consiguiente, se marginan de ella, con lo cual se convierten en sus víctimas. A los dogmáticos les ocurre algo parecido. Se ponen a merced de los demás, en lugar de actuar a favor del bien común y contra aquellos que realizan actividades antisociales, desde engañar a la ciudadanía hasta ordeñar el tesoro público y traficar con la guerra.

Echemos un vistazo a diez tipos de minas terrestres que amenazan a todo aquel que se atreva a caminar por terreno político: la ingenuidad, la confusión, el error, la exageración, la subestimación, la profecía, el engaño, el pagaré, el maquiavelismo y el crimen.

1. *La ingenuidad política*: puede ser elitista o popular. La primera es manifiesta en la mayoría de las improvisaciones de los gobernantes en cuestiones que, como la política científica, requieren conocimiento experto. Y la ingenuidad popular consiste en creer todo lo que dicen los políticos, así como sus portavoces y lacayos académicos.
2. *La confusión*: o identificación de términos que son diferentes. Cuando es deliberada, la confusión es una falta y hasta un grave delito. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se identifica la libertad con la libre empresa o el libre comercio, el derecho a defenderse con la agresión armada, la socialización de los medios de producción con su nacionalización, el patriotismo con el chovinismo y la información con la propaganda. En el momento en que escribo estas páginas, la más difundida y provechosa de las confusiones políticas se da entre dos tipos de terrorismo: de abajo o popular y de arriba o perpetrado por un Gobierno o por escuadrones paramilitares respaldados por este. Semejante confusión es políticamente provechosa porque permite intentar el asesinato

de activistas políticos que toman las armas para acosar a un Gobierno opresivo o a un ejército invasor, en lugar de intentar resolver los conflictos más prominentes por medio de la negociación.

3. *El error*: es tan común en la política como en la ciencia, pero la corrección del error es mucho menos frecuente en la primera que en la segunda, porque en aquella hay intereses materiales en juego y porque al político profesional le interesan más los resultados que las verdades. Además, el político puede cometer errores morales, vale decir crímenes de diversa magnitud, desde quebrantar sus promesas electorales hasta violar el derecho internacional, en tanto que lo peor que un científico puede hacer es mentir o robar, lo cual puede perjudicar a la comunidad científica, pero difícilmente afecte a la ciudadanía.

Los errores políticos pueden ser tácticos o estratégicos. Estos últimos son más difíciles de corregir porque involucran principios y fines. El oportunismo es un error estratégico común y uno de los peores errores de esta clase es establecer una alianza con el enemigo de nuestro enemigo, con el único objeto de derrotar al adversario común. Se trata de un error grave cuando supone traicionar los principios. Otro error de la misma clase es tomarse en serio la llamada ley de Hotteling. Según esta, siempre resulta ventajoso para un partido político desplazarse hacia el centro del espectro ideológico, de modo tal de captar los votos del adversario. Esta estrategia puede, por cierto, producir resultados en el corto plazo, pero a largo plazo es suicida, dado que, a medida que la distancia entre las opciones ofrecidas al votante disminuye, la motivación para escoger se debilita: tiende a abstenerse. El Partido Demócrata Estadounidense y los partidos socialistas europeos han sido víctimas repetidamente de este error. La ropa de color diferente se debe lavar por separado.

4. *La exageración*: también es bastante común en política. Por ejemplo, los de izquierdas tienden a llamar «fascistas» a todos los autoritarios y los de derechas tienden a llamar «socialistas» a los liberales que son partidarios de la asistencia sanitaria universal.
5. *La subestimación*: es tan común como su opuesto, la exageración. Un ejemplo es la caracterización que ha hecho Michael Mann (2004: 346) del régimen de Franco como un «autoritario semirreaccionario y corporativista», en lugar de como un fascista puro y duro. Y, con todo, ese régimen aterrorizó a sus súbditos tanto como cualquier otra dictadura de derechas y, como el propio Mann admite, también favoreció los intereses de los acaudalados. La razón de que el régimen de Franco no cumpla las condiciones para ser considerado fascista es, según Mann, que su organización paramilitar, la Falange, era pequeña e ineficaz. Pero, como hemos visto antes, un dictador no necesita un cuerpo paramilitar o sicarios aficionados cuando goza del respaldo del grueso de las fuerzas armadas, más las fuerzas armadas de potencias extranjeras. En mi opinión, esto solo muestra que la definición de «fascismo» dada por Mann es defectuosa. Y cuando el zapato aprieta, hay que repararlo o descartarlo.
6. *La profecía*: es la especialidad del líder religioso, el ideólogo que afirma saber las leyes de la historia, el gurú económico, el experto financiero que cuenta con profecías autocumplidas, el político inescrupuloso y el vendedor de panaceas. Recuérdese algunas de las profecías más influyentes, aunque no se cumplieran: que el capitalismo está a punto de colapsar, que con el socialismo el Estado finalmente desaparecería, que el libre comercio traería la prosperidad universal, que la democracia asegura la paz, etcétera. Algunos de estos profetas, desde Moisés e Isaías hasta Jim Jones—sinistramente famoso a causa de Jonestown—y George W. Bush, han afirmado tener preavisos directamente del Todopoderoso. Otros, como Marx, Lenin, Mao y sus seguidores, sostenían que sabían lo que con seguridad iba a suceder, porque dominaban las leyes de la historia. Y los paladines del libre comercio como panacea se basan en la teoría económica ortodoxa, la cual jamás ha predicho con exactitud ningún suceso económico importante. Lo admito, es difícil hacer predicciones correctas con respecto a las sociedades modernas y los países víctimas de la «maldición de los recursos». La modernización, así como el aumento de la diversidad social y la innovación tecnológica que esta conlleva, ha favorecido cambios sociales rápidos e imprevistos. Baste recordar las importantes mutaciones sociales resultantes del motor de vapor, el ferrocarril, el telégrafo, el automóvil, la radio, la televisión, los fertilizantes artificiales, la píldora anticonceptiva y el ordenador. Nadie predijo la Revolución rusa, el ascenso del nazismo, la alianza contra el Eje fascista, la implosión del Imperio soviético o la tentativa de resucitar el Califato. Nadie conoce ninguna ley de la historia que permita realizar predicciones detalladas. Por ende, cuidado con los profetas políticos: están decididos a vendernos sus ungüentos.
7. *El engaño*: El día siguiente al 11 de septiembre de 2001, se nos dijo que todas las personas buenas y temerosas de Dios del mundo tenían que unirse a la «Guerra contra el Terrorismo» (pronúnciese «terrismo»). Se trata de un enemigo sin territorio ni Gobierno, pero no por ello menos temible. Pero, por supuesto, la

expresión misma «guerra contra el terror» es un oxímoron, porque la guerra es la peor de todas las formas de terrorismo. La mentira era acrecentada con otros dos engaños: que los terroristas habían venido de Irak, del cual se dijo, además, que poseía armas de destrucción masiva. Poco después supimos que se trataba de gigantescas mentiras, pero para entonces ya otro país había sido arruinado, la tortura se había admitido como método de «interrogación», los estadounidenses—amantes de la libertad—habían aceptado dócilmente la limitación de sus libertades civiles y el superávit fiscal heredado de los ocho años del Gobierno de Clinton había sido dilapidado. Peor aún, la mayoría de los norteamericanos había llegado a aceptar que tenían derecho a utilizar el terror para combatir el terror, en lugar de observar el derecho internacional y tratar las causas del terrorismo. Ante esta generalizada abdicación, tanto del pensamiento crítico como de la conciencia moral, todos los ciudadanos harían bien en modernizar sus detectores de mentiras.

8. *El pagaré*: Todo aquel que busque un cargo público tiene que firmar pagarés. Si son honestos, los candidatos harán sus promesas en la creencia de que, si son elegidos, serán capaces de mantenerlas, aun con el conocimiento de que circunstancias imprevistas, tales como una depresión económica o una agresión extranjera, pueden impedirles cumplir esas promesas. Pero con demasiada frecuencia las promesas se hacen de manera precipitada. Por ejemplo, Lenin prometió que el socialismo surgiría rápidamente gracias a la combinación del poder soviético y la electrificación. Hitler prometió un Reich de mil años que por fortuna solo duró doce. Durante la Segunda Guerra Mundial, Roosevelt y Churchill prometieron un mundo sin temores. Lo hicieron en las vísperas del peor temor que la humanidad había sufrido, desde el año 1000: las primeras masacres nucleares. Y ahora, el libre comercio se ofrece como la máxima panacea para todos los males sociales, sin importar las pruebas empíricas. Antes de aceptar un pagaré, el ciudadano escéptico intentará averiguar si el firmante tiene un buen historial, si acaso no ha hecho demasiadas promesas espléndidas a demasiada gente y si el remedio que ofrece está respaldado por alguna prueba. En resumidas cuentas, preferirá la política basada en las pruebas a la política basada en la fe.
9. *El maquiavelismo*: El fundador de la teoría política moderna, así como de su tecnología, fue un precursor del utilitarismo y el pragmatismo, ya que era partidario del principio de que el fin justifica los medios. Este principio supone que en política se debe ignorar la moralidad. Sostengo que un movimiento político es legítimo desde el punto de vista moral si y solo si procura sinceramente mejorar el estándar de vida de la enorme mayoría de las personas. En cambio, es inmoral si es antisocial, vale decir si solo se ocupa de los intereses de unos pocos. Sin embargo, el escéptico sabe que los fines nobles pueden ser procurados erróneamente por hombres innobles. Por ejemplo, un comunista abogará por una desigualdad política extrema, es decir por una dictadura, para conseguir la igualdad económica. Un demócrata puede desear difundir la democracia por medios militares. Y un liberal puede intentar la censura para impedir el debate público de ideas poco ortodoxas. En conclusión, el ciudadano escéptico prestará atención no solo a los objetivos defendidos por un movimiento político, sino también a los medios: recordará el viejo dicho de que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.
10. *Los crímenes*: En política, al igual que en cualquier otro ámbito, es probable que cometamos errores morales. O sea, podemos realizar acciones antisociales, aquellas que benefician al agente a la vez que perjudican a los demás. Como todo otro error, los errores morales pueden ser involuntarios o deliberados. Los primeros tienen lugar cuando no conseguimos predecir consecuencias importantes, aunque indeseables, de nuestras acciones, como cuando se aprueba la fusión de dos ciudades adyacentes con el argumento de que eso ahorrará dinero al contribuyente, pero olvidando que un Gobierno mayor debilita la participación. Los errores morales deliberados, sin embargo, son cualitativamente diferentes: son crímenes. La contienda política ordinaria se presta a la comisión de crímenes a pequeña escala, tales como la intimidación, la corrupción, el fraude y el patrocinio. Las relaciones internacionales constituyen, desde luego, el campo más propicio para los crímenes políticos a gran escala. El peor de ellos es la agresión militar no provocada, porque no es otra cosa que un asesinato a gran escala. Y, con todo, la mayoría de los políticos pasan por alto el componente moral de la política y los académicos continúan escribiendo acerca de «guerras justas», cuando en realidad todas las guerras son injustas para quienes han sido reclutados, así como para las poblaciones civiles. En particular, es típico de los guerreros de escritorio ver todo en términos de victorias y derrotas militares, y nada en términos de violaciones de los derechos humanos básicos.

Por ejemplo, en el conocido documental *The Fog of War* [La niebla de la guerra], Robert S. McNamara

admitió haber cometido varios errores al llevar a Estados Unidos a la guerra contra los nacionalistas vietnamitas, durante las presidencias de Kennedy y Johnson. Sin embargo, McNamara negó categóricamente que alguno de esos errores haya sido un crimen de guerra. Con todo, según las definiciones de la Convención de Ginebra y la Carta de las Naciones Unidas, el bombardeo sistemático de poblaciones civiles, la pulverización de agente naranja sobre los campos de arroz, el desmantelamiento de aldeas y el bombardeo de obras públicas son crímenes de guerra, no meros errores. Al igual que las llamadas guerras preventivas. A los ojos del escéptico, toda guerra es un crimen, porque supone «daños colaterales», o sea el asesinato de inocentes y la destrucción de sus medios de subsistencia, así como de sus vidas.

En resumidas cuentas, una democracia vital necesita una ciudadanía moderadamente escéptica, del mismo modo que una tiranía exige credibilidad y autocensura, la más barata y efectiva de las censuras. Sin embargo, no puede haber un Partido Escéptico, dado que solo las creencias positivas pueden movilizar a las masas. Esta es la razón de que el escepticismo deba estar equilibrado por el compromiso con causas dignas. Y este equilibrio no se consigue ni se mantiene fácilmente, porque la parcialidad involucrada en el activismo político tiende a reducir el debate. Por lo tanto, los escépticos lo tienen mucho más difícil que los dogmáticos para mantenerse racionales y francos. Lo que explica por qué son tan escasos.

## 10. Comentarios finales

Los conflictos de interés entre individuos y grupos sociales son el origen último de toda la lucha política en todas las sociedades. Y, con todo, las diferentes filosofías sociales valoran el conflicto de maneras diferentes. En particular, los holistas coherentes aborrecen toda lucha, porque creen que lleva de manera inevitable a la desintegración social. En cambio, los individualistas consideran que el conflicto es la médula de una sociedad libre y los marxistas lo ven como la fuente de todo cambio social. Finalmente, los sistemistas sostienen que el conflicto por sí solo no es ni bueno ni malo: lo que importa es la causa involucrada y el procedimiento que se utilice para resolverlo. El resultado de un conflicto depende de manera crucial de la manera en que sea manejado: mediante la fuerza o mediante el debate y la negociación, mediante artimañas o mediante la razón, con justicia o sin ella. Es por ello que los sistemistas sugieren que los conflictos deben ser estudiados científicamente, en un esfuerzo por averiguar sus raíces e intentar resolverlos de manera justa y democrática, en lugar de autocráticamente o por medio de decretos burocráticos.

La resolución de conflictos por medios democráticos es más justa y tiene resultados más duraderos que su alternativa autoritaria, pero también puede llevar a rehuir las cuestiones más cruciales, precisamente porque son las más contenciosas. Por ejemplo, durante la Guerra Civil estadounidense, los moderados, ansiosos por detener el derramamiento de sangre y «hacer funcionar la democracia», intentaron dejar de lado la cuestión de la esclavitud y, en consecuencia, cometieron un error moral, a lo que se sumó que no pudieron influir en el proceso (Moore, 1993: 138-139). El bipartidismo solo es deseable cuando no elude las cuestiones importantes. Del mismo modo, la pacificación es deseable cuando la meta es la paz, pero no a sus expensas.

Hasta aquí llegamos con la contienda política. Los ciudadanos con cierta disposición al civismo participarán en ella. Además, tomarán partido por el interés público, un bando que no es fácil de identificar porque a menudo la contienda política está ofuscada por la retórica. Esta es la razón de que sea tan importante promover la educación en ciencias políticas y filosofía política. La ignorancia de ambas facilita el gobierno de los ciegos por un tuerto. Sin embargo, no debemos adelantarnos al próximo capítulo.



## Notas al pie

\*Este error también se ha trasladado a numerosas versiones castellanas del texto en cuestión, a pesar de que en castellano, a diferencia de lo que ocurre en inglés, «*chance*» no incluye «azar» entre sus acepciones, sino que su significado—según el Diccionario de la Real Academia Española—es, precisamente, el que indica el autor. [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*En castellano en el original [*N. del T.*]

\*«*Divided we govern*», irónica alusión a «*Divide and rule*» (divide y gobierna), versión anglófona del proverbio latino «*Divide et impera*» cuya versión castellana más difundida es «Divide y vencerás». [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*Oferta pública de adquisición. [*N. del T.*]

\* ¡Dios lo quiere! en francés y ¡Dios con nosotros! en alemán, respectivamente. [*N. del T.*]

\*«Todo, ya», en francés. [*N. del T.*]



## 6

### Gobernanza pública

Dejemos ahora la lucha por el poder y regresemos al gobierno público: la protección y control de la población y la administración de los bienes públicos. Estas tareas exigen algo de cooperación, ya que hay que evitar o resolver los conflictos en beneficio del bien común o, al menos, de la viabilidad, y los bienes públicos deben administrarse en beneficio de todos. La organización a cargo de esas tareas es, desde luego, el Estado o mancomunidad, una noble palabra muy apreciada cuatro siglos atrás, pero que ahora ha quedado escondida en algunos documentos oficiales.

Esta concepción positiva del Estado, como administrador de la mancomunidad, parece obvia. Pero difiere de la de Max Weber (1922: 29) quien, como se sabe, afirmó y reiteró que la peculiaridad del Estado es poseer «el monopolio legítimo de la violencia física». Esta concepción del Estado como una organización primordialmente coercitiva se retrotrae a Hobbes, quien introdujo la idea del contrato social como una negociación fáustica, en la que el ciudadano intercambia libertad por protección. Esta misma perspectiva es central para el positivismo jurídico, la filosofía del derecho del *statu quo*. Carl Schmitt (1976), el positivista jurídico nazi, dio un paso más. Sostuvo que la función específica del Estado es hacer la guerra, para lo cual tiene que comenzar por exterminar a sus enemigos internos. Hegel (1991: 279), quien consideraba que el Estado era «la marcha de Dios en el mundo» y la guerra la que preservaba «la salud ética de las naciones» (op. cit.: 361), podría haber estado de acuerdo.

La concepción coercitiva del Estado es extraordinariamente limitada, puesto que ni siquiera los Estados más militaristas y opresivos, desde Esparta a la Alemania nazi, pueden caracterizarse exclusivamente, ni siquiera principalmente, en términos policíacos o militares. Un Estado viable suministra algunos servicios sociales, además de coaccionar a los ciudadanos, y protege algunos derechos (libertades), además de imponer deberes. En efecto, desde sus comienzos, hace cinco mil años, el Estado ha desempeñado dos papeles positivos: la protección de su pueblo de la violencia física (tanto externa como interna) y la gestión del bien común, especialmente del territorio del pueblo. La mayoría de los Gobiernos ha utilizado los medios violentos solo excepcionalmente, bien para defender o expandir sus fronteras, o bien para sofocar las sublevaciones, las cuales eran extremadamente escasas en las épocas antiguas.

El gobierno siempre ha supuesto más que la contención de la violencia y la protección del privilegio: también ha involucrado la invención de instituciones, la construcción y mantenimiento de obras públicas, desde caminos, parques estatales y templos hasta graneros, cisternas y cloacas; la provisión de servicios públicos de diversos tipos, desde la seguridad hasta el auxilio; así como el control de actividades de numerosas clases, desde las transacciones comerciales hasta el litigio, la construcción de viviendas y la sanidad, el

culto religioso y la educación. Idealmente, el papel principal del Estado es «el cuidado de la vida y la felicidad humanas, no su destrucción» (Jefferson, 1853-1854, 8: 165). En algunos países, notablemente en China, Alemania, Holanda, la India, Japón, Corea, Taiwán y la antigua Unión Soviética, el Estado lideró vigorosamente el desarrollo económico y cultural.

Es por eso que el Banco Mundial dispone de indicadores de gobernabilidad: de voz y rendición de cuentas, estabilidad política, efectividad gubernamental, calidad regulatoria, estado de derecho y control de la corrupción. En 2005, el país con la mayor puntuación en efectividad gubernamental (provisión de servicios públicos) fue Islandia, seguido de cerca por Finlandia y Suiza; aquel con el más bajo fue Somalia, seguido por Turkmenistán y Corea del Norte (Kaufman, Kraay y Mastruzzi, 2006).

A causa de que gobernar es servir al público—además de garantizar el orden social—requiere tanto cerebro como músculo. De ahí la emergencia, junto con la del Estado, de una clase especial de individuos con habilidades para supervisar, registrar o planificar todo lo que pueda suponer un interés público: la burocracia estatal. Esta clase social era pequeña y débil en los antiguos Egipto, Persia y Grecia; grande y poderosa en los Imperios romano, bizantino, chino, indio y otomano; y, con frecuencia, gigantesca y dominante en la época moderna.

Todas las burocracias de los Estados bien organizados han sido meritocracias. Han administrado el Estado en nombre de las clases gobernantes, tales como los terratenientes y prestamistas de la antigua China. Aun así, cuando son competentes y honestas, como en el caso de los mandarines, han sido capaces de controlar algunos de los excesos de los gobernantes, especialmente en materia de guerras, legalidad y responsabilidad fiscal. Ocasionalmente, también han hecho presión a favor de reformas sociales progresistas: construyeron los Estados de bienestar.

Tradicionalmente, el presupuesto estatal ha financiado tres tareas: el control social, la defensa (y, en ocasiones, también la construcción de imperios) y los servicios públicos. Por ejemplo, entre 1500 y 1800, aproximadamente, España y Portugal, más Gran Bretaña y Francia, gastaron poco en servicios públicos, pero mucho en guerras, saqueos y construcción de imperios. En la época de Luis XIV, Francia tenía veinte millones de habitantes y era administrada por 20.000 funcionarios públicos. Únicamente los holandeses gastaban más en obras públicas. Su Gobierno tenía que mantener los diques en buen estado, además de proteger sus manufacturas de los merodeadores hispano-austriacos y su flota comercial de los corsarios británicos.

Todo Gobierno, sin importar cuán rapaz sea, tiene que administrar bienes comunes o indivisibles, tales como la infraestructura y el poder judicial, en interés de la mayoría; como cuando defiende las fronteras, mantiene el orden público, garantiza las comunicaciones y la provisión de agua, contiene epidemias o presta ayuda a las víctimas de catástrofes naturales. Y, como sugieren los documentos sobre el emperador babilonio Hammurabi (h. 1750 a.n.e\*) y el emperador indio Asoka (h. 250 a.n.e), algunos Gobiernos antiguos también protegían a los indigentes y a los débiles, especialmente a las viudas y los niños. Un Gobierno que solo mirara por los intereses a corto plazo de los

parásitos y no proporcionara ningún servicio público, no contaría con la lealtad de sus súbditos.

Así pues, Marx y Engels acertaron solo a medias cuando afirmaron que el Estado moderno es una especie de directorio para la administración integral del capitalismo. Lo que sí es cierto, es que la mayoría de los Gobiernos protegen los intereses de la clase propietaria. En particular, los Gobiernos de derechas intentan cumplir el precepto de Friedman (1962: 2): «preservar la ley y el orden, hacer cumplir los contratos privados, fomentar los mercados competitivos». Sin embargo, las empresas no dan por sentada esta protección, razón por la cual gastan fortunas presionando a los legisladores y hasta escribiendo proyectos de ley (Wilson, 2003). Y los fundadores del llamado socialismo científico fueron ingenuos al profetizar que, con el comunismo, el Estado «se extinguiría». Lenin también se equivocó al creer que gobernar una sociedad socialista, en particular planificar la economía bajo control estatal, sería un «juego de niños». La sociedad jamás ha sido—y jamás será—una colección de individuos o asociaciones libres que se autogobiernan. Es un supersistema de subsistemas que necesita una cuota de control, al igual que todo otro sistema artificial.

Todos los organismos y artefactos—y solo ellos—necesitan controles. Las cosas físicas, desde los átomos a las galaxias, no poseen controles. En cambio, los organismos necesitan controles, desde genes a órganos íntegros, para mantener un *milieu intérieur* lo bastante constante en un entorno rápidamente cambiante y, en parte, hostil. Las máquinas necesitan controles para mantener una adecuada relación insumo/producto. Y los sistemas sociales, que son una suerte de máquinas para la vida social, necesitan controles para evitar el despilfarro, la corrupción y desintegración que resultan de la persecución sin restricciones de los intereses individuales. Sin embargo, esto solo vale para los primates: ni las colonias de bacterias ni los insectos sociales ni las aves sociales usan controles, mucho menos jerarquías.

Sin embargo, la opinión popular acerca del gobierno es escéptica en el mejor de los casos y negativa en el peor de ellos, que lo considera tanto extorsivo como opresivo. De tal modo, ciertos informes mencionan que el campesinado italiano se queja del Gobierno ladrón, tanto cuando llueve como cuando no llueve (*Piove: governo ladro. Non piove: governo ladro*). Popper (1962: I, 121 y ss.) compartía la desconfianza, difundida especialmente entre las comunidades rurales y las minorías, respecto de todo Gobierno. También descartó, por considerarla mal planteada, la pregunta que todo ciudadano responsable se hace cuando va a las urnas: ¿quién debe gobernar? Pero, dado que deseaba evitar la tiranía, Popper abrazó el régimen democrático como el mal menor. Con todo, redefinió «democracia»—la cual había sido concebida como autogobierno o como el gobierno de la mayoría durante dos mil quinientos años—de una manera negativa: como el modo de evitar la tiranía.

(En realidad, toda la filosofía social de Popper ilustra su escepticismo o negativismo general: Bunge, 1996c. Se trata de la perspectiva según la cual no podemos conocer la verdad o lo que es correcto, pero podemos y debemos identificar, evitar o erradicar lo falso y lo incorrecto. Desde luego, esto es sofistería, puesto que saber lo que es

perjudicial supone saber lo que es beneficioso, de igual modo que la detección del error supone el reconocimiento de la posibilidad de la verdad.)

Además, para bien o para mal, la gente espera que sus Gobiernos les proporcionen algunos bienes públicos positivos, no que solo se abstengan de robarles y oprimirles. Por ejemplo, los padres fundadores de Estados Unidos sostenían que, además de salvaguardar la independencia y conservar la paz, el Estado debe ayudar a los individuos a procurar la felicidad. A partir de esa época—y para inquietud de los anarquistas, tanto de izquierdas como de derechas (neoliberales, neoconservadores)—el espectro de las actividades del Estado ha ido aumentando. Nuestro problema es averiguar dónde hay que reducir el Estado y dónde hay que ampliarlo, de modo tal que la mayoría de la gente pueda disfrutar la vida y ayudar a vivir a los demás.

En todo caso, la filosofía política se ocupa principalmente del problema: ¿qué es un buen Gobierno? Esta pregunta, así como las respectivas respuestas, tiene dos caras: una sustantiva y otra procedimental. En tanto que la primera se ocupa del bien común, la segunda se ocupa de la legalidad, la competencia técnica y la honestidad. Estos dos aspectos son mutuamente independientes. Un Gobierno (o, mejor dicho, un miembro de este) puede tener las mejores intenciones, pero puede ser incompetente, como ha sido el caso con frecuencia en los países recién independizados. O puede ser correcto desde el punto de vista procedimental, pero actuar al servicio de una oligarquía explotadora u opresiva, como en el caso de numerosos gobernantes coloniales, quienes eran tan escrupulosos en la administración de los ferrocarriles como en la de las horcas reservadas a los nativos patriotas. Nos ocuparemos solo de las cuestiones sustantivas de la gobernabilidad. Por el arte de gobernar se interesan los politólogos, los tecnólogos sociales y los administradores, no los filósofos políticos.

## 1. La organización política: un subsistema de las sociedades

Sostengo la obviedad de que una sociedad es un sistema compuesto por personas que se mantienen unidas por medio de diversos vínculos, algunos cohesivos y otros divisivos (Bunge, 1979a). Se trata de un sistema, en lugar de o bien una mera colección de individuos mutuamente independientes o bien una totalidad homogénea. Se puede concebir una sociedad como un sistema incluido en un supersistema, a saber un entorno que es en parte natural y en parte social.

Sugiero, también, que la sociedad misma, lejos de ser una masa amorfa, es un sistema compuesto por cuatro subsistemas: el biológico, el económico, el cultural y el político. El subsistema biológico está compuesto por la totalidad de la población y su estructura incluye los vínculos de parentesco y amistad, así como las interacciones que la gente establece entre sí por el solo hecho de compartir el espacio. La economía de una sociedad está compuesta por todos sus productores, comerciantes y consumidores de bienes materiales. La cultura de una sociedad está compuesta por todos los productores, comerciantes y consumidores de bienes culturales, tales como la lengua, la información, el arte, la tecnología, la ciencia y la ideología. Finalmente, la organización política de una sociedad puede caracterizarse como el subsistema de la sociedad cuya función específica es administrar el bien común o mancomunidad. Considero que los cuatro subsistemas son cosas concretas (materiales), aunque dotadas de propiedades suprafísicas emergentes, además de algunas características físicas. Por ejemplo, una organización política puede ser democrática o autoritaria, además de tener una biomasa y una ubicación espaciotemporal.

La ciencias políticas pueden definirse como el estudio científico de los sistemas políticos, a diferencia de las narrativas sobre políticos o sobre episodios políticos. Por desgracia, la expresión «sistema político» es ambigua. Denota una comunidad política, tal como un partido o ciudadanía, así como un orden político o régimen, tal como la democracia y la dictadura. De acuerdo con el uso de «sistema» en las ciencias y tecnologías naturales, utilizaré «sistema político» en su primera acepción, que es un grupo de personas unidas por lazos políticos orientados por ideas políticas y motivados por la ambición de obtener o mantener el poder político.

Además, utilizaré el modelo de sistema concreto explicado y aplicado en otros trabajos (por ejemplo, Bunge, 1996a, 1998a, 2003a). Un sistema concreto de una clase cualquiera, desde la molécula hasta el hombre y el sistema mundial, puede conceptuarse como una cuaterna ordenada  $\langle C, E, S, M \rangle$ , donde  $C$  es la composición o «membresía»,  $E$  el entorno o ambiente,  $S$  la estructura y  $M$  el mecanismo o conjunto de procesos que hacen funcionar el sistema. Ilustremos esta idea con dos ejemplos de sistema político: uno perteneciente al aspecto contencioso de la política y el otro a su aspecto administrativo.

### *Partido político*

representado por  $\langle C, E, S, M \rangle$ , donde

$C$  = los miembros del partido;  
 $E$  = la población del distrito, pueblo, condado, provincia o país;  
 $S$  = la comunicación, la cooperación entre miembros de a pie, la obediencia al líder del partido, el clientelismo, el compartir el botín;  
 $M$  = hacer proselitismo, enrolar partidarios, reunir fondos, organizar, hacer campaña.

La composición  $C$  del sistema es la unión de dos subconjuntos: el de los activistas del partido y el de los miembros pasivos (quienes pagan una cuota). El entorno social  $E$  contiene cuatro subconjuntos: miembros potenciales, patrocinadores (individuales o empresariales), amigos o espías en cargos gubernamentales y los adversarios más significativos.

Pasemos ahora a caracterizar un sistema político no partidario, tal como el poder judicial, el Parlamento o una rama administrativa del Estado, tal como el correo, la agencia tributaria, el sistema de salud pública o las fuerzas armadas. Todos estos son sistemas políticos, aun cuando por lo normal no luchan por el poder, porque son parte de la autoridad política suprema de una región: el Estado.

#### *Sistema político no partidario*

representado por  $\langle C, E, S, M \rangle$ , donde

$C$  = la colección de personas del sistema;

$E$  = la población del territorio al cual sirve el sistema;

$S$  = la colección de relaciones de subordinación y etiqueta entre los miembros del sistema;

$M$  = el conjunto de actividades realizadas por el sistema, tales como la actividad policial, la distribución del correo, la provisión de asistencia sanitaria o educación y la recaudación de impuestos.

Adviértanse las diferencias ontológicas en ambos casos: el sistema político y sus componentes son cosas concretas, en particular sistemas; el entorno  $E$  es una colección no estructurada de cosas concretas; la estructura  $S$  es un conjunto de vínculos o relaciones vinculantes, las cuales deben distinguirse de las no vinculantes, tales como los de ser más joven o más delgado; finalmente, el mecanismo  $M$  es el conjunto de procesos que tienen lugar en el sistema: aquellos que lo mantienen o lo desintegran.

La política es la lucha por los sistemas políticos, o su administración, en todos los niveles. Pero la ciudadanía no es un sistema: solo se trata del recurso humano no estructurado que suministra actores y pacientes políticos. Con todo, esta colección amorfa se puede dividir en varias categorías. En particular, toda ciudadanía o público puede dividirse según su información política o según su participación política. Cuando se tienen en cuenta estas dos características y sus opuestos a la vez, se obtiene la siguiente tabla de contingencia:

Bien informado y Activo  
Mal informado y Activo

Bien informado y Pasivo  
Mal informado y Pasivo

Obviamente, una democracia vital necesita que un gran número de sus miembros se ubique en la esquina noroeste, en tanto que la esquina favorita de una dictadura es la sureste: los no sé ni me importa. Si bien los moradores de la celda noreste no aportan nada al proceso democrático por el momento, son una reserva que será cortejada por los demócratas y temida por los antidemocráticos. Los habitantes de las celdas del suroeste y el sureste constituyen una amenaza para la democracia, porque probablemente apoyen políticas poco cívicas, tontas o inmorales. Son los mejores seguidores para demagogos y aspirantes a dictador. Sería interesante hacer que un encuestador respetado ofreciera datos de la población con respecto a cada una de las cuatro categorías, puesto que la información acerca de cuestiones públicas y la participación política son dos signos vitales de la democracia. Estas encuestas activarían las alarmas cuando el total de la población de las dos casillas inferiores superara al de la población de las dos superiores.

Lejos de ser independiente, toda organización política interacciona tanto con su entorno como con los demás subsistemas de la sociedad en cuestión. Una manera equivalente de decir lo mismo es esta: todo hecho político, desde votar a poner en práctica una política o ganar las calles, tiene cierto impacto sobre el entorno, el subsistema biológico, la economía, la cultura y, desde luego, sobre la propia organización política. Por ejemplo, el colapso del bloque soviético liberalizó el mercado e introdujo la democracia política, a la vez que daba origen a una oligarquía, devastaba la cultura y aumentaba la pobreza, lo cual deterioró la salud, a resultas de lo cual la esperanza de vida de los rusos es, actualmente, la más baja de Europa.

El siguiente diagrama sugiere que todo hecho social tiene cinco aspectos diferentes pero estrechamente relacionados: ambiental (*A*), biopsicológico (*B*), económico (*E*), cultural (*C*) y político (*P*). El diagrama también sugiere que un cambio social puede tener cualquiera de estos orígenes, de tal modo que—contrariamente a lo afirmado por el ambientalismo, el biologismo, el economicismo, el culturalismo y el politicismo—no hay un único primer motor.

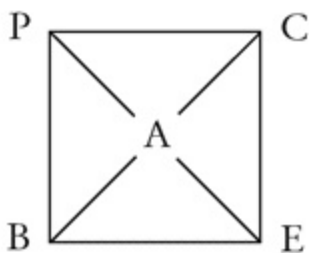


*Figura 6.1.* Los cinco aspectos de un hecho social: ambiental (*A*), biopsicológico (*B*), económico (*E*), cultural (*C*) y político (*P*). Todo sistema puede ser origen o destino de un flujo social. (Tomado de Bunge, 2003a: 170.)

A causa de la interdependencia entre los cinco aspectos en cuestión, los problemas sociales se presentan en haces o paquetes y, en consecuencia, no se puede abordar con éxito ninguna cuestión social en forma aislada de las demás. Por ejemplo, la resolución duradera del problema del hambre requiere la modernización del sector agrícola, la cual puede suponer una modificación en la posesión de la tierra y la distribución del agua, inversiones en agronomía y la construcción de obras públicas, la organización de cooperativas de comercio y transporte, etcétera. Del mismo modo, las cuestiones sanitarias no se resuelven por el simple expediente de aumentar el número de médicos, enfermeros y hospitales: también supone hacer algo respecto de la higiene y la vacunación, la nutrición y la educación; todo lo cual requiere de un aumento en los ingresos.

Otra consecuencia de la llamada interdependencia consiste en que nadie es inmune a la política, ni siquiera si esta le resulta indiferente. Hasta el apático en política y aquel que no tiene derecho a voto son sujetos políticos, porque son afectados por los acontecimientos políticos. Aristóteles lo vio claramente y enunció su famosa fórmula: «El hombre es un animal político». Pero, desde luego, un animal político puede ser activo o pasivo: un ciudadano activo o una presa de los depredadores políticos, según que el orden político suponga la participación pública o no.



## 2. El Estado

Hasta aquí hemos estado utilizando los conceptos intuitivos de pueblo y nación, Estado y Gobierno, que son centrales para la teoría política. Sin embargo, no siempre son tan claros para los estudiosos de la política, por no mencionar a los políticos. Un buen ejemplo de ello es este profundo pensamiento de Spiro Agnew, vicepresidente de Nixon y corrupto convicto: «Estados Unidos, a pesar de todos sus errores, todavía es la nación más grande del país». La confusión entre Estado y nación está metida en los propios nombres: Estados Unidos (que debería haberse llamado Provincias Unidas) y Naciones Unidas (que debería haberse llamado Estados Unidos, puesto que se trata de una organización interestatal). Para evitar mayores confusiones, introduciremos las siguientes convenciones.

Un *pueblo* [*people*] es una red constituida por un gran número de personas que se mantienen unidas por intereses y tradiciones comunes, los cuales pueden o no incluir una lengua común. Por ejemplo, los romaníes o gitanos son un pueblo sin territorio ni Estado. De modo semejante, los alemanes antes de la primera unificación (1871) eran un pueblo sin un territorio continuo ni un Estado central. Aun después de su unificación, alrededor de un cuarto de los alemanes vivían bajo un gobierno extranjero. Esta gente, los *Volksdeutsche*, compartían solo un pasado, una lengua y una rencilla. Otros ni siquiera hablan la misma lengua. Por ejemplo, en Francia, en la época de la revolución de 1789, solo el 11% de la población hablaba francés.

Un Estado es el cuerpo gobernante de un país, sin importar los individuos concretos que estén en los cargos públicos, quienes constituyen el Gobierno de turno. La necesidad de distinguir entre Estado y Gobierno es resaltada por la ocasional emergencia de un Gobierno en el exilio, el cual, como los obispos *in partibus infidelium*, no tiene a nadie más que a sí mismo para gobernar.

Por último, una *nación* es un país o territorio habitado por uno o más pueblos y gobernado por una autoridad central: el Estado nacional. Resumido: *Nación* = <País, Pueblo(s), Estado>. A primera vista, Bélgica, Gran Bretaña, Suiza, Canadá y otras pocas naciones son excepciones a nuestra definición. Pero no lo son, ya que se trata de confederaciones de naciones. En cambio, Estados Unidos y la India son federaciones de «estados», los cuales en otras partes podrían llamarse «provincias».

El estatus ontológico de las naciones todavía es incierto. Algunos estudiosos identifican «nación» con «Estado»; otros sostienen que las naciones son propiedades de los sistemas sociales y, otros, aun, afirman que las naciones son solo «comunidades imaginarias» (véase Pickel, 2006). Según nuestra definición, las naciones son sistemas concretos, tan materiales—y, en consecuencia, tan reales—como las rocas y los hormigueros, aunque, desde luego, dotadas de propiedades suprafísicas tales como la tradición, el régimen político, el nivel de desarrollo, el PIB, etcétera. Si las naciones fueran puramente imaginarias (Anderson, 1983), y los Estados fueran solo «realidades espirituales» (Burdeau, 1967), no podrían ser arruinados por las guerras civiles o los conflictos internacionales.

La nación es la unidad de análisis estándar de la ciencia política moderna. Esta convención es razonable, a condición de que se advierta que naciones completamente independientes (o soberanas) hay pocas o ninguna. En efecto, si bien quedan pocas colonias en el papel, la mayoría de las naciones pertenecen a algún bloque, se encuentran dentro de la «esfera de influencia» de una gran potencia o incluso son Estados clientes. Por ejemplo, actualmente, nada se mueve en la mayor parte de África u Oriente Medio sin el permiso de Estados Unidos. Por consiguiente, toda nación debe estudiarse junto con sus aliados, clientes, vasallos y patrocinadores.

El Estado surgió con la civilización, junto con la división de clases, alrededor de cinco mil años atrás (Engels, 1950; Trigger, 2003). En consecuencia, la construcción y reconstrucción de una nación coincide con las respectivas formación y reforma del Estado (Bendix, 1969; Pickel, 2006). Por ejemplo, según Tilly (1990), el nacimiento del Estado moderno en Europa occidental fue resultado de dos procesos concurrentes y entrelazados: la concentración tanto de los medios de coerción como del capital, especialmente el control central de los recursos fiscales.

Cuando un orden social cambia como resultado de una invasión extranjera, una revolución social (sea violenta, sea pacífica) o una conquista, se forma un nuevo Estado. Con él, emerge una nueva nación, aun si el país y su nombre no cambian. Por ejemplo, la Revolución francesa de 1789 tuvo como resultado una nueva nación con un nuevo nombre, la *République Française*, aunque con el mismo territorio y el mismo pueblo. Estos cambios radicales en la naturaleza del Estado tienen que distinguirse de los meros cambios de Gobierno causados por las elecciones o los golpes militares. Aun así, algunas revoluciones políticas son más destructivas que otras. Por ejemplo, la revolución nazi mantuvo y hasta reforzó el dominio de los grandes industriales y terratenientes, pero también transformó la economía en una herramienta militar, destruyó todos los partidos salvo uno, esclavizó o eliminó todas las ONG y arrasó la cultura.

A diferencia de lo que han sostenido Hobbes y otros filósofos políticos, el Estado no emergió para garantizar la seguridad o para impedir el caos social, mucho menos para proteger la libertad. Sus papeles siempre han sido defender las fronteras y el orden social, resolver conflictos sociales y administrar los bienes públicos—la infraestructura y las organizaciones públicas tales como el poder judicial—, así como alcanzar o mantener la seguridad y la paz. Así pues, la justificación del Estado es práctica o moral, no racional, especialmente si se apoya en mitos.

Una nación con un Estado se llama habitualmente *Estado-nación*, una expresión algo extravagante que yuxtapone la categoría antropológica e histórica de nación a la política y jurídica de Estado. En la Edad Media, una nación europea se componía de la Corte, la Iglesia, el ejército y un pequeño cuerpo de magistrados, recaudadores de impuestos y sus auxiliares. Hoy día, casi todo Estado está compuesto de un poder ejecutivo, uno legislativo o Parlamento y un poder judicial, además de la administración pública, organizada en ministerios o departamentos. Esto vale no solo para las naciones sino también para los cuerpos supranacionales, tales como la Unión Europea, la cual tiene un sistema jurídico propio y es gobernada por el Parlamento Europeo y la Comisión

Europea. Las multinaciones deben distinguirse de los bloques, tales como el bloque estadounidense y el difunto bloque soviético, así como de los multi-Estados, tales como las Naciones Unidas, lo cual incluye naciones de dos Estados, como Corea.

Hay cuatro combinaciones posibles de nación y Estado:

- Una nación—un Estado (por ejemplo, Estados Unidos),
- Una nación—múltiples Estados (por ejemplo, Corea),
- Múltiples naciones—un Estado (por ejemplo, Bélgica),
- Múltiples naciones—múltiples Estados (por ejemplo, la Unión Europea).

A continuación intentemos dilucidar la noción de función específica, papel o misión del Estado. Sostengo que el papel del Estado es el de proteger la riqueza total (bienes más servicios) de su sociedad. Esta riqueza es la suma de su riqueza privada (o mercado) y pública (o común):  $R = M + P$ .

Podemos llamar a la razón  $M / R$  índice de *privatización* de la sociedad en cuestión y a su complemento hasta la unidad, o  $s = P / R$ , el índice de *socialización* de una sociedad. Obviamente,  $R$  se divide de diferente manera en diferentes regímenes sociales. Así pues, mientras que en Estados Unidos y Nigeria la asistencia sanitaria es un servicio privado, en Canadá y en los países nórdicos es pública y, en otros países, mixta. Y hasta mediados del siglo XIX, era posible poseer personas en Estados Unidos, Turquía y algunas colonias. El objetivo principal de los partidos de izquierdas es aumentar el índice de socialización, en tanto que el de los partidos de derechas es aumentar su opuesto, el índice de privatización.

Otra noción que requiere dilucidación es la de poder estatal. Podemos definirlo como la capacidad del Estado para mantener la ley y el orden, así como para extraer y asignar recursos, vale decir para garantizar la seguridad, recaudar impuestos y suministrar servicios públicos. Sostengo que una posible medida del poder estatal es el ingreso tributario per cápita invertido en el Estado (en lugar del que se han echado al bolsillo los políticos y sus cómplices del sector privado). Un Gobierno que «pone sus impuestos a trabajar» probablemente obtenga respaldo público. En cambio, uno cuyo principal objetivo es beneficiarse o beneficiar a los privilegiados o hacer la guerra, en lugar de proporcionar servicios públicos, probablemente engendre evasión fiscal, corrupción, desinterés, descontento y hasta rebelión.

El Estado se aprecia más cuando se desintegra, como ocurrió en Europa tras la caída del Imperio romano y está sucediendo actualmente en gran parte de África y Oriente Próximo. De tal modo, en el momento en que escribo estas páginas, el Estado casi ha desaparecido en naciones tales como Afganistán, Angola, Chad, el Congo, Irak, Sierra Leona y Somalia. Cuando el Estado se extingue, el vacío que deja pronto es llenado por milicias, guerrillas, ejércitos privados, señores de la guerra, caudillos o invasores extranjeros. Entonces, la inseguridad y la corrupción son tales que la gente no se siente protegida en sus hogares y ni siquiera los servicios públicos ni los mercados callejeros funcionan con normalidad. En estas condiciones, la gente tiende a recordar con nostalgia los tiempos en que los Gobiernos autoritarios y hasta dictatoriales solían mantener la ley

y el orden. Para la mayoría de las personas, la seguridad es preferible a la pérdida del sustento o la vida, aun cuando el precio sea la pérdida de la libertad. Esto explica la emergencia del feudalismo en Europa, tras la caída de Roma.

Sin embargo, el interés por la seguridad no debe confundirse con la obsesión por la misma. La seguridad personal y pública no exige medidas de emergencia y sus correlativos recortes de libertades civiles. Por el contrario, supone la participación pública responsable, por ejemplo en patrullas vecinales o audiencias públicas. La obsesión por la seguridad es típica de los dictadores y los aspirantes a dictadores, así como de individuos tan imbuidos de su propia importancia que, como el legendario vicepresidente Dick Cheney, eludió ser reclutado para guerras que él mismo celebraba. Por fortuna, como las de Pedro cuando gritaba «¡Que viene el lobo!», las mentiras en política solo funcionan un cierto tiempo.

Mientras que el politólogo se interesa por las funciones reales de los Estados reales, el filósofo político se centra en la autoridad legítima del Estado. Sugiero que esta se puede definir como la capacidad de suministrar servicios públicos. Un Estado débil es de escasa utilidad para todos, salvo para los altos cargos del Gobierno y sus compinches del sector privado. Irónicamente, lo mismo es verdad del Estado excesivamente fuerte, el que mantiene la ley y el orden a expensas de las libertades civiles. Por lo tanto, debemos procurar el dorado punto medio entre el Estado atrofiado y el Estado hipertrofiado, tal como dijo una vez el economista Raúl Prebisch. Este ideal se consigue cuando el Estado gasta todos sus ingresos en servicios sociales. Solo así gozará tanto de autoridad moral como de respaldo popular.

A continuación, discutamos brevemente la controvertida noción de soberanía, que es central para el nacionalismo. Todas las naciones modernas pretenden ser completamente soberanas, solo porque tienen su propio Gobierno y mandan embajadores a la ONU, aun si, de hecho, su Gobierno está controlado por una potencia extranjera. La soberanía emergió con los primeros Estados nacionales, vale decir con las primeras civilizaciones. En tiempos recientes, se ha atribuido soberanía a diversas naciones diseñadas artificialmente tales como Yugoslavia, Checoslovaquia, Irak, Nigeria y otros territorios heterogéneos improvisados por las potencias imperiales.

Pero la soberanía se resigna parcialmente, de manera voluntaria o por la fuerza, cada vez que un Gobierno firma un tratado. Los miembros de federaciones, alianzas o bloques, tales como la Unión Europea y la OTAN, comparten la soberanía. Ello es así porque un tratado vincula a los signatarios en ciertos aspectos y, de tal modo, limita la autodeterminación, ya sea para bien (en el caso de los iguales) o para mal (cuando una de las partes contratantes es un vasallo más que un socio).

Algunos académicos han afirmado que el principio de soberanía absoluta establecido por la Paz de Westfalia (1648) entre católicos y protestantes es un gran obstáculo para la gobernanza global. Pero también puede argüirse que, por el contrario, las repetidas violaciones de la soberanía nacional, especialmente por las potencias coloniales, el Congreso de Viena (1814-1815), el Tratado de Versalles (1919), el Pacto Nazi-Soviético (1939) y las incontables violaciones del derecho internacional y las resoluciones de la

ONU, han impedido la construcción de un orden mundial equitativo y duradero. La coexistencia pacífica de las naciones requiere «respeto por el principio de iguales derechos y la autodeterminación de los pueblos» (Carta de las Naciones Unidas, artículo 1.2). Irónicamente, la nación que hoy día se queja contra las naciones proscritas («parias»), a saber Estados Unidos, también ha sido el peor «violador en serie del derecho internacional» (Sands, 2005). Ello es irónico porque Estados Unidos, junto con el Reino Unido, tomó la iniciativa al construir el sistema de derecho internacional de posguerra, comenzando por la ONU.

Mientras escribo estas páginas, la soberanía nacional sigue siendo válida *de jure*, pero no totalmente *de facto* y ello por dos razones principales. Una es que nada importante se mueve en ningún lugar, especialmente en los Estados cliente, sin el permiso de la Superpotencia. Imagínese cualquier nación dependiente que firmara un pacto de no agresión con Irán o un tratado comercial con Cuba. Y aun si todos los Estados cliente consiguieran su independencia y todos los Estados paria fueran forzados a respetar el derecho internacional, este solo podría ser válido en un régimen de estrictas obligaciones mutuas de las partes. Esto podría perjudicar algunos intereses nacionales a corto plazo, aunque en beneficio de los intereses a largo plazo de todos, a saber la paz duradera y la cooperación mutuamente provechosa. Siempre hay un intercambio entre la soberanía y la interdependencia: como la virginidad, la soberanía total solo es posible en el aislamiento total. Y el aislamiento lleva a la decadencia, como en los casos de Corea del Norte y diversas islas Estado del Pacífico.

La globalización es el segundo motivo de la reducción de la soberanía nacional. De hecho, en el instante en que el flujo de capitales y bienes se liberaliza en una región, las fronteras políticas se debilitan y, al mismo tiempo, el poder de las empresas transnacionales aumenta en proporción a sus inversiones extranjeras. Escribo «transnacionales» y no «multinacionales», porque, en realidad, esas compañías son firmas nacionales que traspasan las fronteras internacionales.

Este aumento del poder de las empresas transnacionales supone, por lo común, el debilitamiento de los Gobiernos locales y las ONG—especialmente de los sindicatos y los grupos ambientalistas—en la protección de las leyes laborales y la legislación ambiental (véase Reinecke, 1998). Además, las compañías transnacionales «harán lo que puedan para asegurar que los valores sociales y la conducta del país no entren en conflicto con sus intereses y objetivos a largo plazo» (Panic, 2003: 22).

Esto explica la emergencia de los movimientos antiglobalización en los llamados países desarrollados. Se trata de los equivalentes contemporáneos de los movimientos de independencia nacional del pasado colonial. Típicamente, esta reacción política propia de la globalización económica casi no es mencionada por los economistas, la mayoría de los cuales pinta un retrato aséptico de la globalización. Sin embargo, puesto que la mayoría de los Gobiernos se encuentran bajo la presión de las empresas transnacionales y del FMI, el BM, la OMC y Estados Unidos, resulta improbable que estos movimientos de base tengan éxito. Harían mejor en adoptar una estrategia constructiva: ayudar a organizar cooperativas de trabajadores capaces de producir y vender a precios

competitivos los mismos productos de las ramas o contratistas de las compañías transnacionales. Más sobre esto en el Capítulo 9, Sección 5.

En resumidas cuentas, la coexistencia internacional impone límites a la soberanía nacional. Esos límites son legítimos y deseables, siempre que favorezcan el desarrollo nacional y la cooperación internacional sobre una base equitativa. En cambio, el colonialismo, el clientelismo y el nacionalismo radical—sea aislacionista, sea agresivo—son indeseables. El nacionalismo, como el dinero, solo debe ser utilizado para propósitos constructivos, nunca como instrumento de un grupo de aventureros políticos que no se interesan por las necesidades reales de sus partidarios. La interdependencia cooperativa es preferible tanto a la dependencia como a la independencia aislacionista. En todo caso, las fronteras nacionales se han tornado más permeables, aun cuando la nación (o Estado-nación) todavía sea la unidad del sistema mundial (véase Pickel, 2006).

### 3. Gobierno y administración

Administrar un Estado no es lo mismo que gobernar una nación. Los grandes imperios se han administrado mediante la aplicación consistente de unas pocas reglas, tales como «Divide y gobierna», «Deja que los príncipes nativos manejen los asuntos regionales» y «Reprime sin piedad todas las insurrecciones». La administración de un Estado moderno requiere mucho más que eso, especialmente en el caso de las democracias políticas.

En los regímenes presidenciales—como el estadounidense—, en principio, el Parlamento y el ejecutivo están estrictamente separados, en tanto que en los regímenes parlamentarios—como el británico o el canadiense—estos se superponen parcialmente. Si bien la burocracia estatal, o administración pública, está subordinada en todos los casos al ejecutivo, en la práctica la primera puede llegar a tener más importancia, cuando trabaja bajo reglamento o demora el trabajo. Por último, en las plutodemocracias, los grupos de presión empresariales trabajan mano a mano tanto con los parlamentarios como con el ejecutivo, hasta el punto de escribir los proyectos de ley. Como enuncia con franqueza un libro de texto estándar sobre el Gobierno estadounidense y los negocios, «los cabilderos recurren a las agencias ejecutivas [del Gobierno] porque contribuyen a dar forma a la legislación, traducen las generalidades establecidas por la ley a reglas específicas y aplican las reglas administrativas a los casos individuales» (Lehne, 2006: 174). En las plutodemocracias, los grandes capitales gobiernan junto con el Gobierno, en tanto que, en las democracias, el Estado protege el interés público.

Las democracias más avanzadas, tales como Holanda, Austria y los países nórdicos, han adoptado la versión de socialdemocracia que en ocasiones se llama neocorporativismo (véase Wilson, 2003). En este régimen, los sindicatos, asociaciones de empleadores y ONG ejercen una influencia tan intensa sobre el Gobierno como los partidos políticos. Una ventaja de esta distribución es la estabilidad. Pero la estabilidad puede llevar al estancamiento social. De ahí que, finalmente, el neocorporativismo pueda desarrollarse y ser sucedido bien por un régimen conservador, bien por un régimen socialdemócrata. Por el momento, este último ha sido el régimen más exitoso, tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista político. Un orden aun más equitativo, la democracia integral, que se bosquejará en el último capítulo, todavía está en etapa de borrador. En todos los casos, el sistema que está arriba tiene la ventaja.

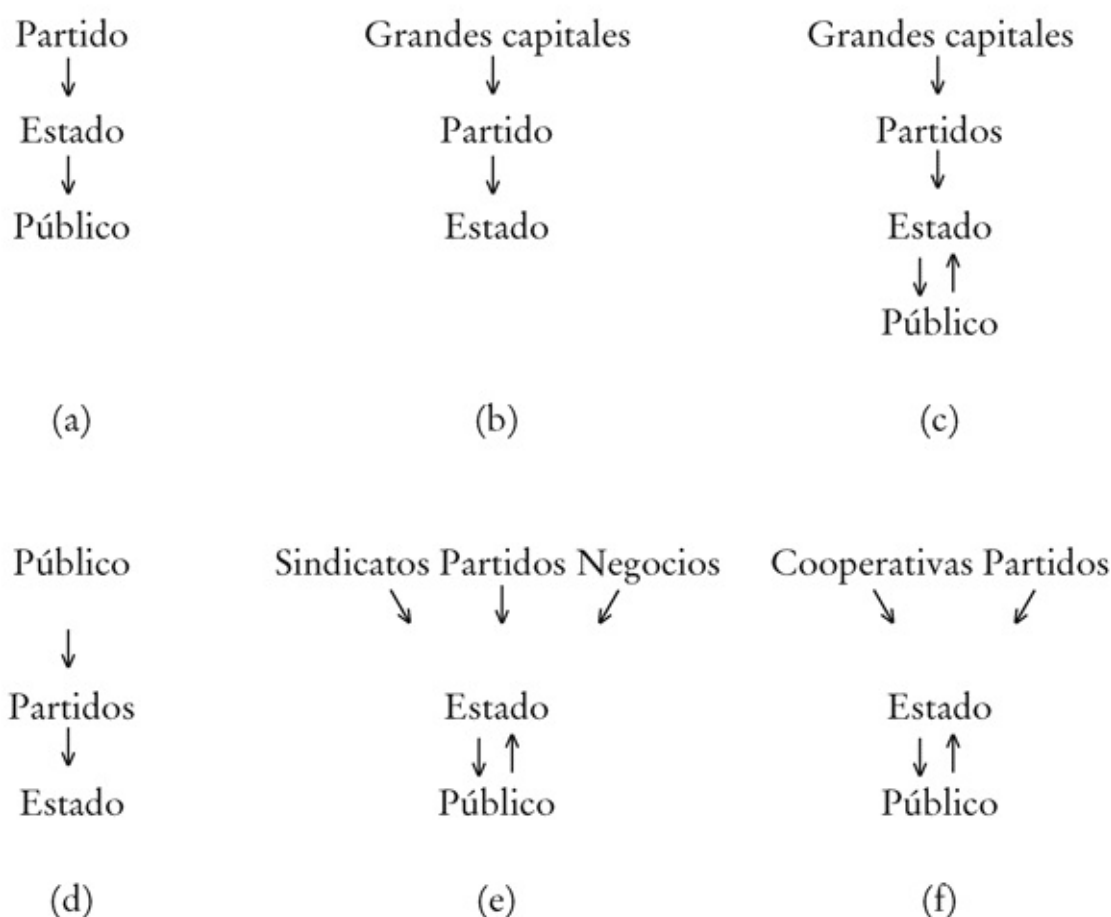


Figura 6.2. Seis regímenes (tipos ideales): (a) comunismo, (b) fascismo, (c) plutocracia, (d) democracia, (e) neocorporativismo, (f) democracia integral.

Se advertirá que, a diferencia de la opinión establecida, no considero que el Estado sea el asiento último del poder, ni siquiera en el caso del totalitarismo, el cual por lo común se considera un estatismo radical. La razón es que, aun cuando todas las actividades públicas sean reguladas por el Estado, este trabaja en nombre de actores no estatales, tales como partidos o grandes capitales, y no totalmente para sí mismo. Por ejemplo, los juicios de Núremberg revelaron que los líderes nazis habían sido subvencionados desde el primer momento por grandes empresas alemanas.

En el Estado moderno, las fuerzas armadas se encuentran bajo el poder del ejecutivo, por lo cual no deben contarse aparte. Pero en tiempos de desintegración social (el fin del Imperio romano, así como Oriente Próximo y partes de África en la actualidad), el poder militar puede caer en manos de caudillos, milicias partidarias (tales como los talibanes o Hezbollah) o invasores extranjeros. Algo parecido vale para las naciones envueltas en guerras civiles sangrientas, tales como México y China tras sus primeras revoluciones (en 1910 y 1911 respectivamente), así como para Colombia, El Salvador, las Filipinas e Indonesia en la actualidad, cuyos Gobiernos podrían no sobrevivir sin el auxilio militar



norteamericano.

Finalmente, un *Gobierno* o *Administración* es el subsistema ejecutivo de un Estado, elegido o autodesignado para estar en el cargo durante cierto período. Una de las virtudes de la democracia es que sus Estados sobreviven a sus Gobiernos, dado que las elecciones dan la oportunidad a la gente de «echar fuera a los granujas»\* (el Gobierno) cada tanto sin perturbar las funciones esenciales del Estado, las cuales son llevadas a cabo por la administración pública. La democracia ateniense es, tal vez, el único caso de la historia en el que el Estado y el Gobierno coincidían, puesto que tanto su ejecutivo como sus magistrados eran elegidos y temporales, así como honorarios.

Además de la distinción Estado-Gobierno, todas las naciones modernas exaltan, por lo menos de boca para afuera, la separación de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. O sea, en principio, la rama ejecutiva solo administra y los tribunales solo acatan las leyes. Pero a menudo el ejecutivo usurpa la función del Parlamento, especialmente en los regímenes autoritarios, y algunos tribunales son «activistas», vale decir que modifican algunas políticas sociales o sirven al ejecutivo.

Todos los Gobiernos, aun los más democráticos, tienen algunas agencias cuyos miembros, por no ser elegidos, no rinden cuentas a la ciudadanía. El poder judicial, el banco central, las fuerzas armadas y los servicios de inteligencia se encuentran entre ellos. La justificación de esta independencia, así como de la falta de rendición de cuentas políticas, es que proporciona servicios técnicos neutrales. Pero semejante neutralidad no siempre es real.

Las ramas independientes del Estado funcionan razonablemente bien en los países en que no hay corrupción, tales como Suecia y Suiza. Pero allí donde los Gobiernos solo son instrumentos del partido gobernante o se deben a poderosos intereses privados, es posible que la falta de rendición de cuentas sirva para respaldar los privilegios y ocultar la corrupción. Por ejemplo, poco después de la Guerra Civil, la Corte Suprema de Estados Unidos servía descaradamente los intereses de los antiguos esclavistas; en cambio, hace medio siglo, con Earl Warren como presidente de la Corte Suprema, ese mismo cuerpo protegió los derechos civiles y la legislación socialmente progresista. En el momento en que escribo estas páginas, es conservador otra vez. Entonces, la independencia de las ramas autónomas del Gobierno no se debe dar por sentada. Depende de las circunstancias políticas. Si los controles y equilibrios capaces de mantenerlos en el camino recto sin paralizarlos existen, es un problema abierto.

Lo que es válido con respecto a la independencia de algunas de las ramas del Estado también lo es, cambiando lo que haya que cambiar, para los parlamentarios de un país democrático. Necesitan cierta independencia, por ejemplo para hacer frente a las emergencias, para transigir en asuntos menores con sus colegas de otros partidos a fin de impedir la paralización y para proponer proyectos sobre asuntos que no fueron discutidos durante la campaña electoral. En la mayoría de los casos, estas acciones independientes se conforman a la plataforma o la ideología del partido, pero hay casos en que esto no ocurre. Ocasionalmente, un parlamentario abandonará su partido y se unirá a otro o sesionará como independiente. No hay ningún modo de impedir que esto suceda, salvo

recortar la mencionada independencia hasta el punto de hacer imposible que los representantes abandonen su puesto de trabajo. Lo único que podemos hacer es esperar que en las siguientes elecciones los ciudadanos o bien recompensen o bien castiguen a sus representantes díscolos.

Repito, todo sistema social necesita gobernanza. La cuestión, entonces, no consiste en si necesitamos un Estado, sino en qué tipo de Estado debemos defender. Sostengo que toda respuesta a esta pregunta tendrá tres componentes: administrativo (tecnológico), basado en los intereses (ideológico) y moral. Esto es claro a partir del modo que funciona el Estado moderno. Posee dos mecanismos entrelazados, las ramas políticas y las burocráticas. Así pues, cada área del Gobierno está encabezada por un político, tal como un ministro de gabinete o un funcionario designado políticamente, pero en realidad es dirigido por un cuerpo de funcionarios públicos. Idealmente, la burocracia estatal es neutral desde el punto de vista ideológico y, por ello, está dispuesta a trabajar para cualquier ministro de gabinete. Pero en la práctica, todas las burocracias son políticamente conservadoras, porque toda reforma política exige una carga laboral adicional y aun cambios en ciertos hábitos, especialmente de pensamiento y gastos.

En cuanto a la orientación ideológica, una rápida mirada a los Gobiernos existentes muestra que pueden ser agrupados en los siguientes tipos, de izquierda a derecha: socialdemócratas (por ejemplo, el sueco), liberal demócratas (como los de la India, Francia y Canadá), conservadores (como el estadounidense) y dictatoriales (como el chino y el iraní). Sin embargo, esta agrupación, aun si fuera correcta, no dice mucho acerca del buen gobierno ni del bienestar de los gobernados. Por ejemplo, si bien todos los Gobiernos japoneses han sido conservadores, la japonesa es una de las más igualitarias de las sociedades desarrolladas en lo referente a la distribución de los ingresos, aunque no en lo concerniente a estatus y rango. En cambio, la sociedad británica está casi tan rígidamente estratificada como siempre lo ha estado, muy por debajo de Japón y Suecia y solo un paso por delante de España en lo que toca a desarrollo humano (PNUD, 2006).

Sostengo la obviedad de que un buen Gobierno es aquel que ayuda a mejorar el nivel de desarrollo de su pueblo, medido según indicadores económicos, culturales y políticos. Un mal Gobierno es aquel que crea o aumenta algunos déficits, ya sean económicos (fiscal y comercial), sociales (en el estándar de vida, la salud pública y la educación) o políticos (participación ciudadana y cooperación internacional). De acuerdo con estas medidas objetivas, los Estados de bienestar son los mejores y los autoritarios, así como los neoliberales, los peores.

Hasta aquí hemos llegado con los aspectos administrativo e ideológico del gobierno. El aspecto moral de la cuestión se abordará a continuación.

## 4. Legitimidad

En el discurso político, el término *legitimidad* designa al menos tres conceptos diferentes: los de validez jurídica, política y moral. Puede decirse que algo (una acción, una norma, una organización) es jurídicamente legítimo o, en forma abreviada, legal, si cumple las leyes de la nación; políticamente legítimo si respeta el orden social (especialmente el político) existente, y moralmente legítimo si respeta la moralidad reinante. Sin embargo, algo puede ser legítimo en ciertos aspectos e ilegítimo en otros. De tal modo, el matrimonio gay es ilegal en casi todas partes e inmoral según todas las religiones, pero es políticamente neutral, salvo allí donde gobiernan los intolerantes.

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, los Gobiernos son o bien *de facto* o bien *de jure*. Pero esta división significa bastante poco desde los puntos de vista político y moral, porque nada hay más fácil para un Gobierno originado por un golpe de Estado o una revolución que transformarse en un Gobierno *de jure*. Semejante legitimidad puede adquirirse modificando o bien algunas leyes o bien la percepción popular. El primero ha sido el caso de todos los Gobiernos revolucionarios, comenzando por el estadounidense de 1776.

En cuanto a la legitimidad política perdida u obtenida a través de un cambio en la percepción pública, un caso reciente es el de la presidencia de George W. Bush. El ataque terrorista del 11-S le dio, de la noche a la mañana, una legitimidad *de facto* que muchos habían discutido como resultado de la orden judicial que ordenó detener el conteo de votos en las elecciones de 2000. De repente, millones de norteamericanos fueron persuadidos por los medios de comunicación de masas de que realmente se encontraban bajo ataque y, en consecuencia, necesitaban un Gobierno fuerte que exigiera medidas de emergencia e incluso leyes excepcionales, tales como la Ley Patriótica [*Patriot Act*]. Así pues, la intuición de Montesquieu de que el miedo es el instrumento del despotismo, se confirmó una vez más. En el pasado, el miedo rojo, el terror blanco y el terror negro fueron eficaces. Ahora se nos dice que estamos en las garras del terror musulmán, del cual solo el Gran Hermano puede salvarnos.

En resumen, las legitimidades política y jurídica son construcciones políticas. ¿Es este también el caso de la legitimidad moral? Veamos. La legitimidad moral de los Gobiernos depende de los estándares morales dominantes. Antes de ser abolida, poca gente tenía escrúpulos morales con respecto a la esclavitud. Había sido tolerada por todas las principales Escrituras religiosas. Solo a partir de que los revolucionarios franceses inventaron los derechos humanos cualquier persona pudo acusar a un Gobierno de violar alguno de ellos.

Estas acusaciones no tuvieron fuerza legal en tanto las leyes pertinentes no fueron modificadas para incorporar los derechos humanos en cuestión. Pero tenían fuerza moral: antes los individuos y organizaciones podían invocar la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789); en la actualidad, pueden invocar la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948) para censurar regímenes políticos que toleran la esclavitud y la discriminación de género, practican la tortura o la pena de

muerte, o persiguen a los disidentes. Esta censura moral podría ser ampliada para incluir todos los Gobiernos cuyas políticas sociales reducen de manera significativa la esperanza de vida de los pobres, porque infringen ni más ni menos que el derecho a la vida.

Sostengo que, a diferencia de lo que afirma el relativismo, hay un criterio objetivo y universal para evaluar la legitimidad moral de un régimen político dado, a saber: *un régimen político es moralmente legítimo si y solo si ayuda a sus súbditos a satisfacer sus necesidades básicas y aspiraciones legítimas, las que pueden satisfacerse sin poner en peligro el bienestar de los demás.*

En otras palabras, las leyes buenas y los Gobiernos que las mantienen son aquellos que nos ayudan a vivir razonablemente bien y juntos, si bien no en armonía, por lo menos en paz. Estas leyes y Gobiernos nos permiten elegir y llevar a la práctica nuestros propios planes de vida, en lugar de imponernos un particular estilo de vida imaginado por algún profeta o líder. La buenas leyes controlan la conducta antisocial y, lejos de ser paternalistas, presuponen la responsabilidad personal y promueven la solidaridad.

Hay razones morales para oponerse a la legislación paternalista: la preservación de la libertad personal y el fomento de la responsabilidad personal. Es cierto, el Estado tiene la obligación de informar a la ciudadanía acerca de los riesgos para la salud, pero no tiene derecho a prohibir el consumo de alcohol, tabaco o basura cultural. Pero entonces, tampoco está obligado a ofrecer asistencia médica o psicológica gratuita a las víctimas de aquellas opciones que ya se sabe que son imprudentes, tales como el consumo de drogas, el intento de escalar el Everest, mirar culebrones sin parar o leer sinsentidos posmodernos. Las personas deben aprender de sus errores, pero no se les debe hacer pagar por los errores evitables de los demás. Fume, si le apetece, pero no en presencia de otros. Y no exija que se le trate un cáncer de pulmón a expensas del contribuyente.

Claramente, los tres tipos de legitimidad distinguidos antes—legal, política y moral—son categorías históricas y, por ello, relativas a la tribu o la nación. Por ejemplo, la esclavitud fue considerada triplemente legítima hasta hace dos siglos, momento en que los abolicionistas la combatieron con éxito en nombre del principio moral de que todo ser humano merece ser tratado con igualdad y dignidad. En este caso, como en otros, la legitimidad moral fue previa a las legitimidades jurídica y política. De modo semejante, aunque obviamente ilegales e ilegítimos desde el punto de vista político, a menudo se ha defendido a los Gobiernos revolucionarios con argumentos morales: se sostiene que han puesto fin a la opresión, discriminación, explotación, dependencia colonial, etcétera.

Esta falta de permanencia de los códigos jurídicos, las Constituciones políticas y los códigos morales ¿justifica el relativismo radical y su socio en el derecho, es decir, el positivismo jurídico? ¿Debemos tolerar el canibalismo, la tortura, la pena capital, el colonialismo y la agresión militar solo porque son la costumbre en algún tiempo y lugar? De ningún modo. A partir de la Revolución francesa de 1789, y especialmente desde la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948), la gente ilustrada ha adoptado un criterio absoluto: el de los derechos humanos contemporáneos—a la vida, la libertad y la seguridad de la persona—, los cuales deben complementarse con los respectivos deberes. A partir de entonces, hemos acordado

tácitamente sobre la base del principio democrático que *A* es mejor que *B* si *A* es válido para un círculo de gente más amplio que *B*. Este criterio basta para condenar el privilegio y la opresión y, por lo mismo, para justificar cualquier acción que pueda eliminarlos o, por lo menos, reducirlos. Así pues, las consideraciones morales pueden imponerse a los argumentos jurídicos o políticos.

Lo anterior contradice la más difundida de todas las filosofías del derecho, a saber el positivismo jurídico. Se trata de una amalgama de kantismo, deontologismo, positivismo filosófico y relativismo antropológico (véase Kelsen, 1945; Schmitt, 1976 [1927]; Hart, 1961). En efecto, el positivismo jurídico sostiene que (a) la ley es amoral y (b) la justicia es lo que la ley vigente estipula, independientemente de lo que cualquier código moral pueda prescribir. Y puesto que la ley es escrita e impuesta por los poderes políticos de turno, se sigue que el poder otorga la razón o, como dijo Hegel, que «La historia del mundo es el tribunal del mundo».

Sostengo que el positivismo jurídico es conformista o conservador y, por ello, un obstáculo para las reformas legales que deben acompañar las reformas sociales. Además, a pesar de su declarada neutralidad moral, el positivismo jurídico es crudamente inmoral, puesto que consagra cualquier monstruosidad que un Gobierno pueda llegar a incluir en su Constitución. Esta es la razón de que el positivismo jurídico haya sido la filosofía del derecho oficial de la Alemania nazi, así como de la antigua Unión Soviética.

En 1934, el día después de que Ernst Roehm y sus matones radicales de la organización paramilitar conocida como «camisas pardas» fueran asesinados por orden de Hitler, el Gobierno alemán aprobó una ley que declaraba que esa acción había sido «justa». Carl Schmitt, positivista jurídico y presidente de la Asociación de Juristas Nazis, escribió en aquella ocasión que el veredicto en cuestión «no estaba dentro de la justicia, pero era de la mayor justicia» (en Braun, 2006: 249). Y Hans Kelsen, el positivista jurídico más prominente de su época, aunque autoproclamado demócrata, opinó que el edicto retroactivo en cuestión legitimaba aquel asesinato. Braun (op. cit.) comenta que Kelsen se comportó como «un observador interesado en la técnica usada para llevar a cabo una cirugía en el cuerpo social, pero no en los gritos de dolor de la víctima». (Para más críticas, véanse Fuller, 1958; Dyzenhaus, 1997.)

Presumiblemente, un muro similar separaría la política de la moral. En particular, los legisladores estarían por encima de la moralidad, del mismo modo que Nietzsche esperaba que lo estuviera su Superhombre. Así pues, si la ley positiva discrimina a los negros, los judíos, los católicos, los socialistas o los ateos, los filósofos políticos no tienen nada que decir. Como decían los antiguos romanos: *Lex, dura lex, sed lex.*<sup>\*</sup>

Sostengo que el positivismo jurídico es falso e inmoral, porque, desde el punto de vista sociológico, todas las acciones antisociales son objetivamente inmorales. En consecuencia, toda ley que prohíba las acciones antisociales de algún tipo, tales como las acciones criminales, es una norma moral (véase Wikström, 2007b). En general, dado que las leyes regulan la conducta social, o bien se ajustan o bien violan algún código moral. De ahí que los legisladores y los jueces en lo penal sean filósofos morales (o inmorales) practicantes. En consecuencia, la tesis de que la ley es amoral constituye una vía para la

inmoralidad política a gran escala.

A diferencia de los positivistas jurídicos, los reformadores sociales sostienen que ciertas leyes son injustas y procuran reformarlas. Piénsese en las numerosas reformas legales promovidas por el movimiento laborista, los partidos socialistas, el feminismo político y las ONG abocadas a humanizar el código penal y el sistema carcelario. Todos estos movimientos han proclamado, si bien de manera tácita, la primacía de la moralidad tanto sobre la política como sobre la ley.

Considérese, por ejemplo, la ley penal. Si se adopta la definición de «crimen» como comportamiento antisocial, se sigue que una agresión no provocada, más el engaño a sabiendas del público y la presión sobre el Parlamento en nombre de intereses privados, son actos criminales. Por lo mismo, el aborto, la homosexualidad y la blasfemia religiosa no son crímenes, aunque estén prohibidos por numerosos códigos legales o morales obsoletos.

La perspectiva moral del derecho penal sugiere que la manera más justa y eficiente de combatir el delito no es endurecer el código penal o incrementar la fuerza policial: esta es la idea bárbara de que la justicia equivale a la venganza. A largo plazo, la manera más eficiente de manejar la criminalidad es atacar las fuentes sociales del delito, tales como las crudas desigualdades en los ingresos, el desempleo, la ignorancia y la anomia (véase, por ejemplo, Maguire, Morgan y Reiner, eds., 1994). Adoptar esta misma posición en política alerta al ciudadano respecto de la criminalidad de ciertos programas y acciones políticos, tales como recortar los impuestos a expensas de los programas sociales, practicar el terrorismo de Estado y utilizar el poder político para recompensar a los donantes de las colectas electorales.

En resumidas cuentas, las tres clases de legitimidad que hemos examinado no son mutuamente independientes. Por el contrario, la legitimidad moral se impone a la legitimidad política, la cual a su vez se impone a la legitimidad jurídica:

*Moral > Política > Jurídica,*

donde “>” se debe leer como «prevalece sobre» o «tiene precedencia respecto de».

## 5. El control social

La persona idealmente responsable es un agente que se autodetermina (es autónomo) y la organización social ideal que funciona bien se autogobierna (es democrática). Ello es así por dos razones: una moral y otra psicológica. La razón moral es que solo los agentes libres pueden disfrutar plenamente la vida. Y la razón psicológica es que la motivación intrínseca es más intensa que la motivación externa (recompensa o castigo). En efecto, los psicólogos han sabido durante décadas que las recompensas y castigos externos tienen un costo oculto. Debilitan la motivación intrínseca, tal como el gozo de aprender, la satisfacción por el trabajo hecho, por la resolución de un problema o por haber ayudado a alguien (véase Lepper y Greene, 1978; Deci y Ryan, 1985). De igual modo, el temor suscita la obediencia, pero no el respeto ni el compromiso. En cambio, la participación aumenta la disciplina y la lealtad, y hasta la actividad supererogatoria.

Pero para bien o para mal, en ocasiones, especialmente cuando se supone que realicen tareas desagradables o resuelvan un conflicto, las personas necesitan que se les muestre la zanahoria o el látigo. Cierta vez en la que alguien le recordó esta perogrullada, John Bolton, el optimista embajador norteamericano en las Naciones Unidas, replicó: «Las zanahorias no me van». No duró mucho. No hay nada de malo en otros controles si estos ayudan a la persona en cuestión a hacer algo útil que no podría hacer por sí sola o a cumplir con su deber para con la sociedad. La zanahoria y el látigo solo son malos cuando se utilizan para explotar a las personas. En cuanto a los sistemas sociales de cierta complejidad, no pueden funcionar de manera espontánea: necesitan políticas, planes y decisiones; en resumen, gobierno. Más aún, la ejecución de tareas tanto individuales como colectivas exige monitorización o control, porque toda acción está sometida a accidentes y errores imprevisibles que necesitan corrección. En pocas palabras, no podemos fiarnos del piloto automático.

El control social es el control de la conducta individual y grupal para mantener el orden social. Hay dos clases de controles sociales: verticales (o jerárquicos) o ejercidos por el Estado y horizontales o populares. En otras palabras, el control social puede ser o bien autoritario o bien democrático. El primero es ejercido habitualmente por la policía y, en casos extraordinarios, también las fuerzas armadas. En cambio, todos los miembros de la sociedad civil que tienen autoridad de algún tipo ejercen el control horizontal. Puede ser informal, como en el caso de los padres, amigos, maestros y colegas o puede recaer en ONG de todo tipo, desde las inclusivas asociaciones de vecinos hasta los exclusivos clubes campestres.

La clase más visible y más conocida de control social es el patrullaje, desde aquellas rondas nocturnas de voluntarios burgueses immortalizadas por Rembrandt y la llamativa patrulla policial norteamericana, hasta la discreta comisaría de policía de un vecindario japonés. Idealmente, la policía debe ser el brazo del poder judicial, si bien en muchos países en desarrollo la fuerza policial es una pandilla de matones cuya finalidad es robar y chantajear a los débiles, así como apalear a los disidentes, ya sea en provecho propio o en el de un grupo privilegiado. Esto explica la existencia de policías privadas, escuadrones

de la muerte y urbanizaciones cerradas.

La comunidades mejor patrulladas son las que se patrullan a sí mismas o las que mantienen grupos anticrimen privados (pero sin fines de lucro) que cooperan con la policía (véase Sampson y Laub, 1993). A juzgar por el índice delictivo extremadamente bajo, la siguiente mejor solución es la japonesa. La policía japonesa está muy integrada en la comunidad, ya que cada destacamento policial tiene a su cargo solo un vecindario limitado y lleva a cabo servicios sociales constructivos, tales como ofrecer auxilio a los afligidos y mediar en los conflictos, además de los servicios habituales relacionados con la ley y el orden (véase Bayley, 1991).

Sin embargo, la policía japonesa también hace algo que es detestable para todo aquel que aprecie la intimidad: los oficiales de la fuerza visitan cada casa y cada negocio dos veces al año. Un control tan estricto hace difícil, por cierto, esconder cadáveres y mercancías de contrabando, pero también es probable que intimide a los disidentes, fomente la delación y origine corrupción. La relación entre la policía y el vecindario debe ser cortés y cooperativa, pero no íntima, dado que no es una relación entre iguales: la policía posee medios de coerción, físicos y legales, de los cuales el ciudadano común carece.

No existen sociedades sin reglas o normas sociales. Los papeles de estas normas son facilitar la coexistencia y salvaguardar el orden social. Hay dos clases de normas sociales: las legales y las morales. En las sociedades seculares, algunas normas morales emergen espontáneamente, a menudo a partir de los debates públicos con respecto a problemas que afectan a las personas o las comunidades (véase, por ejemplo, Westermarck, 1906-1908). Dondequiera que una casta sacerdotal gobierne o participe en el Estado, este adopta algunas de las normas morales existentes e introduce otras, tales como las reglas sobre la división en castas, la alimentación o el sexo, que nada tienen que ver con la moral.

Desde la época de Hamurabi, las normas legales (o leyes positivas) han sido articuladas en códigos legales. A partir de Solón, en numerosos casos ha habido una Constitución o sistema de metaleyes generales que se supone que las leyes particulares deben respetar. Las Constituciones resultan de especial interés para la filosofía política, porque contienen los principios regulativos del sistema de códigos legales. (La distinción constitutivo/regulativo se debe a Kant.) Debemos distinguir, entonces, tres niveles: las normas que regulan las normas constitutivas, las cuales a su vez intentan regular el comportamiento social.



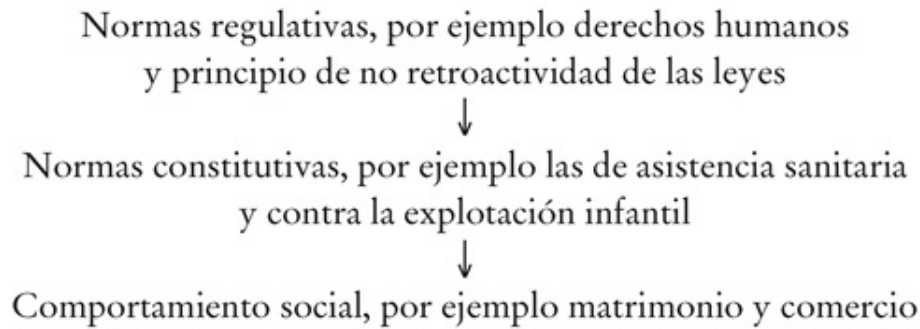


Figura 6.3. El comportamiento social está regulado por normas constitutivas, tales como las del código civil, las cuales a su vez están sometidas a leyes regulativas, tales como las de separación de la Iglesia y el Estado.

Todo código legal tiene dos focos: derechos y deberes. Típicamente, los códigos legales premodernos son abundantes en deberes y escasos en derechos, así como abundantes en justicia correctiva y escasos en justicia social. Por ejemplo, robar ha sido siempre un delito, en tanto que la explotación y la opresión se dieron por supuestas hasta hace poco tiempo, y los deberes de los individuos para con los demás, así como las obligaciones del Estado, no estaban incluidos en ninguna Constitución. Habitualmente, la justicia se identificaba con la «justicia» retributiva o «ley» del talión. Así pues, la primera acción de los conquistadores españoles cuando fundaban un nuevo asentamiento consistía en erigir el «árbol de la justicia», vale decir el patíbulo. Su sola presencia infundía un saludable temor a los nativos. Esta bárbara confusión de la justicia con la venganza todavía está vigente en muchas sociedades contemporáneas.

Del mismo modo, tradicionalmente, los derechos de propiedad han prevalecido sobre los derechos a la vida, a la libertad, de asociación, al trabajo, a la salud o incluso al amor. Así pues, hasta la década de 1860, el mercado de esclavos era un rasgo prominente de Estados Unidos, el Imperio otomano y otros pocos países. En cambio, Argentina abolió la esclavitud en 1813, tres años después de obtener su independencia y veinte antes que Gran Bretaña.

Obviamente, ha habido progresos morales y políticos significativos: la esclavitud, la pena de muerte, la tortura y los castigos corporales ya no se practican en la mayoría de los países civilizados. (Actualmente, hay que ser profesor de Harvard para defender la tortura como «método de interrogación».) Con todo, los académicos todavía discuten los mecanismos que produjeron esos avances, aunque no con el vigor ni el rigor que ello merece. Solo una cosa es cierta: que si bien los cuáqueros, los socialistas cristianos y algunos otros pocos disidentes religiosos tuvieron un papel importante en estos avances, la religión *per se* fue ajena a ellos, porque ninguna de las llamadas Sagradas Escrituras condena las prácticas mencionadas. Y tampoco tuvo nada que ver la economía, salvo en el caso de Brasil, donde la esclavitud dejó de ser provechosa desde el punto de vista económico. El progreso en cuestión, especialmente en el caso de pensadores de la Ilustración tales como Beccaria y Franklin, así como en el de los abolicionistas británicos,

parece haber sido moral en algunos casos y político en otros. De tal modo, se ha dicho que el notable progreso jurídico británico durante el siglo XIX consistió más en rechazar leyes crueles que en incorporar leyes más humanas. La defensa de la tortura y la pena de muerte se ha convertido en un claro indicador de atraso y torpeza moral.

En la actualidad, la opinión mayoritaria sobre la justicia es que se compone de imparcialidad y universalidad, y que tiene dos caras: la corrección (no la retribución) y la justicia social. Lo que vale para el ámbito nacional vale también, cambiando lo que haya que cambiar, para el internacional. Desde la fundación de la ONU, en 1945, hemos tenido un sistema jurídico por encima de los aproximadamente doscientos sistemas jurídicos nacionales. La sola pertenencia a la ONU supone una resignación parcial de la soberanía, dado que se supone que toda acción y toda ley de un Estado miembro debe cumplir tanto con la Carta como con las resoluciones de la ONU. Es verdad, algunos Gobiernos nacionales, especialmente los de Estados Unidos y sus satélites, llevan bastante tiempo disintiendo con la ONU. Esto solo sugiere que es deseable fortalecerla, algo que solo puede suceder como consecuencia de grandes cambios en la política local de esos Estados paria. Por lo tanto, tenemos una situación anómala en la que la relación jurídica entre los niveles nacional e internacional no se ajusta a la relación real:



Idealmente, un código legal—ya sea internacional, nacional, provincial o municipal—es lógica y prácticamente coherente. Vale decir, no contiene contradicciones y no permite «trampas» o incongruencias prácticas, tales como ordenar que reciban educación elemental incluso aquellos niños que tienen que trabajar o mendigar para subsistir, o prohibir el aborto a mujeres que no pueden o no desean criar hijos. Vale decir, si se desea que sean obedecidas, las leyes positivas razonables tienen que ser realistas. Además, en una sociedad buena las leyes ayudan a vivir, en lugar de consolidar la miseria y la opresión. Aquí es donde surgen los dilemas apriorista/realista e intereses privados/universalidad. Consideremos un par de ejemplos.

Al igual que los medicamentos eficaces, aun las mejores leyes tienen consecuencias imprevistas, algunas malas, otras buenas. Ello es así porque, en un entorno social, «la acción se ramifica» y lo que beneficia a unos puede perjudicar a otros (Merton, 1936). Por ejemplo, cuando el uso del cinturón de seguridad se hizo obligatorio, los índices de muertes y lesiones de los conductores cayeron en picado, a la vez que aumentaron los de peatones y ciclistas. Se presume que la causa fue que, al sentirse más seguros, los conductores conducían con mayor temeridad (Adams, 1995). De modo semejante,

cuando se elevan los impuestos para pagar el gasto social creciente, más gente intenta evadirlos, de modo tal que la recaudación pública disminuye, en lugar de aumentar. En Estados Unidos, la obsesión por la seguridad ha llevado a la sanción de regulaciones que han mutilado la industria de la energía nuclear, lo que aumentó la dependencia del petróleo que tenía el país, lo cual a su vez llevó a las guerras por el petróleo, las cuales, desde luego, son inseguras para todos los involucrados. En cambio, el culto a la propiedad privada ha eliminado casi todas las restricciones relacionadas con la protección del ambiente—nuestra propiedad pública más preciada—, lo que ha llevado al calentamiento global, la desaparición de los acuíferos, la deforestación, la contaminación, un drástico descenso de la biodiversidad y la consiguiente desheredación de nuestra descendencia.

Los anteriores son ejemplos de la concepción individualista y su correlativo desinterés por el hecho de que todas las variables sociales están agrupadas, a causa de que vivimos en sistemas sociales de diversas clases, desde la familia y la empresa, hasta la nación. Un efecto de la interrelación de las variables sociales es que la maximización de una de ellas conlleva la minimización de otras. En consecuencia, la maximización de las ganancias privadas lleva a la minimización de la riqueza pública, así como de la igualdad. Para evitar estos efectos indeseables, toda legislación debe ser sistémica, en lugar de sectorial y *ad hoc*. La legislación sistémica no evitará todas las consecuencias perversas, pero debería reducir el número y la gravedad de los desajustes entre las normas, así como entre estas y los hechos.

Con todo, probablemente ni siquiera el más sabio paquete de leyes produzca precisamente los resultados previstos, dado que las personas no son porciones de masilla. En efecto, toda reforma institucional suscitará prácticas informales con el fin de evadir la ley, desde la demora de ciertas tareas y la búsqueda de lagunas del derecho, hasta el engaño y los bombardeos. A su vez, las prácticas informales o incluso ilegales pueden forzar, finalmente, cambios institucionales, como en los casos del aborto y la legalización de las drogas. De ahí la superficialidad de la perspectiva legalista de que todos los problemas políticos son problemas institucionales. Solo los novatos en el estudio del derecho pueden creer en el «imperio de la ley».

Una de las principales funciones del Estado ha sido siempre la administración de la justicia. El problema es, por supuesto, que el término «justicia» puede entenderse de diferentes maneras. En épocas antiguas, según se registra en documentos tales como *La Ilíada* y la Biblia, la justicia solo se relacionaba con el orden social, especialmente con la defensa de la persona, la propiedad y los privilegios. En particular, en los casos de lesiones corporales, «justicia» era sinónimo de represalia. La Ilustración rechazó esta concepción bárbara. Concretamente, el brillante e influyente Cesare Beccaria (1764) hizo hincapié en que las principales funciones del derecho penal era impedir los delitos, castigar a los delincuentes (aunque nunca ejecutarlos) y rehabilitarlos. Un siglo más tarde, el sociólogo Gabriel Tarde apoyó esta perspectiva liberal de la delincuencia y el derecho penal discutiendo, contra el famoso Cesare Lombroso, que criminal no se nace, se hace. Esta controversia captó la atención de la imaginación pública hasta el punto de que

Tolstói la hizo el eje de su novela *Resurrección*.

Otra opinión no ilustrada de la justicia es la que la identifica con la obediencia de la ley de la nación, aun si esta ley es patentemente inmoral, como lo era en el caso del sistema jurídico nazi. Esta opinión de que la fuerza da la razón, es el núcleo del positivismo jurídico, una doctrina que ya he criticado por descuidar la ética y servir a los poderes de turno, sin importar cuán ilegítimos sean desde el punto de vista moral. El hecho de que el positivismo legal también haya sido adoptado por los pensadores liberales de Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países, puede deberse a su conformidad con el *statu quo*, pero también pone en duda su pericia política.

La justicia moderna tiene numerosos aspectos: control social, equidad (o justicia) y justicia social. El control social está en manos de las fuerzas de «la ley y el orden», así como, de manera indirecta, en las de las escuelas y las religiones organizadas. De ordinario, los conflictos ocasionados por las desigualdades los resuelven o bien los tribunales o bien intermediarios tales como los abogados. En cambio, la justicia social es asunto de los legisladores, administradores del bienestar social y, sobre todo, de los activistas sociales con la imaginación necesaria para procurarla desde abajo. Trataremos este tema en el capítulo siguiente. Por el momento, bastará recordar que la legislación social de la que gozan actualmente todos los pueblos de las naciones opulentas no es producto exclusivamente de los movimientos socialistas nacidos en la década de 1840: curiosamente, también fue un mecanismo de control social para defender el capitalismo del socialismo (Gilbert, 1966).

Concluimos esta sección con un diagrama que sugiere los insumos filosóficos (especialmente morales), ideológicos y políticos de todo sistema legal.

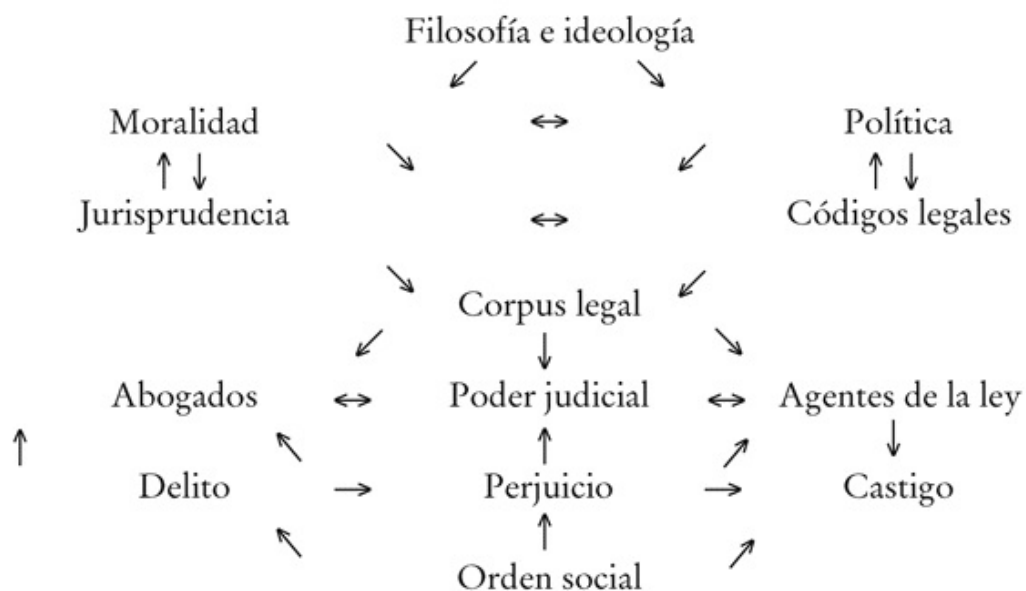


Figura 6.4. El sistema de conocimiento, decisión y acción jurídicos: de la legislación a la sanción (tomado de Bunge, 1998a: 356).

## 6. Los poderes detrás del poder

El politólogo típico se centra en los actores visibles e ignora lo que ocurre entre bambalinas, que a menudo es lo más importante. Así pues, en su estudio clásico sobre las naciones «en modernización» (en desarrollo), Huntington (1968a: 8) sostenía que sus Gobiernos están «a merced de intelectuales enajenados, coroneles levantiscos y estudiantes revoltosos». ¡Cuánta elocuencia! ¡Y cuánta miopía! Huntington olvidó mencionar las oligarquías locales, las empresas transnacionales, el FMI, el Banco Mundial y el Departamento de Estado norteamericano. Y, con todo, casi todas las organizaciones políticas modernas, sean democráticas o no, están sometidas a la tiranía de al menos dos de las tres M fatídicas: Monedas, Medios (de comunicación), Militares.

No es ningún secreto que en Estados Unidos y en otras partes «la élite económica domina la toma de decisiones políticas mediante su participación directa en el Gobierno» (Diesing, 1982: 182). También dominan, indirectamente, a través de su capacidad de controlar la agenda, presionar a los legisladores, hacer donaciones de diverso tipo y financiar *think tanks*, el paquete que Wolin (2008) llama «democracia dirigida». Los países «en desarrollo» también son esclavos del FMI y el Banco Mundial. Estos cuerpos —que básicamente no rinden cuentas— proporcionan grandes sumas de dinero a los Gobiernos a cambio de que estos cumplan el llamado Consenso de Washington. Se trata de un paquete de políticas socioeconómicas diseñadas por los fundamentalistas del mercado. Dicho paquete está compuesto, básicamente, por cuatro medidas: libre comercio, aumento de las exportaciones, «flexibilización» laboral (por medio del rechazo de las leyes laborales y los sindicatos) y drásticos recortes al gasto en infraestructuras, así como en salud y educación públicas.

La estricta aplicación de estas medidas destruyó las industrias nacionales, redujo la productividad, incrementó la pobreza y, en 1997, llevó a una crisis financiera que acabó con el «milagro asiático». Únicamente tres países asiáticos evitaron la catástrofe: la India, China y Vietnam. Los tres aceleraron su inversión pública, exhibieron la mayor tasa de crecimiento del PIB y mejoraron el estándar de vida en la región (Robinson, 2007). Níger, el cliente más obediente del FMI y el BM se convirtió en el país más miserable de la Tierra (Ziegler, 2002).

Las exigencias del Consenso de Washington probaron ser tan desastrosas que se las moderó en cierta medida en los inicios del nuevo milenio. Aun así, el llamado Post Consenso de Washington ahoga el desarrollo económico (véase, por ejemplo, Jomo y Fine, 2006). Una conocida figura pública con impecables credenciales de *America First* [Primero Estados Unidos] comenta: «No sorprende que algunos hayan llamado al FMI y al Banco Mundial “filiales al ciento por ciento del Departamento del Tesoro de Estados Unidos”» (Brzezinski, 2004: 173). Peor todavía, el FMI ha sido acusado de intentar «apropriarse de países» con la tapadera de sanear las finanzas de sus deudores, a consecuencia de lo cual su legitimidad está en cuestión (Best, 2007). Así pues, el FMI y el Banco Mundial, cuyas misiones originales eran económicas, han sido utilizados como instrumentos políticos. Como es habitual, el poder económico proporcionó influencia

política. Lamentablemente, ninguno de estos gigantes utilizó su sobrecogedor poder para impedir o siquiera mitigar la trágica crisis alimentaria de 2008. El poder sin moralidad es inmoral.

En lo que toca a los medios de comunicación de masas, es sabido que tienen tres misiones principales: informar, moldear la opinión pública y publicitar. La información puede ser más o menos verídica, según la calidad de los medios. Irónicamente, como advirtió el fallecido filósofo australiano John Passmore, las noticias más confiables son las ofrecidas por los periodistas deportivos, ya que describen acontecimientos que son observados por miles o incluso millones de testigos, muchos de los cuales iniciarían una revuelta si no se informara de un gol. En cambio, la información política, que pocas veces puede recogerse en la calle, puede ser descartada o distorsionada con mucha mayor facilidad, por lo menos cuando el Gobierno es hermético y la considera de su propiedad. Mientras que las noticias deportivas son propiedad comercial, las noticias políticas son propiedad política, aun cuando en democracia deberían ser propiedad pública.

Para advertir mejor el poder del llamado cuarto poder, baste recordar el papel que están desempeñando los medios de comunicación de masas en la Guerra contra el Terror. Hacen más que alertar al público sobre peligros reales. También exageran la magnitud de las amenazas con el fin de justificar las agresiones militares pasadas, presentes y futuras, así como el recorte de las libertades civiles en nombre de la seguridad nacional. Por ejemplo, todo el mundo ha visto tropecientas veces los videoclips que muestran a Osama bin Laden, el solitario ingeniero fugitivo, acusado de ser el cerebro y de financiar la yihad mundial contra Occidente desde una cueva en algún lugar de Afganistán, Paquistán o, tal vez, de la legendaria Oniristán.

Sin embargo, desde el 11-S no hay ninguna prueba sólida de un solo acto terrorista que haya sido planeado y financiado desde aquella misteriosa cueva. Con todo, la prensa —tanto la popular como la intelectual—, nutrida por algunos de los 16 servicios secretos del Gobierno estadounidense, probablemente continúe culpando a ese maligno aunque patético caballero errante, quien en una vida anterior fue un ingeniero adiestrado por Estados Unidos, a sueldo de la CIA. Por fortuna, la democracia política tolera a los escasos periodistas y académicos que se han molestado en buscar la sórdida verdad que hay detrás de la propaganda política y se han atrevido a contarla (por ejemplo, Naylor, 2006).

Ha llegado el turno de la tercera M: los militares. No tienen ningún papel en las democracias desarrolladas, en las cuales se encuentran bajo el control efectivo de la autoridad civil. Sin embargo, las fuerzas armadas siempre han tenido estrechos lazos con sus proveedores industriales; tan estrechos, en realidad, que normalmente los contratos militares han sido de gran provecho para las empresas privadas y sus proxenetas y cabilderos y, por ello, menos ventajosas para los contribuyentes. Todos recordamos aquellos destornilladores, por cada uno de los cuales las fuerzas armadas norteamericanas pagaron cientos de dólares.

En la década de 1990, el frenesí de la privatización alcanzó el punto en que el Ejército

de Estados Unidos comenzó a tercerizar ciertos servicios con el sector privado; en realidad, con empresas tales como Halliburton, Bechtel y Kroll, cercanas a los políticos que estaban en el poder. Estos convenios funcionaron bien en tiempos de paz, pero el fuego de la guerra los tornó amargos. De hecho, los insurgentes iraquíes empezaron a atacar al personal civil enviado para reconstruir el país, a consecuencia de lo cual el ejército y las empresas gastaron en seguridad la mayor parte de los 21.000 millones de dólares asignados a la reconstrucción. De manera nada sorprendente, algunas de estas compañías se retiraron de Irak mucho antes de acabar su tarea. Tal vez sus directores ejecutivos o sus socios de Washington se percataron de que la cantidad de sangre que puede transmutarse en oro tiene un límite.

Las fuerzas armadas son más conspicuas en los países subdesarrollados, donde han venido realizando golpes de Estado durante los últimos dos siglos. Además, la amenaza de intervención militar norteamericana ha estado acechando entre bambalinas a numerosas naciones de todo el mundo, especialmente desde las guerras mexicana y española. De hecho, la oculta mano de los diplomáticos y espías estadounidenses ha estado detrás de incontables «cambios de régimen» efectuados por los políticos o los oficiales de los ejércitos locales, manipulados por funcionarios norteamericanos cada vez que se percibía que los intereses estadounidenses estaban en peligro.

Así pues, a mediados del siglo XX y en el curso de menos de un año, los insurgentes controlados por Estados Unidos llevaron a cabo diversas hazañas importantes. En 1953, depusieron a Mosadeqq, el primer ministro iraní que se atrevió a nacionalizar la industria petrolera. Y en Guatemala, en 1954, reemplazaron el Gobierno de Arbenz—que había sido elegido democráticamente—por una dictadura militar, porque aquel había iniciado una reforma agraria que lesionaba los intereses de la poderosa *United Fruit Company*. Argentina, Brasil, el Congo, Chile, Chipre, la República Dominicana, Fiji, Grecia, Haití, Indonesia, Nicaragua, Uruguay y otros países han tenido experiencias similares. Los desagradecidos nativos no apreciaron la libertad y la democracia que Washington les otorgaba.

Por último, además de las tres M, están las religiones organizadas. Estas pueden movilizar sus congregaciones a favor o en contra de ciertos candidatos o partidos, políticas o proyectos de ley, y hasta a favor o en contra de aspectos del currículo escolar. En democracia, se aprovechan de la libertad de expresión—y, a menudo, también de los subsidios del Estado—para enseñar sus dogmas, socavando así la discusión racional y democrática. Además, las Iglesias han respaldado sistemáticamente a los poderes de turno. Ha habido excepciones, sin embargo, como las de los cuáqueros y la iglesia anglicana sudafricana, la cual comenzó siendo la punta de lanza de la colonización, pero acabó combatiendo el *apartheid*. Adam Smith podría haber explicado este hecho como una característica de la saludable competencia entre anglicanos urbanos y calvinistas rurales. Sin embargo, la religión solo ha desempeñado un pequeño papel en la política contemporánea, en comparación con el petróleo y la tierra.

En resumen, para comprender algo de política—o, en realidad, de cualquier otra área—tenemos que intentar desvelar los mecanismos que hacen funcionar los sistemas

políticos. Y puesto que de ordinario aquellos son invisibles, es necesario conjeturarlos. Los datos solo plantean el difícil problema inverso de conjeturar los mecanismos que los explican (véase Bunge, 2006c).



## 7. La sociedad civil

Todo aquel y todo aquello que esté fuera del Estado y del mercado se llama *sociedad civil*, con la cual ya nos encontramos en el Capítulo 2. Los componentes de esta parte de la sociedad son los individuos y asociaciones cuyas actividades no están totalmente bajo el control del Estado. En tanto que algunos de los sistemas incluidos en la sociedad civil tienen fines de lucro, otros no. Los sistemas mejor estudiados son, desde luego, los comerciales. Pero aun estos requieren de la ayuda de asociaciones sin fines de lucro tales como las asociaciones de fabricantes, las cámaras de comercio, las compañías de presión, los institutos de pensamiento [*think tanks*] y los clubes, así como las logias masónicas, del pasado.

Las organizaciones no gubernamentales (ONG) ciudadanas resultan de particular interés para el filósofo político porque son voluntarias, autogobernadas, rara vez tienen poder de coerción y a menudo ofrecen un servicio público. Piénsese, por ejemplo, en las sociedades de ayuda mutua, las asociaciones culturales y profesionales, los bomberos voluntarios, los sindicatos y los partidos políticos. A causa de que son autogobernadas, la mayoría de estas organizaciones son modelos de gobierno democrático y resolución de conflictos civilizada. Además de las ONG, ha habido denunciantes individuales tales como Upton Sinclair, cuya popular novela *La jungla* llevó finalmente al establecimiento de la Administración de Alimentos y Fármacos estadounidense [*Food and Drug Administration*], y como Ralph Nader, cuya campaña a favor de la seguridad automovilística desembocó en las leyes de obligatoriedad de uso del cinturón de seguridad.

La relación entre la sociedad civil y el Estado depende en gran medida de la clase de gobierno. En un régimen totalitario, la sociedad civil apenas existe o funciona bajo una estricta vigilancia: las ONG de interés público son escasas y dóciles, o bien clandestinas. En cambio, las ONG de servicio público prosperan en los regímenes democráticos. Algunas de ellas, tales como la Cruz Roja, las asociaciones de padres y maestros, y Médicos Sin Fronteras, colaboran con organizaciones estatales, en tanto que otras, como la Unión Estadounidense para las Libertades Civiles [*American Civil Liberties Union*], Amnistía Internacional y Greenpeace, son críticas en relación con las políticas y acciones de algunos Gobiernos. En ambos casos, la mayoría de las asociaciones voluntarias cubren vacíos que deja el Estado. Son el último refugio del individuo, tanto respecto del Estado como del mercado. Esto se aplica especialmente a los sindicatos, los cuales defienden los intereses de las clases bajas. Además, cuando son independientes, aquellos contribuyen al buen gobierno mediante sus exigencias de justicia, imparcialidad, transparencia y rendición de cuentas (Harcourt y Wood, 2006); a la vez que refuerzan el autoritarismo cuando están controlados por el Estado o el partido (Lee, 2007).

El éxito de muchas asociaciones voluntarias, junto con la tendencia a la hipertrofia gubernamental, ha sugerido recientemente la conveniencia de una «democracia asociativa», un orden por el cual el Estado ayudaría a las ONG a asumir ciertas funciones regulatorias, de tal modo que la sociedad civil crecería a expensas del Estado

(véase Hirst, 1994; Kaldor, 2003; Baccaro, 2006). Los motivos de tal devolución de poder son convincentes. Los grupos locales son los que mejor conocen las cuestiones locales y pueden explotar los recursos locales, comenzando por los voluntarios con una inclinación cívica.

Si bien esta devolución parcial de poder es deseable en muchos casos, especialmente en los asuntos locales, la misma no debe ser exagerada, porque solo el Estado puede proporcionar servicios a gran escala y de manera continua. Además, la cooperación entre el Estado y la sociedad civil no debería ser demasiado estrecha, puesto que el sentido de una ONG es que se embarque libremente en las actividades que el Estado no puede o no debe llevar a cabo. También se necesita que el Estado supervise la sociedad civil; por ejemplo, para impedir que las farmacias vendan veneno y los templos actúen como si fueran escuelas de terrorismo.

Robert Putnam (1993: 185) se hizo famoso de la noche a la mañana por sostener que la clave para hacer funcionar la democracia es construir capital social, con lo que quería significar lo que todo el mundo desde el siglo XVIII llama «sociedad civil», vale decir la parte de la sociedad que no se encuentra bajo control directo del Estado. Sin embargo, contrariamente a lo que afirman los societarios civiles (o comunitaristas), la sociedad civil no puede reemplazar al Estado en todo. Piénsese no solo en la seguridad nacional, sino también en las relaciones internacionales y los derechos humanos—en particular, los derechos de los trabajadores—en la distribución de la riqueza a través de los servicios sociales, la compensación por desempleo y la salud y la educación públicas. Aún más grotesco: piénsese en comisionar una empresa privada o a sus cabilderos la reescritura de la declaración de derechos.

La expresión «capital social» es tan ambigua que atrae tanto a la derecha como a la izquierda: a la primera, porque contiene la promesa de un Estado mínimo (baja carga impositiva) y a la izquierda, porque es un llamamiento al otorgamiento de poder a los ciudadanos y, por ello, al socialismo democrático (véase Keane, 1988). Habitualmente, los Gobiernos conservadores llegan al poder gracias a la promesa de recortar los impuestos y el gasto público, junto con la deuda fiscal, pero a menudo acaban aumentando los impuestos, los costos y la deuda a través de una reducción inicial de la recaudación impositiva y un mayor gasto en seguridad y defensa, así como en «guerras» de diversos tipos: contra las drogas, contra el terrorismo, contra los países poco amistosos, etcétera.

Se necesita una sociedad civil fuerte no solo para supervisar, complementar o hasta reemplazar parcialmente al Estado, sino también para corregir las injusticias del mercado y los abusos de los Gobiernos. También es necesaria como intermediaria entre el individuo y el Estado, como cuando una asociación de vecinos eleva un petitorio a la autoridad municipal para que haga tapar los baches de las calles o instalar semáforos en cruces peligrosos, cuando un grupo feminista hace campaña a favor de recibir igual paga por igual trabajo, cuando una sociedad científica hace presión para mejorar la educación científica en las escuelas primarias o cuando una ONG organiza protestas públicas contra las políticas poco populares de la OMC. Las ONG hacen algo que nadie más puede

conseguir: dan poder y movilizan a los ciudadanos y, con ello, debilitan los flujos de acciones descendentes [*top-down*] y fortalecen tanto los horizontales [*bottom-bottom*] como los ascendentes [*bottom-up*]. Véase la Figura 6.5.

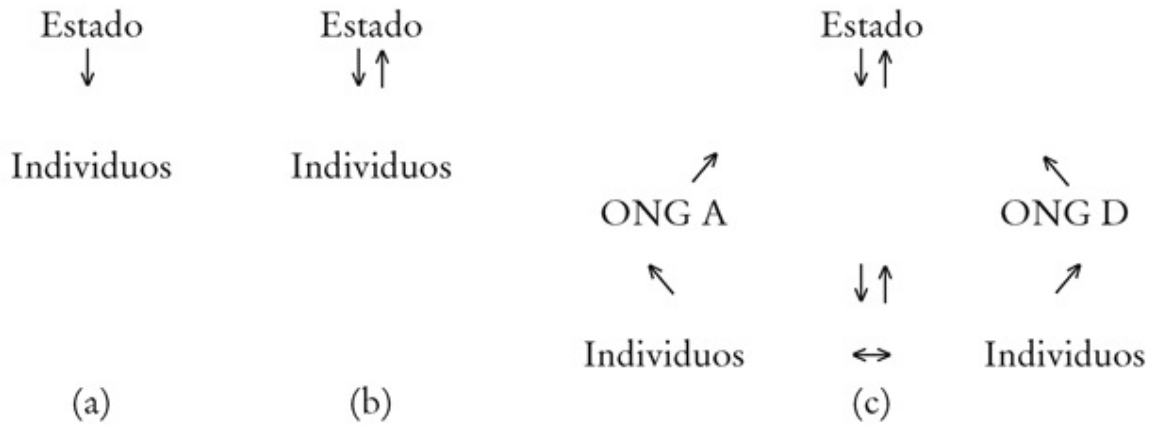


Figura 6.5 (a) Régimen autoritario: solo acciones de arriba hacia abajo. (b) Democracia pasiva: la participación ciudadana se limita a votar cada tanto. (c) Democracia activa (participativa): además de votar, los ciudadanos participan tanto en ONG adeptas (A) como disidentes (D).

## 8. Gobierno democrático

La democracia política es un gobierno popular, en contraposición al gobierno elitista. Una buena introducción al gobierno democrático es mirar las sociedades primitivas, los únicos ejemplos contemporáneos de las cuales se encuentran entre los amerindios, los inuits y los aborígenes australianos. Además, estas son las únicas democracias directas.

Otra manera de entender la democracia política es hacerlo por oposición a las sociedades totalmente no democráticas, tales como las de Esparta (aristocracia militar y esclavos), de Polonia medieval (terratenientes y siervos), del comunismo soviético (partido, burocracia y ciudadanos), del comunismo chino (partido, grandes capitales, burocracia y ciudadanos), del fascismo (grandes capitales, partido, burocracia, clase alta y gente común), así como de las colonias y semicolonias tales como las repúblicas bananeras (clase alta, potencias extranjeras, inversores extranjeros, fuerzas armadas y gente común). Lo que todos estos regímenes tienen en común, es que carecen de participación popular en la elección no solo de las autoridades, sino también del estilo de vida personal: son regímenes totalitarios. Todas las principales políticas y decisiones llueven desde arriba, de ahí el nombre popular que los dirigentes tienen en Brasil: *mandachuvas* (hacedores de lluvia). Usualmente, cualquier elección que pueda llegar a haber en estos países es fraudulenta. Sin embargo, resultan suficientes para quienes solo se interesan por las apariencias.

Puesto que la democracia directa solo es factible en las comunidades pequeñas, tenemos que optar por la democracia indirecta. En las clases de cívica, un gobierno democrático, sea local, sea central, se representa como se hace en la Figura 6.6a. Pero todo politólogo sabe que en realidad se parece más a la Figura 6.6b (modificado a partir de Bunge, 1985: 166). En beneficio de la simplicidad, se ha omitido el sistema judicial, que debería colocarse entre la legislatura y el ejecutivo.

En casi todos los países modernos, se encuentra la mencionada estructura de poderes en cuatro niveles: local, regional, nacional y supranacional (Hooghe y Marks, 2001). En un régimen totalitario, el flujo de poder entre estos cuatro niveles apunta hacia abajo, mientras que en democracia apunta en ambos sentidos. Además, en democracia, hay cooperación además de competencia entre los diferentes estratos. Típicamente, los niveles inferiores siempre exigen más autonomía, en tanto que los superiores intentan limitar el poder comunal y regional.

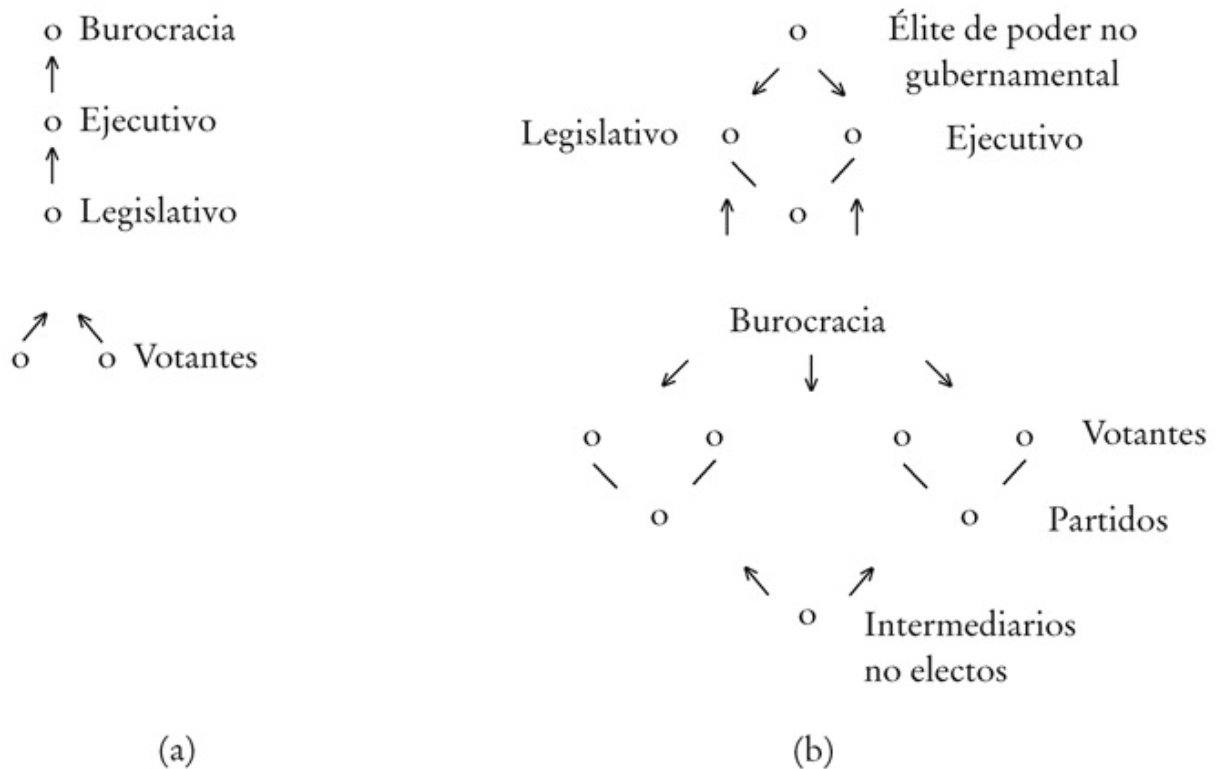


Figura 6.6 Teoría (a) y práctica (b) de la democracia política. Las flechas simbolizan influencia y las líneas influencia recíproca. El ápice está compuesto por el FMI, el BM, la OMC y un puñado de empresas transnacionales. Los intermediarios no electos del sector privado son la prensa, los grandes capitales y las organizaciones religiosas.

En Europa occidental, la lucha entre los Gobiernos locales y centrales se retrotrae a la época medieval. Aun en las democracias modernas existe una tensión inevitable entre la demanda de una mayor autonomía local y las restricciones impuestas por la necesidad de la coordinación global y la eficiencia. Esta tensión es particularmente obvia en el gobierno por medio de comités, el cual es lento no solo a causa de la deliberación, sino también porque ofrece a los impertinentes la oportunidad de oírse a sí mismos y demorar la acción.

El régimen representado por la Figura 6.6a tiene mucho de bueno: el gobierno de la ley, el ejercicio de los derechos básicos, el alivio de las penurias y la libertad de presentarse como candidato a cargos públicos y votar. Sin embargo, en realidad, ninguno de estos beneficios se presenta puro. Por ejemplo, los pobres carecen del tiempo libre para disfrutar de muchos derechos básicos tales como los derechos de propiedad y educación. Además, el pueblo, que supuestamente es el soberano, en realidad es intensamente influido o aun presionado por fuentes de poder no electas que tienen intereses privados: formadores de opinión pública, cabilderos de las empresas y ONG para la defensa de intereses privados, tales como la *National Rifle Association*. Otro defecto del régimen en cuestión es que la participación ciudadana es débil: es un caso de

lo que Barber (1984) ha llamado «democracia de mínimos» [*thin democracy*]. Aun en las democracias avanzadas, en las que las elecciones son libres y la participación de los votantes es elevada, la enorme mayoría de los ciudadanos hiberna políticamente entre elecciones: en efecto, muy pocos asisten a reuniones políticas, audiencias públicas o grupos de estudios políticos, además de lo cual los grandes medios de comunicación los mantienen ignorantes o desinformados. Las nuestras son, en el mejor de los casos, democracias de palabras, en las que los escasos estrategas políticos de inclinación cívica se sientan en las cafeterías y rara vez o nunca buscan la oportunidad de hacer algo más que chismorrear, criticar y fantasear.

El cuarto defecto de numerosas democracias es que están dominadas en gran medida por élites de poder que no son electas y que, en consecuencia, no rinden cuentas (Mills, 1959). Además, en las democracias presidencialistas, a diferencia de lo que ocurre en las democracias parlamentarias, los ministros de gabinete no son funcionarios electos que rindan cuentas al electorado, sino compinches del presidente, muchos de los cuales mantienen estrechos vínculos con las grandes empresas, las ONG de derechas o con ambas. Peor aún, en los regímenes presidencialistas el ejecutivo tiene poder para emitir decretos, así como para vetar proyectos de ley aprobados por el Parlamento: el presidente puede mofarse tanto de la democracia como de la división de poderes. Y en las semidemocracias populistas algunos funcionarios públicos son, a la vez, organizadores del partido. En México hubo una época en la que el ministro del Interior podía ordenar que se transportaran en camiones tantas toneladas (*sic*) de campesinos como hiciera falta a una plaza pública para ovacionar al Señor Presidente.\*

En cambio, en los países nórdicos, el Gobierno es transparente y debe rendir cuentas al público: recuerda el régimen ideal representado en la Figura 6.2a. En resumen, lo que en la mayoría de las democracias políticas está mal es que no son lo bastante democráticas, a lo que se añade que en ellas hay enormes e injustificadas desigualdades biológicas, económicas y culturales.

Es habitual oponer la democracia a los regímenes autoritarios pero, desde luego, de esto no se sigue el rechazo a la autoridad *per se*; solo supone el rechazo de la autoridad arbitraria y de los abusos de la autoridad legítima. El buen gobierno de toda cosa, de la familia a los negocios y de la ciudad al sistema mundial, requiere de autoridad técnica para tomar decisiones idóneas, autoridad legal para llevarlas a la práctica y autoridad moral para obtener la legitimidad y, con ella, la confianza pública.

Regresaremos a los problemas de la democracia en el Capítulo 9. Por el momento, concluyamos advirtiendo que una de las virtudes de la democracia genuina es que, como la ciencia, es autocorrectiva, en tanto que en los regímenes autoritarios son necesarios más errores y mentiras para cubrir cualquier error o mentira.

## 9. Las relaciones internacionales

Cuando Colón «descubrió» América, en 1492, todos los países se transformaron en miembros del sistema mundial casi de la noche a la mañana (Wallerstein, 1974). Poco después, se hizo manifiesta la necesidad de un «derecho de las naciones» o derecho internacional. Sin embargo, las naciones son mudas: solo sus Estados tienen voz. Esta es la razón de que los componentes de la ONU se llamen a sí mismos Estados miembro, así como de que el derecho *internacional* trate, en realidad, de relaciones *interestatales*. Esto sugiere que el marco ontológico adecuado para la práctica y el estudio de las relaciones internacionales es el sistemismo antes que el individualismo, el cual lleva al aislacionismo, el nacionalismo o el unilateralismo (Bunge, 1977; James, 2002; Pickel, 2006).

El principal objetivo del derecho internacional es resolver los conflictos interestatales, pero aunque puede contenerlos, pocas veces los ha impedido. El motivo es que la vida humana depende de los recursos materiales, algunos de los cuales son escasos. Esta es la causa de que quienes carecen de recursos naturales los codicien. Se trata del punto esencial de la explicación materialista de los conflictos internacionales. Así pues, por ejemplo, la Guerra de Troya no se libró por el rapto de la hermosa Helena, sino más probablemente por el control de las rutas comerciales del Egeo hacia Chipre, la isla del cobre; Prusia inició muchas guerras porque su territorio era pequeño y su aristocracia ambiciosa; el detonante de la Primera Guerra Mundial no fue la reivindicación de la soberanía de Serbia ni de la democracia, sino de tierras; Japón invadió Manchuria porque deseaba su hierro; la Segunda Guerra Mundial tuvo que ver más con la dominación del mundo que con la libertad y la democracia, y tanto es así que las democracias occidentales combatieron del mismo lado que la Unión Soviética y ningún pueblo colonial fue consultado.

Según la ortodoxia comunista, en un mundo socialista la guerra sería imposible. Pero esta «teoría de la paz socialista» fue refutada por las confrontaciones militares entre China y la antigua Unión Soviética, así como entre China y Vietnam. En estos casos los intereses nacionales se impusieron sobre la solidaridad del «bando socialista».

En años recientes, algunos distinguidos politólogos, en particular Doyle (1986) y Russett (1993), han sostenido que las democracias tienden a no hacerse la guerra entre ellas. El mecanismo sería este: los líderes democráticos no pueden movilizar a la población sin el consentimiento de un amplio rango de intereses (por ejemplo, Bueno de Mesquita y Lalman, 1992; Hegre et al., 2001). Esta hipótesis, llamada «teoría de la paz democrática», posee una consecuencia política obvia: la paz a través de la democracia. (Cláusula secreta: si es necesario, impóngase la democracia.) Esta política estaba detrás de la bipartidaria Ley de Desarrollo de la Democracia [*Advance Democracy Act*] y fue una de las justificaciones para invadir Afganistán e Irak.

Sin embargo, hay muchos importantes contraejemplos a esta hipótesis. Los que siguen bastarán. Los principales combatientes de la Primera Guerra Mundial fueron cinco democracias (Gran Bretaña, Francia, Italia, Alemania y el Imperio austrohúngaro) y la aristocrática Rusia. Las potencias centrales fueron satanizadas por ser autoritarias, pero a

escala local eran tan liberales como sus enemigos y hasta más avanzadas en legislación social. De todos modos, las seis potencias principales de ambos bandos eran imperialistas y, por ello, propensas a la guerra.

Otros contraejemplos a la hipótesis en cuestión son los diversos golpes de Estado patrocinados por Estados Unidos contra Gobiernos elegidos democráticamente, tales como los de Irán (1953), Guatemala (1954), el Congo (1960), Brasil (1964), Grecia y las Fiji (1967), Chile (1973) y Chipre (1974), más la invasión de la República Dominicana en 1965, justo después de la elección de un Gobierno democrático. Cuando se buscan leyes, no hay que olvidar controlar si hay excepciones.

Mientras que los conflictos internacionales a menudo están ataviados con una alta retórica, en realidad la mayoría de ellos tratan de recursos naturales o posiciones estratégicas. Aun en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)—el ejemplo modélico de guerra religiosa—los viles intereses materiales, especialmente el expansionismo de Austria, tuvieron un papel clave. En efecto, con el cardenal Richelieu, Francia se alió con los protestantes contra la católica Austria. Antes, Francisco I se había unido a Suleimán el Magnífico contra Carlos V—Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico—cuyos ejércitos, rebosantes de luteranos, saquearon la Santa Sede. En 1967, cristianos británicos se unieron a los ateos soviéticos para ayudar a los gobernantes musulmanes de Nigeria del Norte a realizar una carnicería contra los cristianos igbos, quienes casualmente habitaban Biafra, provincia rica en petróleo y la favorita de *Shell-BP*, la cual solo rinde culto al Petróleo Todopoderoso. Huntington (1996) ha afirmado que el cristianismo (¿cuál de ellos?) es lo que distingue a «Occidente».

¿Y qué era lo que realmente estaba en juego en la Guerra Fría (1945-1989)? Si bien a menudo se la presenta como una titánica lucha por la libertad y la democracia, podría decirse que el combate fue por el principio de propiedad privada, así como del control del Tercer Mundo. Por fortuna, contrariamente a lo profetizado por eminentes expertos, la Guerra Fría no finalizó en un holocausto nuclear: las dos principales potencias nucleares pusieron en práctica la moderación y, en su favor, hay que decir que Estados Unidos comenzó incluso antes de que la Unión Soviética empezara a producir bombas de hidrógeno. Sin embargo, en lugar de desmantelarlos, ambas potencias prosiguieron con sus programas de armamento nuclear y, por consiguiente, despilfarraron billones de dólares (seis billones\* solo Estados Unidos) que deberían haber sido utilizados en programas sociales. ¿Qué prueba mejor puede haber del poder de las ideologías diabólicas?

Cuando colapsó el Imperio soviético, algunos de los ideólogos que habían participado en la Guerra Fría intentaron reinventarse como profetas de nuevas cruzadas. Uno de ellos, Samuel Huntington (1996), profetizó que los siguientes conflictos internacionales serían «choques de civilizaciones». Lamentablemente, Huntington no se molestó en definir el concepto mismo de civilización. Sencillamente listó las que consideraba las civilizaciones del momento, entre ellas la africana y la hindú, como si África y el subcontinente indio fueran naciones homogéneas. Sin duda, el concepto de civilización tiene sentido para los arqueólogos que estudian a los sumerios, los aztecas u otras



auténticas civilizaciones. Pero al desarrollarse, las civilizaciones se desintegran o se dividen. Por ejemplo, la civilización helénica existía en la época de la Guerra de Troya, pero no 500 años después. En efecto, en la época de Pericles, Grecia comprendía tanto la aristocrática, militar y atrasada Esparta como la democrática, civil y altamente civilizada Atenas. Las dos naciones compartían lengua y religión, pero poco más.

Y el mundo actual es, desde luego, mucho más diverso. Aun los bloques de países, tales como el europeo, el norteamericano y el árabe, son extremadamente heterogéneos. Por ejemplo, Estados Unidos encabeza un bloque que contiene naciones tan diversas y con intereses tan diferentes como Israel y Arabia Saudí, Polonia y Guatemala, Japón y Marruecos, Taiwán y Colombia, Georgia y Filipinas. Y, en todo caso, apenas hubo terminado la Guerra Fría cuando ya estallaban las guerras por el petróleo—la Guerra del Golfo en 1990 y la de Irak en 2003—y varias otras guerras acechan: por petróleo, uranio, tierras, agua o posición estratégica. Los recursos son el origen de las guerras. Tanto es así que el equilibrio del poder se reduce al equilibrio de los recursos: «Una coalición de países puede derrotar a otra coalición si y solo si la cantidad de recursos que posee la primera coalición excede la cantidad que posee la segunda» (Niou, Ordeshook y Rose, 1989: 51). Afortunadamente para nosotros, los líderes de las potencias del Eje ignoraron esta verdad.

Con todo, en última instancia, la guerra es ruinosa aun para los vencedores, de modo tal que no puede continuar para siempre. Esta es la razón de la necesidad de impedir, contener o finalizar los conflictos internacionales mediante la negociación. La diplomacia es, en efecto, el arte de la resolución pacífica de conflictos en el escenario internacional. Y se supone que esa negociación debe regirse por las reglas del derecho internacional, propuestas por primera vez por Francisco de Vitoria—de la Universidad de Salamanca—, quien solo justificaba la guerra cuyo fin era rechazar una agresión. Estas reglas se pusieron en práctica al bosquejarse diversos tratados, entre ellos la Paz de Westfalia (1648), que dio fin a la Guerra de los Treinta Años. Por desgracia, esas reglas, que funcionaron razonablemente bien durante cuatro siglos, fueron violadas por el Tratado de Versalles (1919), el cual buscaba revancha y botines, con lo cual se convirtió en el germen de la Segunda Guerra Mundial.

La diplomacia de cañonera y la diplomacia itinerante [*shuttle diplomacy*] no son precisamente diplomáticas, porque consisten o bien en intimidar a la parte más débil o bien en aplicarle la estrategia de palo y zanahoria. Los tratados de paz improvisados en el campo de batalla no duran, porque solo ponen parches a los conflictos en lugar de resolverlos: son hojas de papel, en lugar de puentes. No es por nada que alrededor de la mitad de los conflictos de las dos últimas décadas hayan tenido lugar dentro de los cinco años a partir de sus respectivos acuerdos de paz. Los tratados eficaces son sólidos puentes. Suponen una cooperación mutuamente conveniente—la mejor manera de construir la confianza mutua—y son redactados por profesionales (diplomáticos y funcionarios), no por aficionados.

Y con todo, en Estados Unidos, la escuela dominante en relaciones internacionales es la «realista» o chovinista. Su tesis central está resumida en el difundido eslogan

«*America First*» [Primero Estados Unidos]: los intereses nacionales deben imponerse, hasta el punto de permitir a los Gobiernos nacionales quebrantar tratados, sabotear la ONU, violar el derecho internacional y atacar potencias extranjeras. Los internacionalistas, en cambio, afirman que es la comunidad internacional, no sus miembros, la que debe prevalecer y que los intereses nacionales no deben estar por encima del derecho internacional ni, especialmente, de la Declaración de las Naciones Unidas.

¿Cuál de las dos escuelas es la acertada? En esta cuestión, como en todo lo político, son pertinentes consideraciones de dos tipos: prudenciales y morales. Claramente, el «realismo» (nacionalismo) político es inmoral, porque respalda el principio de que la fuerza es la razón, con lo cual apoya toda política orientada a aprovecharse de los débiles. Sin embargo, el nacionalismo es de difícil práctica en un mundo interdependiente, en el cual es de interés de todos los países estar en buenos términos con otros que son o pueden llegar a ser sus socios. En particular, el nacionalismo es incompatible con la globalización de buena fe: el libre flujo de gente, bienes, servicios y capitales a través de las fronteras. Por ello, resulta paradójico que algunos de los líderes que exaltan los beneficios de la globalización en realidad practiquen la *Realpolitik* en las relaciones internacionales. Sin embargo, ya es tiempo de pasar de la guerra al comercio.

El comercio internacional es tratado, por lo habitual, como si fuese política y moralmente neutral. Pero no es ni uno ni lo otro porque está ligado a la política, porque los Estados pueden promover o estancar el comercio internacional y porque los países imperiales pueden imponer su voluntad por la fuerza, tal como lo hicieron los británicos al obligar a la India a comprar sus telas y a China a tolerar el comercio de opio británico, así como Estados Unidos con su bloqueo a Cuba. El comercio internacional tiene también un componente moral porque puede ser justo o injusto con el socio comercial más débil o con la mano de obra que produce los bienes o servicios que uno de ellos provee. En consecuencia, los códigos comerciales, así como los tratados y organizaciones comerciales internacionales (tales como el GATT y su sucesora, la OMC) probablemente incluyan cláusulas o toleren prácticas que favorezcan a los socios poderosos en desmedro de los demás. Un ejemplo de semejantes prácticas injustas es el subsidio de la agricultura tanto por parte de Estados Unidos como de la Unión Europea (véase Riaboi, 2006). La mera influencia política favorece a las empresas transnacionales a expensas de las compañías locales (más en ONU, 2004).

Hasta hace poco tiempo, las naciones más ricas disfrutaban de sus privilegios comerciales sin que hubiera protestas. La primera fisura sería surgió en torno a la famosa reunión de Seattle de la OMC, en 1999. En ella, diversas ONG de diferentes orientaciones se unieron a los representantes de algunos países en desarrollo para hacer oír sus quejas. Esos acontecimientos y ciertos litigios (tales como Brasil *versus* Estados Unidos, por el subsidio de este a sus algodóneros) han hecho profunda mella en la credibilidad de la OMC como árbitro neutral. Esto sugiere no solo que la OMC debe ser desmantelada, sino también que debe ser rediseñada desde cero de modo tal que respete las necesidades y aspiraciones legítimas de todos los participantes. Pero esto exigirá la

reformulación de la teoría de la ventaja competitiva de David Ricardo, tan conveniente para el Imperio británico en una época (1817) en la que la protección ambiental y los derechos humanos no estaban, todavía, a la vista. En un orden mundial justo, las ventajas deben ser mutuas y las preocupaciones ambientales y los derechos humanos deben imponerse a los derechos de propiedad.

Desde que emergió el sistema mundial en 1492, los acuerdos de comercio internacional han estado entre los más fuertes y duraderos. Ello es así porque involucraban socios iguales que se beneficiaban de los convenios por igual. No puede decirse lo mismo de los acuerdos de libre comercio promovidos por Estados Unidos a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. Estos no solo han cambiado la cara de las relaciones internacionales, sino también de las políticas locales, al desplazar o exterminar industrias íntegras, reducir los gastos sociales, debilitar la salud pública y las leyes de seguridad y, en general, erosionar el poder de los pueblos para elegir sus propios destinos. En efecto, la introducción de estos acuerdos ha supuesto una nueva autoridad que escapa al control de las jurisdicciones de todos los países: la OMC.

Tal como lo expresa Kirshner (2005: 487), «la negociación de estos acuerdos [de libre comercio] cercena la relación ciudadano-Estado casi por completo. Esto ocurre por el traslado del proceso de generación de políticas de comercio exterior del nivel nacional, en el que se constituyen las relaciones ciudadano-Estado, al ámbito de la política global, en el que las relaciones políticas operantes son Estado-Estado». Los manifestantes que echaron por tierra la conferencia ministerial de la OMC en Seattle, en 1999, lo comprendieron, razón por la cual no apreciaron la declaración inaugural del presidente Clinton de que la conferencia era «una oportunidad histórica para Estados Unidos de ejercer el liderazgo al establecer la agenda comercial para el próximo siglo». ¿Por qué ocuparse del «liderazgo global» cuando se pierden el puesto de trabajo, la libertad y la cultura a escala local?

En un mundo legal e ilustrado, el ejercicio del liderazgo global o, mejor dicho, de la administración global sería tarea de las Naciones Unidas, no de Estados Unidos o de cualquier otro país o región. Un mundo legal estaría regido por la Declaración de las Naciones Unidas, especialmente por su artículo 2.4, que dice así: «Los miembros de la organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos de las Naciones Unidas». Cualquier Gobierno que viole este artículo merece ser llamado Gobierno *paria*. Y un mundo dominado por una sola potencia que viola sistemáticamente las principales convenciones internacionales es un mundo anárquico (Sands, 2005). Solo se puede esperar que el costo y riesgo de vivir en la cima de la pirámide se haga tan insoportable que, finalmente, el puño se relaje y las obligaciones impuestas por la Declaración de las Naciones Unidas se cumplan.

La agresión militar no solo es inmoral e ilegal, sino también cada vez menos provechosa, a causa de la resistencia popular que suscita. Incluso Estados Unidos, con su colosal superioridad militar y económica, ha ganado solo una guerra desde la Segunda

Guerra Mundial, en 1945: la Guerra del Golfo. Y tras años de devastación, las invasiones de Irak y Afganistán no han logrado su objetivo declarado: descubrir las células terroristas. Más bien por el contrario, son un ejemplo de la generalización empírica que afirma: «Cuanto más civiles bombardees, mayor resistencia provocarás».

Los expertos coinciden en sus autopsias del más memorable de los conflictos armados recientes. En Vietnam, Estados Unidos combatía contra un movimiento nacionalista que contaba con la simpatía de la gran mayoría de la población. Después de la derrota y de sus repercusiones locales, los Gobiernos estadounidenses se han mostrado renuentes a arriesgar vidas en el combate terrestre y han preferido contratar mercenarios y lanzar bombas desde grandes altitudes. La experiencia israelí, desde que en 1956 se unieran a los británicos y los franceses en la destrucción del Canal de Suez, debería haber sido igualmente instructiva. Israel ganó la Guerra de los Seis Días en 1967, cuando combatía por su supervivencia. Pero esta nación todavía no ha alcanzado la paz ni la correspondiente seguridad nacional, porque no ha atacado lo que constituye la raíz de todos los conflictos con sus vecinos: la ocupación ilegal de los territorios palestinos y su comportamiento como guardián de los intereses norteamericanos a la vera del mayor mar subterráneo de petróleo del planeta. Así pues, la brillante victoria militar de Israel de 1967 fue, después de todo, una victoria pírrica.

La moraleja de estas historias es que los problemas internacionales nunca o casi nunca se resuelven por la sola fuerza de las armas. Solo pueden resolverse de manera duradera por medios políticos—negociación y arbitraje—y en el espíritu de equidad incorporado en la Declaración de las Naciones Unidas. Pero la igualdad no puede competir con el armamento superior y la ilimitada codicia de la moralidad tribal. ¿Existe alguna forma de salir del punto muerto actual? ¿Hay politólogos y políticos dispuestos a arriesgar sus carreras y proponer estrategias originales y factibles?

Por último, echemos un vistazo a las guerras a pequeña escala o guerrillas (habitualmente mal escrito en inglés como «guerillas»). La guerra de guerrillas se viene practicando desde hace siglos, ora contra invasores extranjeros, ora contra el propio Gobierno de los combatientes. Tal como reza la vieja historia, allí donde los guerrilleros se llaman a sí mismos «luchadores por la libertad», sus adversarios les llaman «terroristas». Los movimientos guerrilleros son moralmente justificables en la medida que tengan objetivos legítimos, no agredan a civiles y no haya a la vista medios pacíficos para derrocar a un Gobierno opresivo. Estas condiciones las cumplieron los revolucionarios estadounidenses, los españoles que combatieron a los invasores napoleónicos, los filipinos y portorriqueños que combatieron las fuerzas invasoras norteamericanas, los centroamericanos que lucharon contra dictadores respaldados por Estados Unidos durante gran parte del siglo XX y los sudafricanos que combatieron el régimen del *apartheid*. En cambio, el requisito de abstenerse de hacer daño a los civiles ha sido violado sistemáticamente por los pistoleros del IRA y de ETA, razón por la que al final los primeros han quedado tan desacreditados que tuvieron que negociar y finalmente disolverse.

En el momento en que escribo estas páginas, hay grupos similares en Oriente Medio

que están ganando apoyo por sus ataques contra los invasores extranjeros. Por desgracia, sus blancos los meten a todos en la misma bolsa y afirman estar combatiendo la «Guerra contra el Terror». Los invasores se niegan a admitir que el único paso moralmente aceptable y políticamente inteligente sería la retirada inmediata de todos los territorios usurpados; y a los combatientes de los movimientos de resistencia no les importan las enormes pérdidas que han sufrido las poblaciones que intentan liberar. Estas pérdidas incluyen no solo vidas inocentes, medios de vida y bienes comunes, sino también la capacidad de trabajar por la independencia usando medios políticos no violentos, tales como las manifestaciones callejeras y rehusar cooperar con el invasor, la mismísima estrategia que emplearon exitosamente Gandhi y sus seguidores para deshacerse de los británicos.

En estos últimos años, los Gobiernos estadounidense y británico han llevado a cabo lo que ellos llaman la «Guerra contra el Terror», orientada a destruir los grupos guerrilleros islamistas en los territorios ocupados y en otras partes. En este caso, la palabra «guerra» se usa mal a sabiendas porque, por definición, las guerras son conflictos armados entre ejércitos estatales y los grupos terroristas tales como Al Qaeda y Hezbollah no son ejércitos, mucho menos ejércitos estatales. Se trata de volátiles cuerpos de voluntarios que en ocasiones actúan en nombre de movimientos políticos, nunca de Estados. Pero la palabra «guerra» sirve para engañar a la gente, para que crea que las hostilidades en cuestión son esenciales, de modo tal que exigen operaciones extraordinarias, tales como la invasión de países, y recursos extraordinarios, así como legislación *ad hoc* que está muy próxima a violar los derechos nacional e internacional.

Cuando los Gobiernos británico y español confrontaron a los terroristas del IRA y de ETA respectivamente, no hablaron de conflicto armado y esto les permitió someter a los terroristas al código penal, en lugar de considerarlos prisioneros de guerra ni, mucho menos, «no-combatientes enemigos» ajenos a las Convenciones de Ginebra. Estos Gobiernos tampoco bombardearon ciudades tales como Dublín y San Sebastián, por no mencionar Londres o Boston, las cuales podrían haber dado cobijo a los terroristas y a sus simpatizantes.

El patrullaje, así como las operaciones de buscar y destruir, no son conflictos armados, aunque solo fuera porque son unilaterales. Pero en política, las palabras engañosas pueden ser tan efectivas como los hechos, porque toda conducta humana se origina en el cerebro. Los políticos astutos saben, también, que se puede manipular fácilmente a la gente cuando se le dice que está siendo atacada. Esta es la razón por la cual Estados Unidos, el Reino Unido y sus Gobiernos clientes continúan afirmando que sus naciones están en guerra con el terrorismo. Véase la Figura 6.7.

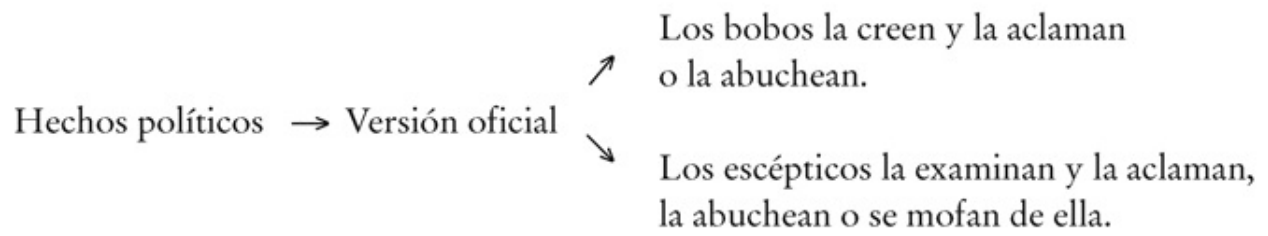


*Figura 6.7.* Cuando han pasado por políticos, ideólogos o periodistas tendenciosos, los hechos sociales objetivos provocan respuestas diferentes en escépticos y en crédulos respectivamente.

## 10. Comentarios finales

El funcionamiento eficiente de máquinas, organismos y sistemas sociales requiere de mecanismos de control. El Estado es, por supuesto, el principal mecanismo de control de la sociedad civilizada. Puede ser o bien útil o bien parasítico y, desde el punto de vista moral, respectivamente, legítimo o no; pero en todo caso tiene que ejercer la autoridad y con ello restringirá algunas libertades. Paradójicamente, sin embargo, como cualquier otra autoridad, la estatal solo funciona si sus súbditos poseen libre albedrío y son, por ello, capaces de desobedecer a la autoridad.

Para alcanzar la cohesividad, la justicia y la sostenibilidad, una sociedad tiene que proteger su entorno natural y coexistir pacíficamente con el resto del mundo. También tiene que luchar para hacer que su organización política se ajuste a sus subsistemas biológico, económico y cultural. Expresado en forma negativa: para impedir el estancamiento o incluso el colapso, una sociedad debe evitar desajustes marcados y sostenidos con su ambiente, así como entre sus cuatro subsistemas principales.

Echemos un vistazo a tres casos contemporáneos de grandes desajustes: Irán, China y Estados Unidos. El Gobierno de la República Islámica de Irán tiene tres poderes principales: el Consejo de Guardianes, la Presidencia y el Parlamento. Los miembros de los dos últimos son elegidos democráticamente, pero los candidatos deben ser aprobados previamente por el teocrático Consejo, el poder supremo. Este desajuste consistente en elecciones democráticas y candidaturas teocráticas es una burla para la democracia.

China ha crecido hasta convertirse en un gigante industrial bajo el poder de un partido que todavía se llama a sí mismo comunista, a pesar de alentar el enriquecimiento de los empresarios y prohibir los sindicatos. Aquí, el desajuste se presenta entre las palabras y los hechos. Esta disonancia cognitiva está causando descontento popular, el cual se expresa en el creciente número de manifestaciones callejeras y revueltas públicas, casi todas ellas reprimidas. La investigación *in situ* (Tsai, 2007) muestra que los nuevos ricos mantienen un perfil bajo en lugar de presionar por reformas democráticas. Contrariamente a lo afirmado por la ortodoxia neoliberal, el capitalismo no engendra la democracia de manera automática.

Nuestro tercer y último ejemplo viene de Estados Unidos. Se trata de un desajuste entre la exaltación de la democracia por un lado, y el creciente poder de las empresas y las iglesias fundamentalistas por el otro, así como del respaldo brindado a las dictaduras extranjeras. Los Gobiernos norteamericanos de los últimos tiempos ejemplifican, incluso, el conflicto entre la retórica libertaria y el creciente poder estatal, con el correspondiente aumento de las deudas: fiscal, social, cultural, política y moral. ¡Cuán lejos está de Hammurabi, quien, cuatro mil años atrás procuró «promover el bienestar del pueblo»!

Basta de oscuridad. Pasemos ahora a la estrella de la modernidad: la ciencia.





## Notas al pie

\*Antes de nuestra era [*N. del T.*]

\*En el original, «throw out the rascals». Se trata de una expresión muy común y, además, del nombre de una ONG contra la corrupción política.

\*«La ley es dura, pero es la ley» [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\* $6 \times 10^{12}$ . [*N. del T.*]

## Insumos científicos de la política

Como afirmamos en el Capítulo 2, la política trata de problemas sociales. Un problema social es una dificultad persistente que afecta a todo un sector de la sociedad y exige una nueva política, mayores recursos u oídos morales más sordos. Los problemas sociales emergen y se extinguen en haces, no de a uno por vez, porque tienen lugar en los sistemas sociales y estos son poligonales antes que lineales.

Por ejemplo, la apatía política aparece con las intervenciones insuficientes o bien excesivas del Estado, con el éxito o el fracaso de los programas sociales, con el descrédito de los partidos tradicionales, con el tiempo libre insuficiente para interesarse por los problemas públicos, con la escasa educación cívica, etcétera. Por ejemplo, los partidos socialdemócratas europeos han sido víctimas de su propio éxito al construir el Estado de bienestar, el cual los jóvenes dan por sentado y por el cual, en consecuencia, no se sienten agradecidos.

Cualquier campaña para corregir la apatía política requerirá de todo un paquete de medidas, desde la movilización de los maestros y los activistas políticos, hasta la realización de reuniones públicas; desde alentar la formación de sociedades de discusión política a reducir el tiempo y el costo de las campañas electorales. Pero, desde luego, como ocurre con todas las acciones sociales, cualquiera de estas medidas puede resultar contraproducente de maneras imprevistas. Por ejemplo, la campaña misma puede verse únicamente como un intento del partido gobernante de influir sobre el electorado. De igual modo, una campaña contra la obesidad puede ser condenada por la industria de la comida basura por considerar que viola los derechos de elección y comercio. O puede favorecer las ventas de engañosas píldoras contra la obesidad. La misma campaña también puede desatar una contracampaña en defensa de los derechos de los obesos y así sucesivamente.

Todo político o funcionario tentado de prohibir una práctica difundida, desde el consumo de alcohol, tabaco y drogas «recreativas» hasta el juego, haría bien en recordar la experiencia de la Prohibición estadounidense (1919-1933). La penalización del mercado del alcohol dio lugar a que pandillas delictivas rivales se especializaran en el contrabando y la falsificación de bebidas alcohólicas, del mismo modo que la prohibición de la anticoncepción y el aborto llevó a la proliferación de inseguros abortistas clandestinos.

La moraleja no es que todos los programas sociales estén condenados, sino que los programas aislados que no están basados en estudios sociológicos serios son poco eficaces en el mejor de los casos y pueden tener resultados adversos en el peor de ellos, especialmente si están motivados por el sectarismo religioso en lugar de por el interés en la salud pública, como en el caso del movimiento norteamericano para la abstinencia del

alcohol. Solo pueden tener éxito paquetes íntegros de programas diseñados científicamente. Pero aun las políticas sistémicas generarán, con seguridad, otros problemas sociales imprevistos. Sin importar cuán bien planeada esté, la acción social tiene que recurrir a menudo a la revisión, el debate y la improvisación. Aquí es donde resulta crítica la iniciativa, tanto de los líderes como de las bases. Y aquí, en las emergencias, es donde la democracia alcanza su más alto nivel, porque el ciudadano de una democracia no espera a que le asignen una misión para apresurarse a ofrecer su ayuda.

Puesto que la política trata de cuestiones sociales, podría suponerse que tanto políticos como funcionarios públicos invierten parte de su tiempo estudiando los descubrimientos e ideas de los científicos sociales. Lamentablemente, no es así. En efecto, la mayoría de estos grupos profesionales apenas dedica atención a las ciencias sociales. Por ejemplo, el político medio no está suscrito a ninguna revista de ciencias o tecnologías sociales y ocupa más tiempo hablando a los miembros de su distrito electoral, leyendo encuestas de opinión y urdiendo planes tácticos que estudiando artículos y reseñas de ciencias sociales.

A consecuencia de este pragmatismo estrecho y miope, los políticos y funcionarios públicos ordinarios hacen recomendaciones políticas—o las llevan a la práctica—sin saber mucho realmente acerca de las auténticas necesidades y aspiraciones de las personas a las que se supone que gobiernan o sirven, o acerca del mejor modo de satisfacerlas de manera eficiente y equitativa. Como mucho, buscan el consejo de los economistas, por lo habitual de aquellos con ideas tradicionalistas. Y, con todo, tal como Sartori (1994) y otros pocos han afirmado, los políticos y burócratas inteligentes y honestos tienen mucho que aprender de la ciencia social rigurosa, así como de su filosofía. En este capítulo echaremos un vistazo a los usos reales y potenciales de la ciencia en la política.

La tentativa de estudiar lo social de manera científica ha tropezado con la indiferencia o la hostilidad del bando «humanista» o anticiencia de la teoría social, encabezado por Friedrich Hayek, Peter Winch, Alfred Schütz, Leo Strauss, Hannah Arendt, Charles Taylor, Pierre Bordieu, Jürgen Habermas y Jon Elster. Hayek (1989), incluso, culpó al cientificismo de los fracasos de los economistas y los diseñadores de políticas sociales ortodoxos. ¿Y qué hay del hecho de que se mantengan apartados tanto de la realidad como de la moralidad?

Uno de los principales argumentos del bando anticientífico es que, dado que la política sirve intereses y mueve pasiones, y en tanto que la ciencia básica es impersonal, racional y desinteresada, la ciencia nada tiene que aportar a la política. Esta opinión constituye un triple error. Primero, la investigación científica puede ser igual de apasionada que cualquier otra actividad humana. Segundo, es posible defender las ideas de forma apasionada sin importar el campo en el que estas se desarrollen: la objetividad es compatible con la parcialidad (Rescher, 1997). Tercero, la moralidad evoluciona junto con la sociedad y, a su vez, el mundo moderno ha cambiado por el impacto de la ciencia y de la tecnología basada en ella. En consecuencia, a pesar de lo que afirme Rawls

(1971), nuestros juicios morales intuitivos no deben utilizarse como criterio para medir nuestras teorías morales, dado que muchos de ellos seguramente no serán más que prejuicios y, como tales, carecerán de base científica.

Desde el punto de vista moral, la política es un campo minado porque se ocupa de proteger derechos y hacer que los deberes se cumplan. Un claro ejemplo de ello es el racismo, especialmente cuando es utilizado para justificar la segregación racial, la esclavitud o el colonialismo. Otro ejemplo es la oposición al aborto, la eutanasia y el suicidio sobre la base de que Dios nos da la vida y, por consiguiente, Él es el único con derecho a quitárnosla. Un tercer caso lo constituyen el «crimen de honor», el asesinato de los apóstatas y el de otras personas culpables de traicionar una tradición cultural en cuestiones de lealtad religiosa, sexo, dieta o vestimenta.

Los filósofos tienen cosas que decir en todos estos casos. Primero, tal como hemos sostenido en el Capítulo 3, lejos de estar dados de una vez y para siempre, los valores y las morales son construcciones sociales y han evolucionado junto con otras características sociales (véase Westermarck, 1906). Segundo, lejos de ser construcciones caprichosas, las normas morales eficaces están arraigadas tanto en la naturaleza humana como en la práctica social, por lo que pueden y deben ser juzgadas por sus frutos y por su compatibilidad con la ciencia del momento (véase Boudon, 1995). Después de todo, no hay nada de subjetivo en comportarse o bien de manera prosocial (moral) o bien de otro modo y, además, habitualmente, las personas son impulsadas por sentimientos, no solo por intereses mundanos.

La ciencia no solo se puede usar para criticar las moralidades atrasadas que bloquean el progreso social. En ella también se puede encontrar los fundamentos para juicios y reglas morales. Por ejemplo, se puede recurrir a la psicología social y a la epidemiología para justificar la idea de que la desigualdad es biológica y socialmente poco saludable. O se puede utilizar la economía y la historia para respaldar la idea de que si bien el colonialismo y el imperialismo son provechosos para los intereses privados a corto plazo, a largo plazo resultan ruinosos para el Estado porque exigen enormes gastos militares.

En resumidas cuentas, la política puede beneficiarse de los insumos científicos. Con todo, hay que admitir que las ciencias sociales no están a la altura del desafío. En efecto, en su mayor parte todavía son «blandas», vale decir que no son lo suficientemente rigurosas, ni en lo conceptual ni en lo empírico, como para entender y orientar los procesos sociales. Peor aún, desde Kant hasta nuestros días ha habido una influyente corriente anticientífica en la investigación social y su filosofía que afirma que lo social se puede comprender de manera intuitiva (por ejemplo, mediante la *Verstehen*), pero no racionalmente, y mucho menos constituir un tema de investigación empírica.

La corriente anticientífica está difundida en las facultades de humanidades porque es mucho menos exigente que la ciencia, la ingeniería, la medicina o el derecho. En realidad, el enfoque «humanístico» de los hechos sociales solo exige saber leer y, a lo sumo, observar los acontecimientos de la vida cotidiana sin hacer ninguna conjetura sobre los mecanismos que producen los fenómenos observados, por no mencionar la correspondiente puesta a prueba. Este simplismo es también la causa de que la

muchedumbre anticientífica nunca haya descubierto nada que los grandes novelistas, tales como Balzac, Dickens, Tolstói, Hardy, Zola, Galdós, Lewis o los «realistas mágicos» latinoamericanos no supieran.

Con todo, afortunadamente, la ortodoxia en ciencias sociales está comprometida con el método científico, aun cuando no siempre lo practique. Por ejemplo, todo aquel que esté interesado en teoría política está familiarizado con la obra de Robert A. Dahl, todo estudioso de las desigualdades está familiarizado con los trabajos de Amartya Sen y todo académico del área de la política internacional conoce el trabajo de Michael Brecher. En cambio, los numerosos remolinos que rodean a la corriente principal, en particular el interpretativismo (hermenéutica), la teoría crítica, el posestructuralismo, la fenomenología y el feminismo (la industria académica, no el movimiento político), pueden ignorarse sin riesgos, aunque solo fuera porque no han hecho ni un solo descubrimiento.

Este capítulo está dedicado a un rápido examen de los recursos científicos que el politólogo y el tecnólogo social deberían emplear para evitar la superficialidad y la derrochadora improvisación. El discurso de moda acerca de la sociedad del conocimiento resulta vacío cuando lo que lo acompaña es una política basada en la fe.

## 1. Ciencias ambientales

Parecería obvio que, a fin de ser eficaz, la toma de decisiones políticas, así como la acción política, tuviera en cuenta la geografía, ya que la naturaleza del gobierno debe adaptarse a la clase de distribución de los recursos humanos y naturales del pueblo en cuestión. Por ejemplo, un país con una población escasa y dispersa, tal como Canadá, requiere mecanismos de deliberación pública e instalaciones gubernamentales un tanto diferentes de los propios de un país densamente poblado como Holanda.

Consideremos tres de los numerosos problemas de gestión ambiental: la expansión descontrolada de las ciudades, la conservación de los ecosistemas y la protección de la atmósfera. La expansión de las ciudades supone una severa alteración, cuando no la total destrucción, tanto de la vida urbana como de la vida rural. Pensemos en nuestra dependencia del automóvil, el tiempo perdido en ir y volver de la escuela, la falta de lugares o foros públicos, el abandono de los centros culturales urbanos, la pérdida de habitats, las disparidades fiscales y la decadencia general de los centros urbanos. Pensemos, en resumidas cuentas, en la decadencia de la civilización que acompaña a la expansión urbana descontrolada. Si esta es mala para la mayoría y buena solo para los ricos—al elevado costo de convertirse en *rednecks* ellos mismos—¿no debería corregirse? Y si es así, ¿hemos de esperar que «el mercado» (los promotores inmobiliarios) lleve a cabo esa corrección o deben diseñarse y llevarse a la práctica políticas de desarrollo territorial basadas en la ciencia? En resumen, ¿qué papel—si vamos a darle alguno—deberían desempeñar en el gobierno la geografía y las políticas de desarrollo territorial?

Los fundamentalistas del mercado o bien pasan por alto el hecho de que la industria está destruyendo la naturaleza o bien afirman que esta puede ser salvada poniendo los ecosistemas en manos de empresas privadas, las cuales los tornarían lucrativos. Sin embargo, no está claro cómo combinar la explotación con la conservación, a menos que los recursos en cuestión sean administrados de manera colectiva. Un brillante ejemplo de gestión colectiva exitosa de un recurso escaso es el Tribunal de las Aguas,<sup>\*</sup> de Valencia (España), el cual ha administrado el agua de riego con éxito y sin interrupción desde el año 960 (Giner, 1960; Ostrom, 1990).

Por último, pero no por ello menos importante, echemos un vistazo a la protección de la naturaleza con respecto a la industria. Primero, aquí hay dos buenas noticias. Una es que, en tiempos recientes, algunos químicos han iniciado una revolución «verde» (véase, por ejemplo, Anastas y Warner, 2000). Intentan reemplazar las reacciones de la química estándar o «marrón» por reacciones que lleven a los mismos productos deseados, pero sin utilizar materiales iniciales o solventes peligrosos, evitando los productos secundarios tóxicos y, si ello es posible, con la misma cantidad de átomos que sus reactivos, de modo tal de minimizar los residuos y la toxicidad. Por ejemplo, a menudo se puede reemplazar el benceno por el azúcar y la acetona por agua.

El grueso de la química verde se crea en las universidades. Como era de esperar, la industria no muestra mucho entusiasmo al respecto, porque cada cambio radical en un

proceso de producción supone onerosos cambios en el equipamiento, así como en la mentalidad de los gerentes. Por ello, depende en gran medida de los movimientos políticos y del Gobierno obligar a la industria química a invertir más en la I+D de la química verde y en utilizarla. Solo ellos pueden inyectar moralidad a la industria química, que viene produciendo más residuos peligrosos que todos los otros sectores industriales combinados.

La segunda buena nueva es que ya se ha conseguido algo para impedir una destrucción mayor de la capa de ozono por efecto de los clorofluorocarburos utilizados en frigoríficos y refrigeradores por aire. En efecto, tan pronto como se descubrió el proceso, en 1974, diversos Gobiernos y ONG decidieron eliminar su causa y acordaron regirse por el Protocolo de Montreal. Es verdad, parte de lo ganado se ha perdido en años recientes a causa del súbito aumento de refrigeradores por aire en los países cálidos, pero el asunto es que la capa de ozono puede protegerse, a condición de que se respete el mencionado tratado.

Ahora toca el turno de las malas noticias, aunque no son precisamente novedosas: el calentamiento global y sus consecuencias: cambio climático, fusión de glaciares y permafrost, elevación del nivel del mar y huracanes, entre otras. Diversas asociaciones voluntarias y estadistas responsables reconocieron el problema y convocaron la reunión que produjo el Protocolo de Kioto para la reducción de emisiones de gases invernadero. Por desgracia, pocos países han cumplido los modestos requerimientos de Kioto y diversos grupos de presión que protegen intereses privados, así como ciertas agencias gubernamentales, han hecho campaña contra el mismo.

Los fundamentalistas del mercado han estado difundiendo el mito de que el mercado puede hacerse cargo del problema de la protección del ambiente. Puedes contaminar, a condición de que compres «créditos de carbono». ¿Por qué no generalizar esta idea de los delitos ambientales a los delitos ordinarios, emitiendo «créditos de sangre» que permitan al comprador cometer tantos asesinatos como créditos haya sido capaz de comprar? Sin embargo, esta idea ya ha sido lanzada al mercado: cualquier mafia firmará un contrato de este tipo por un precio razonable.

Para concluir esta sección, la conservación de la naturaleza es una cuestión de supervivencia y, en consecuencia, una cuestión tanto moral como política. Subordinarla al provecho privado y de corto plazo es tan estúpido como criminal. Una flota pesquera no puede sacar provecho de un mar en el que la población de peces prácticamente ha sido destruida por la pesca excesiva. Los miles de barcos pesqueros que se oxidan en las playas de Perú, el Lago Aral y otros lugares, son otros tantos monumentos funerarios a la imprudencia. Ninguna cantidad de industria puede compensar la pérdida de la naturaleza, aunque solo fuera porque, en última instancia, todo artefacto se construye a partir de materiales naturales.

Por fortuna, superando la resistencia de poderosos Gobiernos y empresas, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de la ONU, compuesto por un gran número de científicos ambientales, ha emitido la predicción más autorizada y alarmante de todos los tiempos acerca de los efectos del calentamiento global (Grupo

Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de la ONU, 2007). Estos efectos incluyen diversas primicias históricas, tales como extinciones en masa en el transcurso de una sola generación y migraciones en masa de humanos que huyen de inundaciones o buscan agua potable. Sin duda, esta predicción no bastará para impedir la catástrofe climática global, pero contribuirá a los esfuerzos de los políticos y ONG responsables.



## 2. ¿Una biopolítica?

La biología es muy pertinente para el arte de gobernar, por la sencilla razón de que aun los políticos más poderosos son animales. Este es el motivo de que todos los Estados modernos incluyan estaciones experimentales y laboratorios biológicos. El lugar de la biología en el gobierno de un Estado es este: la biología nutre la medicina, la veterinaria y la agronomía, las cuales, a su vez, se ocupan de problemas de salud y nutrición que afectan a todo el mundo. Considérese, por ejemplo, la desnutrición. A escala mundial, uno de cada tres niños tiene un peso por debajo del normal y está desnutrido. Para resolver este problema no solo necesitamos aumentar la cantidad de comida y distribuirla con mayor justicia: también es necesario mejorar el valor nutricional de los cultivos básicos. En particular, necesitamos trigo y arroz con un mayor contenido de proteínas, así como con más hierro y cinc. Y estos objetivos se están consiguiendo con el auxilio de la biología celular y la genética. Algo similar vale para la psicología. La salud mental exige un sólido apoyo del Estado a la neurociencia, la psicología, la neurología y la psiquiatría.

La moraleja para el estadista es clara: ayudar a desarrollar las ciencias básicas y aplicadas, no solo por su valor cultural intrínseco, sino también como un modo de mejorarle la vida a la gente, especialmente a los niños. Lamentablemente, esta es una lección que los economistas del desarrollo, la mayoría de los cuales son solo economistas, todavía tienen que aprender. Y los legisladores deben comprender que nada se gana aprobando leyes sobre problemas sanitarios particulares, tales como las enfermedades del corazón, la obesidad o el autismo. Se debe apoyar *toda* la investigación básica, porque la ciencia es un sistema, de tal modo que ninguno de sus componentes puede crecer de manera independiente de los demás. Por ejemplo, lo poco que se sabe sobre los tumores malignos ha sido descubierto por los biólogos moleculares, los bioquímicos, los genetistas, los biólogos celulares, los inmunólogos, los epidemiólogos y los modeladores matemáticos.

¿Que pueden esperar las ciencias políticas de la biología? Según el fundador de la sociobiología (Wilson, 1975) y sus seguidores, especialmente Rosenberg (1985), la estrategia correcta es reducir las ciencias sociales a la biología, porque aquellas estudian la conducta de los miembros de la bioespecie llamada *Homo sapiens*. Se trata, por supuesto, de una invitación a ignorar todas las características que nos distinguen de otros animales, desde la invención de teorías hasta la organización de sistemas sociales que pueden o no mejorar nuestro bienestar biológico, por no mencionar nuestra aptitud darwiniana. En resumen, la sociobiología puede definirse como la contumaz ignorancia de lo social. (Para más críticas sobre la sociobiología, véase Kitcher, 1985; Bunge 1998a.)

Con todo, pese al hecho de que la biología nada sabe de la cultura, aquella ha sido utilizada como apoyo para casi cualquier teoría política: el igualitarismo y el elitismo, el anarquismo y el estatismo, el pacifismo y el belicismo, etcétera. Echemos un rápido vistazo a unas pocas tentativas de construcción de una biopolítica, una reconocida área académica con publicaciones propias, tales como *Politics and the Life Sciences* [La

política y las ciencias de la vida]. Comencemos por el tipo más primitivo de contienda política, el mismo que nuestros primos, los grandes simios, practican con habilidad y malevolencia.

La primatología ha hecho importantes contribuciones a las ciencias políticas, al mostrar que todos los primates ponen en práctica «manipulaciones sociales para obtener y mantener posiciones influyentes» (De Waal, 1982). En particular, la investigación realizada por De Waal sobre chimpancés en condiciones casi naturales ha mostrado que exhiben habilidades «maquiavélicas» cuando buscan forjar alianzas y resolver sus conflictos de manera pacífica. El primer libro escrito por De Waal, *La política de los chimpancés* (1982), consiguió varios logros a la vez. Desacreditó la popular opinión de Konrad Lorenz de que el hombre es un ser básicamente agresivo; refutó la caracterización de Aristóteles del hombre como *el* animal político; mostró que, del mismo modo que todos los animales construyen activamente su nicho físico, sea cueva o nido, los primates construyen, además, nichos sociales, tales como alianzas o bandas, y mostró también que los primates intentan distender los conflictos interviniendo en disputas, forjando alianzas, compartiendo alimentos y—especialmente entre los bonobos—el sexo.

En su obra posterior, De Waal (1996) mostró también que las reglas morales, tales como las de reciprocidad, son inherentes a la sociabilidad de los primates, la cual sería imposible sin las actitudes prosociales. Además, De Waal (2005) ha señalado correctamente que la neurociencia cognitiva y afectiva contemporánea confirma la hipótesis de que el cerebro de los primates nace con la capacidad de sentir emociones sociales, tales como la empatía y la compasión, que constituyen el ancla biológica del comportamiento prosocial (o sea, moral).

Por desgracia, la primatología no ha hecho mella en los análisis biopsicológicos más en boga sobre el egoísmo y la cooperación. En efecto, aunque es común en todas las sociedades animales de maneras diferentes, desde la recolección de alimentos y el compartir hasta la construcción del nicho, la cooperación tiene mala fama entre las teorías de la evolución biológica y la economía inspiradas en la teoría de juegos. En estas disciplinas, la llamada *tragedia de los comunes* desempeña un papel preponderante. La historia es que los tramposos (o aprovechados o desertores) acaban sobreexplotando el recurso común para su propio y mezquino beneficio, hasta que el recurso se agota para perjuicio de todos (véase, por ejemplo, Hardin, 1968; Axelrod y Hamilton, 1981). La lección parece obvia: la propiedad privada es obligada y el Estado debe proteger a los propietarios.

Recientemente, tanto la teoría económica ortodoxa como la teoría de juegos han perdido gran parte de su anterior reputación, porque explican todo y nada a la vez. Esta decadencia ha provocado un nuevo interés por la cooperación. Diversos estudios han mostrado que, en ciertas condiciones, la cooperación prevalece sobre la desertión. Dos de estos estudios, uno sobre levaduras y el otro sobre redes sociales, aparecieron uno a continuación del otro en el mismo número de *Nature* (MacLean y Gudel, 2006; Ohtsuki et al., 2006). Los trabajos mencionados muestran que en una población la cooperación en el manejo de los recursos comunes puede emerger y mantenerse independientemente

del reconocimiento del parentesco y de la elección racional, pero siempre que se cumplan ciertas condiciones relacionadas con la distribución espacial. En el caso particular de una red social de individuos que se encuentran distribuidos, resulta que un acto será altruista si la razón entre el beneficio (para el Alter) y el costo (para el Ego) supera el número de vecinos por individuo, un número que mide la relación o «viscosidad» social. En otras palabras, para que el altruismo tenga lugar, el costo tiene que ser menor que el beneficio por vecino. Por ejemplo, usted ofrece una fiesta para que sus amigos conozcan a un pintor en dificultades o dona su antiguo pero todavía útil ordenador a una escuela de un barrio pobre.

La neuroeconomía y la economía experimental han causado aún más daño a la economía ortodoxa y con ello, indirectamente, a los modelos económicos de moda acerca de la conducta política. En efecto, a partir de los artículos pioneros de Güth et al. (1982) y Fehr y Gächter (2000) un gran número de experimentos ha mostrado que la mayoría de las personas se comporta de manera justa, en lugar de egoísta. El experimento más conocido estudiaba a gente que jugaba el «juego del ultimátum». El experimentador reúne dos personas que no se conocen, a una de ellas le da 10 dólares y a ambas les explica las reglas: la persona que recibió el dinero (el «proponente») debe compartirlo con la otra persona (el «respondedor») del modo que desee. El respondedor puede aceptar o rechazar la oferta. Si la acepta, cada jugador se embolsa su parte, pero si la rechaza, el proponente tiene que devolver el dinero al experimentador y los jugadores se van sin haber ganado nada. Los resultados son clarísimos. La mayoría de los proponentes ofrece alrededor de 4 dólares, y solo los adultos autistas (incapaces de experimentar empatía) ofrecen el mínimo posible, 1 dólar. Así pues, solo la gente mentalmente enferma confirma la teoría económica estándar.

### 3. La psicología política

La psicología política, una rama de la psicología social, es un bebé centenario. Dispone de una comunidad bastante numerosa de practicantes y de una revista propia: *Political Psychology*. Hay tres variedades de estudios de psicología política: librescos, académicos y especulativos. Los psicólogos políticos librescos hablan de las intuiciones psicológicas que han discutido famosos estudiosos de la política, tales como Burke, Tocqueville, Le Bon y Pareto. Algunos de los ensayos de este género son interesantes y unos pocos son brillantes y perspicaces (por ejemplo, Hirschman, 1991; Elster, 1993). Con todo, dado que son estudios de segunda mano, no pueden ser considerados científicos.

Tómese, por ejemplo, la pregunta: «¿Fue Hitler quien hizo surgir el nazismo o viceversa?». Incluso un conocimiento superficial sobre el tema muestra que Hitler y su movimiento se moldearon el uno al otro. Él se colocó a la cabeza de un movimiento existente, al cual reorientó y reorganizó. Sin los veteranos de guerra, los aventureros militares, las masas de desempleados y el tratado de Versalles, Hitler podría haber continuado siendo un artista frustrado. En política, a diferencia de lo que sucede en la cultura, los líderes no crean los movimientos, sino que sirven de núcleo y símbolo a movimientos que ya existen, pero que son incipientes y están fragmentados. Y, con todo, los psicólogos políticos partidarios del individualismo metodológico han intentado explicar el éxito político exclusivamente en términos de características de la personalidad y de la racionalidad (por ejemplo, Jost y Sidanius, 2004) o bien de la emoción (por ejemplo, Westen, 2007). Ambos enfoques son doblemente defectuosos, puesto que da la casualidad de que la acción individual tiene lugar en contextos sociales, y hace uso tanto del miedo y la esperanza como del cálculo. Este es el motivo por el cual los políticos astutos no apuntan a individuos, sino a grupos de individuos con intereses similares, por lo cual los grupos, antes que los individuos, deben ser las unidades de análisis politológico.

Algunas de las líneas de investigación clásicas en psicología política se ocupan de dos rasgos estrechamente relacionados: el autoritarismo y la intolerancia. El trabajo, profusamente citado, de Theodor Adorno y colaboradores acerca de la personalidad autoritaria produjo un único descubrimiento: una lista de rasgos—lo que solía llamarse una definición real—que supuestamente caracteriza la personalidad autoritaria. Este hallazgo no era robusto, porque la perspectiva teórica utilizada por los investigadores, a saber el psicoanálisis, ha sido en gran medida desacreditada (véase, por ejemplo, Crews, 1998). Además, la muestra era de todo menos representativa y la investigación incluía pruebas proyectivas tales como manchas de tinta, que constituyen una oportunidad para la interpretación arbitraria. En todo caso, todavía no sabemos cómo es una personalidad autoritaria cuando esta es despojada de su autoridad.

A la intolerancia política, otro tema clásico de la disciplina, no le ha ido mucho mejor. Una autoridad en la materia sostiene que «el determinante clave de la intolerancia [es decir, la amenaza] es algo que entendemos poco» (Gibson, 2006: 22). Sobre la base de su estudio de las actitudes rusas recientes, Gibson desafió la opinión establecida de que

las percepciones de amenazas están basadas en rasgos de la personalidad y son moldeadas por las creencias acerca de las instituciones y los procesos democráticos. En particular, encontró que «las percepciones de amenazas son completamente independientes tanto del apoyo a las instituciones y procesos democráticos como de la inseguridad psicológica, lo cual es más sorprendente» (op. cit.: 24). Como es tan frecuente en la psicología social, el principal descubrimiento firme de Gibson confirma una antigua opinión: la intolerancia es un motivador político más fuerte que la tolerancia. Los radicales y los fanáticos tienen más seguidores militantes que los moderados.

Aunque los acontecimientos políticos son resultado de acciones individuales, se trata de hechos colectivos y acontecen en contextos sociales, de modo tal que no pueden ser caracterizados únicamente en términos de características psicológicas tales como la empatía, la confianza, la lealtad, el carisma, la inseguridad, la codicia, el temor, la agresividad, el sadismo o sus opuestos. Es cierto que los observadores superficiales son más atraídos por lo que dicen y por cómo se ven los políticos en televisión que por su historial. Pero, al proceder de esta manera, esos observadores pasan por alto los grandes hechos detrás de la pantalla y es posible que vivan para arrepentirse de sus frívolas decisiones. Se presume que, a diferencia de los ciudadanos ingenuos, los politólogos no son engañados por las apariencias, especialmente aquellas transmitidas por el discurso y el porte: se supone que los politólogos detectan los intereses reales que subyacen a los espectáculos coreografiados por los asesores, los expertos en mercadotecnia y los profesores apáticos.

En la investigación de los motivos reales de los actores políticos clave, los periodistas de investigación son mucho mejores que los investigadores científicos porque tienen acceso a fuentes de información de extramuros. Por ejemplo, Craig Roberts (2007) escribe que Halliburton, una de las empresas a cargo de la reconstrucción de Irak, ya se ha embolsado más de 10.000.000.000 dólares y que el valor de la participación accionaria que posee el vicepresidente Dick Cheney en Halliburton saltó de 241.498 a más de 8.000.000 de dólares. La sospecha de que esta guerra se montó «por el petróleo iraquí» es compartida por el 76% de los iraquíes; el segundo objetivo, citado por el 41% de los ciudadanos iraquíes, es «construir bases militares»; y el 32% de la población cree que el motivo es «ayudar a Israel» (Moaddel, 2007). Los iraquíes de a pie parecen tener mayor sagacidad política que sus aspirantes a libertadores. Tal vez esta capacidad sea más importante para la supervivencia en un lugar devastado por la guerra que en un país próspero.

Algunos académicos han prestado atención a la flecha causal inversa. Uno de los primeros esfuerzos de este tipo fue la discusión de Marx sobre la alienación o enajenación. Marx sostenía que, a diferencia del artesano precapitalista, el trabajador de una economía capitalista tiene que vender su mano de obra a alguien que no es un trabajador y, por lo tanto, se aliena de su producto. En este proceso, el trabajador se aliena de sí mismo, porque es tratado como una mercancía más y, a consecuencia de ello, también se siente marginado de su propia sociedad. Puesto que la fuente última de la alienación es la propiedad privada, solo su abolición puede erradicar la alienación. Esto es

lo que pensaba el joven Marx.

Pero, tal como el astuto político francés Nicolas Sarkozy ha señalado, el desempleo aliena mucho más gravemente que el trabajo. Resulta interesante que uno de los primeros proyectos de investigación de los sociólogos soviéticos tras la muerte de Stalin fuera investigar la alienación del régimen que experimentaba la gente joven cuando ingresaba en el mercado laboral y aceptaba trabajos que no involucraban los altisonantes ideales que habían aprendido en la escuela. Así pues, la alienación tiene que tener una explicación no marxiana, tal vez en términos de barreras a la participación.

Una tentativa más difundida de pasar de la estructura social a la acción individual fue la psicología de las masas propuesta por Gustave Le Bon en 1895. Este autor afirmaba que las masas tienen un alma propia, la cual es muy inferior a la de cualquiera de sus miembros. Utilizaba este supuesto para denigrar los movimientos de masas, la democracia y el socialismo. Un problema con la conjetura de Le Bon es que, dado que la ideación y la emoción son procesos cerebrales, no puede haber nada semejante a una mente colectiva. La misma crítica se aplica, desde luego, a la memoria colectiva de Durkheim, el inconsciente colectivo de Jung, el *imaginaire collectif* y otras fantasías holísticas. Lo que sí es verdad, es que la participación en una actividad colectiva modifica la ideación y la emoción. Pero esta modificación debe ser estudiada por la psicología social científica y así ocurre realmente desde la década de 1940.

Más recientemente, se ha especulado que un firme sentimiento de «identidad» nacional (el orgullo de ser ciudadano de un país particular) aumenta la autoestima. El nacionalismo nos haría sentir bien. De ahí la receta: alentar el nacionalismo. Esta es la opinión de diversos filósofos políticos liberales, notablemente de John Rawls, Isaiah Berlin, Charles Taylor, Will Kymlicka, Joseph Raz y Avishai Margalit. Lamentablemente, ninguno de estos autores ha preguntado a los psicólogos sociales, sociólogos o historiadores si existe alguna prueba empírica de su conjetura.

Las escasas pruebas que hay sugieren que enorgullecerse de las empresas colectivas eleva, en efecto, la autoestima, pero que esto induce más autoconfianza y hostilidad hacia otros grupos. En otras palabras, el nacionalismo hace que los *rednecks* se sientan bien, razón por la cual pueden ser manipulados y movilizados por astutos patrioteros contra los «sucios extranjeros» de «sangre impura». Hasta la Marsellesa, que la gente de mi generación solía cantar con fervor democrático, recurre a esta fácil táctica de tribalismo: «*Qu'un sang impur/Abreuve nos sillons*».\*

El resultado es que la política de la «identidad», que coloca la nacionalidad, antes que la humanidad, en la cumbre de la escala de valores sociales, engendra hostilidad hacia los inmigrantes y hasta conflictos violentos (Derriennic, 2001; De Figueiredo y Elkins, 2003; Spinner-Halev y Theiss-Morse, 2003). Hacer algo con respecto al calentamiento global o el creciente abismo Norte-Sur, o proteger la igualdad o los derechos individuales a escala local, debe ser mucho más constructivo y, en consecuencia, más importante que exacerbar las rivalidades existentes entre grupos étnicos o naciones.

Echemos un vistazo a algunos trabajos experimentales de psicología social. Algunos de los descubrimientos más fiables e interesantes provienen de la economía experimental

(Gintis et al., 2005). Por ejemplo, la escuela de Zúrich ha refutado el dogma central de la economía neoclásica: que todos nos comportamos de modo tal de maximizar nuestras utilidades esperadas. En realidad, solo aproximadamente un tercio de nosotros confirma esta conjetura, la cual ha dominado la teoría económica durante dos siglos sin que mediaran comprobaciones experimentales. La mayoría de los sujetos experimentales resultan ser «reciprocadores fuertes». Estos tienen «propensión a cooperar y compartir con otros de disposición similar, aun cuando eso suponga cierto costo personal, y están dispuestos a castigar a aquellos que violan las normas cooperativas, así como otras normas sociales, aun cuando el castigo sea costoso en términos personales y no se puedan prever ganancias netas personales en el futuro» (Fong et al., 2005: 282).

Otro importante conjunto de resultados empíricos lo debemos a los politólogos experimentales (véase Green y Gerber, 2002). Un experimento reciente se ocupa de las diferencias de género en las políticas de justicia social (Scott et al., 2001). Se pidió a los sujetos que diseñaran políticas sociales para una nación imaginaria utilizando cuatro criterios de asignación: igualdad de ingresos, mérito, necesidad y eficiencia. Resulta que las mujeres son más sensibles a la necesidad que los hombres y que son menos receptivas que estos a las cuestiones ideológicas y militares. Esto explica el resultado anterior de que las mujeres voten más «sociotrópicamente» que los varones (Welch y Hibbing, 1992).

Algunos académicos han conjeturado que esta diferencia de actitudes políticas se debe al hecho de que las mujeres son más vulnerables que los hombres; otros, que a causa de que las mujeres cargan con el peso de la crianza de los hijos, la familia les resulta de mayor importancia que las cuestiones nacionales; otros, aun, en particular Carol Gilligan, que las mujeres tienden a adoptar una «ética del cuidado y la relación».

El problema con estas explicaciones es que son individualistas y ahistóricas. Pasan por alto el hecho de que, hasta hace unos pocos decenios, las mujeres tendían a apoyar a los partidos más conservadores y solían vitorear a las tropas que partían hacia el frente. Sugiero que las diferencias de género en cuanto a orientación política observadas en Estados Unidos son bastante recientes y que no son resultado tanto de diferencias hormonales como de la liberación política de la mujer y el feminismo político. Para poner a prueba esta conjetura alternativa, se deberían realizar estudios similares en países en los que las mujeres todavía son ciudadanos de segunda o están en proceso de emancipación.

¿Qué puede enseñar la psicología a los aspirantes a dictador, acerca de cómo exigir la obediencia de sus súbditos? Puede enseñar al menos dos lecciones. Una es que el temor induce al odio, el cual a su vez alimenta la violencia. Los políticos lo saben, razón por la cual tantos de ellos practican la política del miedo: con ladrones y asesinos, terroristas y extranjeros, etcétera. En particular, saben que, al informar con truculento detalle sobre cada uno de los asesinatos que se cometen, la prensa infunde en la población el temor a morir asesinados, aun cuando las estadísticas muestren una disminución en el índice de asesinatos. Los políticos de casi todas las tendencias explotan este temor proponiendo o introduciendo una legislación penal todavía más draconiana, por temor a parecer «blandos contra el crimen».

La segunda lección de la psicología es que los seres humanos—o, en todo caso, los estudiantes universitarios estadounidenses—son animales bastante sumisos (Milgram, 1974). Tan sumisos, en realidad, que obedecerán una orden de torturar a otro ser humano. En cierto modo, este resultado era previsible, dada la naturaleza bastante autoritaria de la educación primaria. Con todo, el descubrimiento de Milgram continúa consternando a los psicólogos sociales, ya que los niños adquieren un sentido de lo justo bastante pronto y tienden a rebelarse contra las reglas arbitrarias. Tal vez en la mayoría de nosotros haya una tensión entre la obediencia a la autoridad (especialmente la parental y la escolástica) y el sentido de justicia combinado con la compasión y la empatía. El equilibrio entre ellos parece ser bastante delicado. En todo caso, es preciso investigar más profundamente el problema antes de extraer cualquier regla para engañar e intimidar a las masas; aquellas siniestras técnicas explicadas por Edward Bernays (1928), quien usó algunas de las ideas de su tío, Sigmund Freud. Después de todo, Prometeo no fue el último rebelde.

Otro problema que merece ser investigado es el de encontrar procedimientos fiables para distinguir el coraje político de la temeridad, la adaptabilidad del oportunismo, la disciplina del servilismo, la sinceridad de la desvergüenza, la seguridad en sí mismo de la agresividad, la prudencia de la cobardía, la firmeza de la crueldad, etcétera. Puesto que ninguna de estas características es directamente observable, deben ser conjeturadas. Y las hipótesis respectivas deben ponerse a prueba colocando a los sujetos en situaciones en las que se vean obligados a mostrarse tal cual son en realidad.

A continuación, echaremos un vistazo a otra ciencia biosocial: la epidemiología.



## 4. La epidemiología

La epidemiología es la ciencia biosocial que estudia la morbilidad, la longevidad, las epidemias y la asistencia sanitaria en su contexto social. La sola existencia de esta ciencia híbrida refuta la difundida dicotomía ciencia natural/cultural proclamada por los neokantianos y los hermenéuticos.

La epidemiología tiene dos aspectos. Uno de ellos estudia la incidencia de la enfermedad y su relación con variables socioeconómicas tales como la distribución del ingreso; el otro diseña medios prácticos para impedir o contener las epidemias, tales como la higiene, la vacunación, la cuarentena y la medicina preventiva (véase, por ejemplo, Anderson y May, 1991; Rothman y Greenland, 1998). Mientras que la primera es una ciencia biosocial, la segunda es una tecnología biosocial.

Por desgracia, la comunicación entre la epidemiología básica y la aplicada dista mucho de ser fluida. Esto se debe, en parte, al hecho de que mientras los epidemiólogos básicos tienden a ser académicos, los aplicados son funcionarios públicos. Y en tanto que los primeros están dispersos en las universidades, los segundos están concentrados en unos pocos organismos gubernamentales, tales como el Centro para el Control y Prevención de las Enfermedades de Atlanta.

Los filósofos deberían encontrar interesante la epidemiología, aunque solo fuera porque abarca numerosos niveles de organización, desde la célula y el organismo hasta la comunidad. Además, la epidemiología se acerca a la ecología, a causa de que cada patógeno es un componente de un ecosistema y de que estamos interesados en su emergencia, dispersión y extinción. Más aún, la epidemiología también linda con la demografía, la sociología y la economía, porque hay enfermedades sociales, tales como la diarrea crónica, la tuberculosis y el sida; y porque las epidemias se difunden más rápidamente cuanto mayor sea la densidad poblacional y peores las condiciones higiénicas. Se trata de enfermedades sociales no solo porque son contagiosas, sino también porque pueden ser prevenidas con los medios propios de la salud pública.

Los epidemiólogos descubrieron hace ya mucho tiempo que, en general, en una misma sociedad, los pobres viven menos y peor que los ricos, así como que la mortalidad infantil, el embarazo de adolescentes, la obesidad, la adicción a las drogas y el delito son más altos entre los pobres. Lo que es comparativamente nuevo, es el hallazgo de que la desigualdad en los ingresos es aun peor para la salud que la pobreza absoluta. En efecto, no hay una relación directa entre la salud y el PIB, en tanto que sí la hay entre la morbilidad y la desigualdad en los ingresos. Por ejemplo, si bien los ingresos de los afroamericanos es cuatro veces mayor que el de los costarricenses, los hombres del primer grupo viven nueve años menos que los del segundo.

Es cierto, los estudios epidemiológicos de áreas pequeñas, tales como los condados, no exhiben ninguna correlación apreciable entre la desigualdad de ingresos y la salud *percibida*—informada por el sujeto—(por ejemplo, LeClere y Soobader, 2000). Pero esto puede deberse a que en las áreas pequeñas las desigualdades en los ingresos son insignificantes, ya que las clases sociales tienden a estar geográficamente segregadas, y

también, tal vez, a que los pobres tienden a ser menos instruidos y estar más habituados a soportar la enfermedad sin quejarse y, de tal modo, son menos capaces de evaluar de forma correcta su propio estado de salud. Solo los estudios de longevidad (el indicador de salud más objetivo) realizados en áreas de gran tamaño y, con ello, de mayor heterogeneidad social, pueden ser fiables.

Después de estudiar 155 artículos sobre la relación entre salud e ingresos en áreas (o grupos) de tamaño diverso, Wilkinson y Pickett (2006) concluyeron que el principal determinante de la salud no es tanto el ingreso absoluto como la desigualdad en los ingresos. En resumidas cuentas, la desigualdad social es «enfermante». Un bajo estatus social es estresante (eleva los niveles de corticoides) porque reduce el control de las personas (y de otros animales sociales) sobre sus vidas. Además, las lleva a hacer cosas fuera de lo común para estar al nivel del vecino, vale decir para mantener o mejorar su estatus y provocar respeto, desde alardear de proezas sexuales y simular virtudes, hasta robar e involucrarse en peleas en las que puedan vencer. En resumen, la epidemiología ha refutado el dogma de que el «desarrollo» económico (con lo que quieren decir «crecimiento del PIB») y el correlativo incremento del ingreso per cápita es necesario y suficiente para resolver los problemas sociales. En realidad, la igualdad económica es al menos tan importante como el ingreso absoluto. Regresaremos a este tema en el Capítulo 9, Sección 9.

Antes de concluir esta sección, señalemos una debilidad de los modelos epidemiológicos existentes: pasan por alto el hecho de que, a medida que una epidemia se desarrolla, los seres humanos cambian sus pautas de comportamiento. En efecto, toman mayores precauciones cuando la epidemia ya está en pleno proceso y no se conocen terapias, pero asumen mayores riesgos cuando la epidemia comienza a retroceder o cuando hay disponibles terapias efectivas (Ferguson, 2007). En otras palabras, la conducta humana durante una epidemia depende de manera decisiva del modo en que percibimos el riesgo correspondiente.

La moraleja para la epidemiología, tanto descriptiva como normativa, es que necesita una inyección de ciencias sociales. Y la moraleja para la filosofía política es que, contrariamente a la opinión de los tecnócratas, no hay «soluciones tecnológicas» para los problemas sociales. Debería exhortarse a la gente a aprender más sobre sí mismos y a participar en las tentativas de resolver los problemas que los afectan, aunque solo fuera porque la víctima sabe mejor que nadie dónde le aprieta el zapato. Por ejemplo, la incidencia del sida en Uganda disminuyó drásticamente a partir de 1990, cuando gran cantidad de gente se convenció de abandonar el hábito de tener varios compañeros sexuales a la vez. (Más sobre la epidemiología normativa en el Capítulo 8, Sección 6.)

## 5. La economía política

A continuación, echemos un vistazo a las relaciones entre la economía y la política, así como entre sus respectivas ciencias. Desde el nacimiento del Estado moderno, los estadistas responsables han buscado el consejo de los economistas. Por ejemplo, esto es lo que Colbert, tesorero de Luis XIV, dijo acerca de los impuestos: «El arte de cobrar impuestos consiste en desplumar el ganso de modo tal de conseguir el mayor número de plumas, con la menor cantidad de graznidos posible».

«Dado los grandes efectos que puede tener en la eficiencia y la equidad, es posible que la política tributaria sea el campo de la política pública en el que haya más intereses en juego» (Banco Interamericano de Desarrollo, 2006: 185). De hecho, la política tributaria se encuentra en la intersección de tres áreas: la ciencia de la política financiera, la política y la filosofía política. Por ejemplo, ¿cómo debe incrementar sus ingresos un Gobierno? ¿aumentando los impuestos a la propiedad, a las ganancias o a las ventas? No se trata de un problema puramente técnico: recordemos los graznidos del ganso. Después de todo, las Revoluciones estadounidense y francesa fueron desencadenadas por la implementación de nuevos impuestos.

La política tributaria tampoco es ajena a la ética. De todos nosotros se espera que paguemos nuestra cuota de impuestos. Sin embargo, Warren Buffet, el tercer hombre más rico de la Tierra, declaró en 2007 que sus impuestos equivalían solo al 17,7% de la base imponible de sus ingresos, comparado con el aproximadamente 30% de su recepcionista. Y los impuestos a las ventas, tales como el IVA, perjudican a los consumidores, la mayoría de los cuales no son ricos; por su parte, los impuestos a los ricos pueden beneficiar o no a los pobres, según el modo en que se utilice el ingreso extra. Entonces, cualquiera sea la recomendación del asesor en materia tributaria, esta provocará reacciones de enfado de uno o más sectores de la población, alarmará o alegrará a los estrategas políticos y entristecerá o animará al filósofo político. Sin impuestos no hay civilización. Y no hay nuevos impuestos que no produzcan o bien consternación o bien júbilo.

Inevitablemente, los economistas ortodoxos, tales como Friedman y Hayek, han ofrecido consejos conservadores. En cambio, los economistas progresistas, tales como John Maynard Keynes, los arquitectos del Estado de bienestar sueco y funcionarios internacionales tales como Raúl Prebisch, se interesaron por el bienestar público, además de por «la economía». Por ejemplo, el gran Keynes inspiró las políticas socioeconómicas y las instituciones del *New Deal* que aliviaron los estragos de la Gran Depresión de 1929 en Estados Unidos e Inglaterra, e hicieron menos probables y menos severas las recesiones siguientes.

En cambio, el culto a la economía ortodoxa, así como su correlativa ideología de la libre empresa, han inspirado numerosas políticas fallidas, tales como el Consenso de Washington, impuesto en la década de 1990 por el FMI y el BM, políticas relajadas en cierta medida tras su total fracaso. Algo parecido vale para la afirmación de Lipset (1959) de que la democracia solo florece cuando la acompaña la prosperidad económica.

Obviamente, este autor olvidó las sociedades primitivas y la India, la más populosa de las democracias políticas y, a la vez, una de las más pobres. La verdad es, en todo caso, la inversa. La democracia favorece el crecimiento integral, especialmente el desarrollo económico, al ayudar a controlar el poder político de los sectores más conservadores de la sociedad: los terratenientes, prestamistas y rentistas. En general, «una profunda reforma institucional casi nunca es un prerrequisito para el crecimiento económico. Las buenas instituciones mantienen el crecimiento, no lo inician» (Rodrik, 2007-2008: 60).

Quinn y Woolley (2001) propusieron «una hipótesis novedosa: en democracia, la política económica es aversa al riesgo, comparada con las políticas de los regímenes no democráticos». La democracia desalentaría la volatilidad económica, porque los votantes son contrarios al riesgo, en tanto que las élites de los regímenes no democráticos son más propensas a tomar riesgos independientemente de los deseos de la ciudadanía. Esta hipótesis es intuitivamente plausible y goza del apoyo de ciertas pruebas. Pero pasa por alto dos descomunales contraejemplos: las recesiones periódicas que han plagado las democracias políticas durante casi dos siglos y el espectacular crecimiento de las economías de China, Malasia, Singapur, Corea del Sur y Taiwán, ninguna de las cuales ha sido una democracia destacada.

Además de hacer contribuciones constructivas al gobierno, la estadística económica y el análisis económico pueden ayudar a limpiar el terreno, echando por tierra algunos de los mitos que todavía circulan por la comunidad de las ciencias sociales. He aquí algunos de los más difundidos:

1. *Solo el crecimiento económico puede erradicar la pobreza* (la tesis del «goteo» o «derrame»). Desde el trabajo de Kuznet de 1955, se sabe que la desigualdad aumenta con el PIB. Es por ello que, desde 1976, la OIT ha sido partidaria de las políticas de «redistribución antes que del crecimiento». Por ejemplo, la reforma agraria y la inversión en capital humano de Taiwán redujeron el índice de Gini de 0,558 en 1953 a 0,189 en 1978 (Griffin, 1999: 180 y ss).
2. *El desarrollo económico engendra la democracia*. El comunismo soviético—que en menos de dos décadas transformó una sociedad agrícola en una potencia industrial—y China contemporánea—cuya economía ha crecido sin parar a una tasa del 10% anual durante las últimas tres décadas—son excepciones obvias a esta generalización. Lo que muestran los datos es que «mayores niveles de igualdad económica aumentan las oportunidades de democracia» (Boix, 2003: 10). El mecanismo es el siguiente: cuando ninguno es marcadamente más rico que los demás, nadie dispone del poder material para dominar a los demás y todo el mundo está interesado en mantener un régimen que garantice su estatus. Pero el crecimiento del capital va acompañado de una creciente desigualdad, lo cual se opone a la democracia.
3. *El mercado es autocorrectivo, por lo que la intervención estatal no lo beneficia*. Los ciclos económicos ordinarios y las cada vez más frecuentes crisis imprevistas de todo tipo, desde los estallidos de las burbujas financieras hasta las estafas empresariales, desmienten el dogma de la homeostasis del mercado. En otras palabras, aunque Gerard Debreu ganó el Premio Nobel por demostrar matemáticamente la hipótesis ortodoxa de que todos los mercados están siempre en equilibrio o cercanos a él, la realidad económica rehúsa tozudamente conformarse a ella, lo cual, desde luego, refuta los supuestos de Debreu.
4. *Hay una tasa natural de desempleo, por debajo de la cual se desata la inflación*. En primer lugar, nadie ha averiguado cuál es esa tasa. Milton Friedman, sencillamente, la fijó de manera arbitraria, primero en un 4% y después en un 6%. En segundo lugar, Suiza disfrutó durante décadas de la tasa de desempleo e inflación más bajas, así como de la moneda más fiable del mundo.
5. *Hay una negociación entre la eficiencia y la igualdad*: las economías más eficientes son, también, las menos igualitarias. Esta afirmación, enunciada de manera clara por primera vez por el conocido economista Arthur

Okun, no está respaldada por las estadísticas económicas. En efecto, estas muestran que las llamadas economías de mercado social (constituidas por países con programas sociales generosos, tales como Suiza y Holanda) son globalmente más competitivas que las economías de mercado liberales (tales como Estados Unidos y el Reino Unido), según sus exportaciones en porcentaje de PIB (48,2 contra 40,0) y, desde luego, las primeras son también más igualitarias que las últimas, según sus respectivos coeficientes de Gini para el ingreso familiar disponible: 0,257 contra 0,330 (Pontusson, 2005: 4 y ss). Más aún, si se excluye el «milagro» irlandés (debido principalmente a grandes inversiones extranjeras atraídas por los bajos impuestos y los escasos servicios sociales) y la bonanza del petróleo noruega, el crecimiento promedio de estos dos bloques ha sido el mismo para el período 1980-2000: 1,8% anual.

6. *El bienestar induce a la igualdad.* Depende. Las estadísticas muestran «una enorme variación nacional en la capacidad de igualación de los Estados de bienestar. En algunos países, tales como Alemania y Francia, el efecto redistributivo del Estado de bienestar parece ser bastante pequeño; en cambio, en Escandinavia es muy importante» (Esping-Andersen, 1990: 56).
7. *El Estado de bienestar está en crisis.* Las estadísticas refutan esta afirmación. En efecto, la tendencia entre los miembros de la OCDE (o sociedades opulentas) es esta: «los países con distribuciones más igualitarias en las ganancias tienden a tener Estados de bienestar mayores que los países con estructuras salariales menos igualitarias» (Kenworthy y Pontusson, 2005). La afirmación sobre la crisis solo intenta desacreditar el Estado de bienestar.
8. *La globalización beneficia a todo el mundo.* Casi todos los economistas alaban la globalización («liberalización») o libre comercio internacional, como la clave del crecimiento económico y hasta de la democracia. ¿Qué dicen los números? Primero, que los librecambistas más estridentes, Estados Unidos y la Unión Europea, se aprovechan de otros países bajando sus defensas comerciales a la vez que practican el proteccionismo nacional. Segundo, el libre comercio ha perjudicado gravemente a la mayoría de los países del Tercer Mundo, al importar grano extranjero a bajo precio y reemplazar los cultivos alimentarios por otros de exportación, tales como las flores (ONU, 2004). ¡Que coman rosas!

En cuando al impacto del libre comercio sobre la democracia, o bien no tiene ninguno (como muestran los casos de China, Indonesia, Singapur y las Filipinas) o bien tiene un efecto negativo. Este es, ciertamente, el caso de Estados Unidos, donde las negociaciones con la OMC están en manos del presidente, no del Congreso. Este estado de cosas asigna un poder extraordinario a los funcionarios no electos de la OMC y «cercena casi totalmente la relación ciudadano-Estado» (Kirshner, 2005).

Considérese, por último, una economía completamente globalizada, que exporta todo lo que produce e importa todo lo que sus propietarios consumen, vale decir una economía casi sin mercado local. El Brasil colonial, una sociedad muy atrasada, llegó a una integración casi total con el mercado mundial (Ziegler, 2002: 27). Así pues, el colonialismo y la esclavitud hicieron posible este ideal; ahora bien, las empresas que medran con la explotación de sus trabajadores nos están acercando a ese ideal.

9. *Suecia es el Estado de bienestar modelo.* Este era, en efecto, el caso. Pero, en los años recientes, Holanda se ha transformado en el escaparate del bienestar capitalista: tiene tanto la tasa de desempleo más baja (3%) como el menor índice de desigualdad de ingresos familiares (alrededor del 0,33 en comparación con el 0,45 de Gran Bretaña). En realidad, en el momento en que escribo estas páginas, el índice de Gini para el ingreso familiar es ligeramente más alto en Suecia que en Dinamarca, Finlandia, Alemania, Holanda, Noruega y Suiza, aunque, por supuesto, menor que en Gran Bretaña y Estados Unidos, los dos paladines de la desigualdad entre los países ricos.
10. *Las sanciones económicas son efectivas.* La literatura sobre este problema es ambigua. En tanto que algunos estudios concluyen que las sanciones económicas (por ejemplo, los bloqueos y los boicots) funcionan en la mayoría de los casos, otros llegan a conclusiones opuestas. En realidad, existen ejemplos a favor de ambas hipótesis. Es verdad, las pruebas estadísticas apoyan la hipótesis en cuestión (Marinov, 2005). Pero el que un estímulo externo produzca o no una respuesta dada en un sistema, depende del estado del sistema, y tanto es así que una pequeña perturbación puede causar el colapso de un sistema que se halla en un estado inestable, a la vez que un fuerte impacto puede aumentar su cohesión. Por ejemplo, el bloqueo inglés a la Francia napoleónica tuvo el efecto opuesto al previsto, porque concentró el apoyo local hacia Napoleón y proporcionó una oportunidad a la atrasada industria francesa. Se puede establecer un paralelo contemporáneo entre Estados Unidos y Cuba. El embargo norteamericano a Cuba no ha conseguido otra cosa que endurecer el

régimen, aumentar su popularidad y desarrollar una industria biotecnológica competitiva. En cambio, el boicot a las exportaciones sudafricanas, hacia el final del régimen del *apartheid* funcionó porque perjudicaba a los principales partidarios del régimen, a saber los agricultores afrikáneres. La controversia acerca de la efectividad de las sanciones económicas probablemente continúe sin llegar a ser concluyente, a menos que se la investigue junto con el mecanismo interno que explica el modo en que funciona el sistema. En resumen, las estadísticas económicas son necesarias pero insuficientes para comprender los procesos políticos y diseñar políticas sociales.

En resumidas cuentas, la economía puede ejercer una influencia saludable sobre la política y su estudio. Pero también puede ejercer una influencia perjudicial. Un caso pertinente es el de la teoría económica del derecho (por ejemplo, Posner, 2007). Según ella, todas las cuestiones legales son, en el fondo, cuestiones económicas. En particular, la decisión de un tribunal acerca de cualquier punto de la jurisprudencia o de cualquier litigio debe depender exclusivamente del resultado de un análisis de costo-beneficio. Por ejemplo, puesto que matar legalmente a los criminales es más barato que encerrarlos de por vida, debemos defender la pena de muerte. Este argumento utilitario, propuesto hace cien años por el antropólogo y criminalista Cesare Lombroso y sus seguidores, ignora el aspecto moral de la justicia penal. Pero esta es, desde luego, una de las razones por las cuales la teoría económica ortodoxa es errónea: dado que aconseja escoger siempre el curso de acción que más probablemente maximice nuestras utilidades esperadas, silencia —por considerarlo no científico— a todo aquel que se atreva a preguntar si acaso no debemos evaluar los medios utilizados para conseguir los objetivos de maximización.

## 6. Las ciencias políticas

De las ciencias políticas se espera que traten de hechos políticos y textos políticos, los cuales pueden revelar o bien distorsionar los primeros. Pero, en realidad, un gran número de los practicantes de la disciplina pasan la mayor parte del tiempo estudiando la historia del pensamiento político occidental y muchos otros dedican sus energías a urdir teorías poco realistas, tales como las interpretaciones económicas y los modelos basados en la teoría de juegos. Mientras tanto, millones de personas en cargos gubernamentales, así como en las calles y los campos de batalla, emprenden actividades políticas de diversas clases—desde espiar hasta asesinar a disidentes—que rara vez captan la atención de los politólogos.

Las ciencias políticas pueden hacer una contribución constructiva a la vida política cuando abordan cuestiones políticas importantes con el auxilio del método científico. Obviamente, el uso de este último incluye la búsqueda de datos, pero esta búsqueda sería ciega y, en consecuencia, poco fructífera, si no estuviera guiada por hipótesis plausibles acerca de problemas pertinentes, así como de variables interesantes y sus relaciones. Y es aquí donde las ciencias políticas pueden ayudar identificando problemas sociales importantes (aquellos que involucran valores básicos), así como los problemas conceptuales que suscitan, tales como el modo de medir el poder, la desigualdad, la democracia y la intensidad de los conflictos. Esta es la única manera de evitar ser distraído por cuestiones secundarias, tales como los asuntos de procedimiento.

Un ejemplo clásico de la superficialidad derivada de la vacuidad teórica es la opinión, tan difundida, de que el sello distintivo de la democracia son las elecciones periódicas y limpias (Schumpeter, 1950: 269; Huntington, 1991: 6). Esta perspectiva esconde hechos tales como que, en Estados Unidos, tanto en las encuestas como en los relevamientos sociales, «las voces de las personas con mejor educación y mejor salud se oyen mejor» (Verba, 1996: 4). En otras palabras, en las democracias débiles (de mínimos) o puramente procedimentales, existe libertad para competir por cargos públicos junto con una participación política escasa. Peor todavía, el resultado de la competencia depende en gran medida de los poderes económicos involucrados: quienes están en la carrera por los cargos públicos están condicionados por el combustible universal: el dinero.

La teoría de la democracia propuesta por Dahl (1971, 1989) va más allá de las apariencias electorales y propone que la democracia política genuina es participativa. Combina la participación voluntaria con el debate libre. Esta fórmula, que Dahl llama poliarquía, es única al combinar la cooperación por el bien común con la competencia por el progreso personal o grupal. Puesto que ambos factores se darán, con seguridad, con diferente intensidad en sociedades diferentes, es deseable disponer de un índice cuantitativo de democracia política. Se propondrá un indicador de este tipo en la sección siguiente.

Además de proporcionar nuevos descubrimientos positivos, la politología puede destruir algunos mitos. He aquí unos pocos ejemplos.

1. *La descentralización favorece la democracia y la administración eficiente y honesta.* Este principio parece

evidente, pero no dispone de apoyo empírico robusto (Treisman, 2007). En realidad, para cada ejemplo, tal como Suiza y Estados Unidos, hay un contraejemplo, tal como el gobierno de los cabecillas de Europa occidental después de la caída del Imperio romano o Afganistán y Somalia en la actualidad. La descentralización funciona bien cuando hay otras condiciones tales como la participación y la ausencia de miseria extrema. De igual modo, el imperio de la ley es bueno, siempre que la ley local sea justa y la gente no necesite quebrantarla para sobrevivir. En general, los principios de gobierno no son ni buenos ni malos en sí. Solo la totalidad del sistema (o paquete) se puede evaluar correctamente, porque todo principio regula solo un componente de un sistema complejo.

2. *Toda política es local.* La razón parece obvia: las autoridades urbanas, suburbanas, metropolitanas y regionales son las que deciden en asuntos que afectan a la vida cotidiana, tales como la planificación urbana, los impuestos escolares, los servicios municipales y cuestiones similares. Comprobémoslo. La participación no partidaria en las asociaciones comunitarias, asociaciones de padres y maestros, patrullas vecinales y en la protección ambiental es, ciertamente, local. Pero paradójicamente la participación en las elecciones locales en Estados Unidos es de solo un 30%, aproximadamente la mitad del correspondiente índice nacional. El ciudadano de clase media, en lugar de participar en la política local para intentar mejorar las cosas, opta por «votar con sus pies»: se muda a un vecindario diferente, que sea socialmente más homogéneo. A fin de cuentas, la política local o, mejor dicho, la falta de participación popular en ella, favorece la exclusión no democrática: refuerza las diferencias de clase y raza (Macedo et al., 2005). Puesto que las instituciones locales no consiguen reducir la segregación social, debemos procurar rediseñarlas, así como vigorizar la educación cívica.
3. *La participación electoral en Estados Unidos ha disminuido durante los últimos 30 años.* Este es el caso si se define el índice de participación electoral como la razón del número de votantes sobre el total de la población de personas en edad de votar. Pero esta última cifra contiene una gran cantidad de gente que no puede votar por diversos motivos, tales como no ser ciudadanos, ser delincuentes sin derecho a voto, estar declarados mentalmente incompetentes o estar expatriados. Si solo se cuentan quienes están en condiciones de votar—que es lo que debería hacerse—se descubre que, si bien la participación electoral estadounidense es bastante baja comparada con la de Canadá o la Unión Europea, no ha disminuido de manera uniforme (McDonald y Popkin, 2001). Antes de apresurarse a explicar un hecho, hay que asegurarse de que ese hecho ha ocurrido.
4. *El terrorismo suicida no rinde.* De manera intuitiva, el terrorismo suicida debería ser contraproducente, dado que lleva a la represalia militar, causa rechazo y sacrifica a los más valientes luchadores por la libertad. Por desgracia, eso no es cierto y la razón de ello es que el bombardeo suicida crea incertidumbre, temor y ansiedad en tal medida que pone en suspenso las vidas ordinarias y acaba por causar «o bien que el Gobierno ceda [a las demandas de los insurgentes] o bien que la población se rebele contra el Gobierno» (Pape, 2003: 346). La venganza puede beneficiar a David, pero no a Goliath.
5. *La verdad no puede llevar a la reconciliación.* Los cínicos creen que el deseo de venganza está tan arraigado que el mero reconocimiento de los pecados contra los demás no puede llevar a reconciliar a la víctima con el victimario. En consecuencia, creerán que las «comisiones de la verdad» de Sudáfrica, Perú y otros lugares son solo ejercicios de hipocresía. En otras palabras, los cínicos creen que el solo arrepentimiento no puede romper el ciclo Pecado-Arrepentimiento-Expiación-Pecado. Con todo, sobre la base de 3.727 entrevistas cara a cara con miembros de una muestra representativa de sudafricanos, James Gibson (2004: 202) concluye que «existe un grado moderado de reconciliación en la Sudáfrica contemporánea, debido en parte a las actividades y descubrimientos de los procesos de verdad y reconciliación». La causa puede ser que esas confesiones públicas muestran a mucha gente que ha habido un cambio del «perfil de valores» de la sociedad. Allí donde el arrepentimiento en privado no detiene el pecado, el arrepentimiento público ayuda.
6. *El problema de seguridad nacional de Israel es excepcional, por lo que justifica medidas excepcionales,* tales como la continua ocupación de territorios palestinos y otros actos que infringen las leyes internacionales. Además de los judíos, los estadounidenses, afrikáneres, argentinos, chinos, irlandeses y otros han sostenido en diferentes momentos tanto su superioridad como vulnerabilidad excepcional, sin duda una contradicción involuntaria. En 1960, el padre fundador del Estado de Israel afirmó claramente la conocida tesis excepcionalista: «El secreto de nuestra supervivencia a lo largo de estos miles de años [...] tiene un solo origen: nuestra suprema cualidad, nuestra superioridad intelectual y moral, la cual nos hace destacar aun en la actualidad, como lo hizo durante generaciones» (David Ben Gurion, en Merom, 1999: 411). Hecho: los



indicadores objetivos de intensidad de conflictos recientes entre Israel y sus enemigos cercanos muestran que «Israel no es excepcionalmente vulnerable ni está involucrado en relaciones estratégicas de dificultad excepcional con sus vecinos» (Merom, op. cit.: 431). Además, los crímenes de guerra cometidos por las fuerzas de seguridad y las bandas armadas israelíes desde 1948 no han sido menos que los perpetrados por los insurgentes palestinos. El mismo politólogo israelí advierte la ambivalencia del mito de la excepcionalidad judía arraigada en la Biblia. A la vez que aumenta la autoconfianza, alimenta la «mentalidad de fortaleza sitiada» que obstaculiza la discusión racional y la negociación.

7. *La cárcel reforma a los delincuentes*. Todo aquel que ha pasado algún tiempo en una cárcel convencional sabe que las prisiones son escuelas del crimen. Allí, los criminales empedernidos enseñan su oficio a los delincuentes de poca monta. Un estudio empírico descubrió que la reincidencia es más frecuente entre los ex convictos que entre los infractores a los que se concede la libertad condicional (Petersilia, Turner y Peterson, 1986). La lección debería ser obvia. El sistema penal actual es ineficiente y, en consecuencia, debería ser sometido a reformas radicales del tipo de las propuestas por la *John Howard Society* y las sociedades de Comunidades Carcelarias [*Justice Fellowship*].

En resumidas cuentas, las ciencias políticas han hecho progresos en la medida que han prestado más atención a la realidad social que a los modelos elegantes, pero escasamente realistas. Los números son importantes para las ciencias políticas únicamente si no son inventados. Y la ciencia (o lo que se hace pasar por tal) no hará ninguna contribución útil a la política si la usan individuos moralmente ciegos que van en busca de objetivos inmorales, tales como la conquista y el saqueo. Así pues, el consejo de los teóricos «científicos» de la guerra, Walt Rostow, Robert McNamara y Thomas Schelling, no era mejor que la teoría admitidamente anticientífica de Henry Kissinger (véase Kuklik, 2006). Como escribió François Rabelais hace ya quinientos años, «la ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma».

## 7. Interludio formal: medición de la democracia y el capital político

En esta sección intentaremos expresar en términos cuantitativos (o cuantificar) dos nociones importantes, aunque algo vagas: las de grado de democracia y capital político.

La teoría de la democracia propuesta por Dahl (1971, 1989) va más allá de las apariencias constitucionales y procedimentales. Propone que la auténtica democracia política es participativa: combina la participación voluntaria con la libre discusión. La fórmula de Dahl (la poliarquía) es única al combinar la cooperación por el bien común con la competencia por el progreso personal o grupal. Puesto que, con seguridad, ambos factores se darán con diferente intensidad en sociedades diferentes y también en la misma sociedad en momentos diferentes, es deseable disponer de un índice cuantitativo de democracia política.

En otro lugar (Bunge, 1985, 1998a) he propuesto medir el grado en que los ciudadanos participan libre y realmente en la influencia tanto de la política ( $P$ ) como del gobierno o gobernanza ( $G$ ). Son posibles numerosas combinaciones de  $P$  y  $G$ . He aquí solo cuatro ejemplos extremos: (a) democracia *participativa*: todos los ciudadanos participan aproximadamente en la misma medida tanto en  $P$  como en  $G$ ; (b) democracia *representativa*: todos los adultos participan en la misma medida en  $P$ , pero delegan  $G$  en cuerpos específicos; (c) *dictadura populista*: una élite monopoliza  $P$ , pero casi todo el mundo participa por igual en la elección de  $G$ ; (d) régimen *autoritario*: un pequeño grupo monopoliza tanto  $P$  como  $G$ . Pasemos a cuantificar estos conceptos.

Asignemos el mismo peso a los dos aspectos distinguidos previamente, política y gobierno, y llamemos  $P$  y  $G$ , respectivamente, al número de ciudadanos que participan en darle forma a cada uno. Luego, se puede introducir la siguiente medida de democracia política:

$$D = (P + G - N) / N,$$

donde  $N$  es el número total de adultos de una sociedad dada. Este índice varía entre -1 (autocracia) y +1 (democracia plenamente participativa). He aquí algunos valores típicos y sus límites a medida que  $N$  aumenta:

*Autocracia* («Obedézcánme»)

$$P + G = 1, D = (1 - N) / N \rightarrow -1$$

*Totalitarismo* («Obedézcannos»)

$$P, G \ll N, D \approx -N / N = -1$$

*Dictadura populista* («Síganme»)

$$P \ll N, G = N, D \approx P / N > 0 \text{ pero } \ll 1$$

*Democracia representativa* («Elíjannos»)

$$P = N, G < N, D = G / N > 0 \text{ pero } \ll 1$$

*Democracia participativa* («Gobernemos»)

$$P = G = N, D = N / N = 1$$

Adviértase que tanto la democracia representativa (libertad sin participación) como la dictadura populista (participación sin libertad) tienen números bajos. La razón de ello es que, en asuntos políticos, los derechos sin deberes no deben estar por encima de los deberes sin derechos: ambos déficits erosionan el poder legítimo, el poder que se gana siendo un funcionario justo y honesto.

El resultado neto es que la democracia participativa es el mejor régimen político. Sin embargo, una sociedad buena necesita más que democracia política. Esta debe ser un medio para mejorar la calidad de vida de todos, en todos los aspectos: físicos, mentales, económicos y culturales. Es decir, la democracia participativa debe ser un componente de la democracia integral, tema que trataremos en el último capítulo.

Sostengo que la fórmula anterior, publicada por primera vez hace más de veinte años, supera la objeción opuesta por Tilly (2007: 10) a la definición de democracia de Dahl, a saber que «nos proporciona una lista de control de tipo presencia/ausencia», al igual que sus alternativas, especialmente la del propio Tilly, así como la ortodoxa (y conservadora) Lista de Control de Derechos Políticos y Libertades Civiles de *Freedom House*.<sup>\*</sup> Mi fórmula permite averiguar si una nación dada está experimentando un proceso de democratización o lo inverso.

A continuación, revisemos la noción de capital social (especialmente, político) que presentamos en el Capítulo 2, Sección 2. Esta noción fue puesta de moda por la influyente obra de Robert Putnam sobre la sociedad civil (1993). Lamentablemente, este sociólogo confundió dos nociones muy diferentes: la de capital social propiamente dicho y la de sociedad civil. En tanto que la primera es bastante nueva (por ejemplo, Coleman, 1990), la segunda tiene ya alrededor de doscientos años. La sociedad civil es la parte de

la sociedad que no está totalmente controlada por el Estado, en tanto que el capital social de una persona o un grupo es el conjunto de individuos y sistemas sociales que pueden servirle de ayuda a una persona.

Por ejemplo, el capital social de un individuo aumenta con el matrimonio y disminuye con la bancarrota. También aumenta o disminuye según su comunidad adquiera mayor o menor cohesión. Por ejemplo, por lo común, un aldeano puede contar con la solidaridad de sus vecinos cuando sufre algún infortunio. Así pues, cuando en *Fuenteovejuna*, la pieza teatral de Lope de Vega, el magistrado pregunta a la asamblea de aldeanos quién castigó al injusto representante de la Corona, todos responden como si fueran uno solo: «¡Fuenteovejuna, señor!».\*

Definimos el capital social (en particular, político) de una unidad social, individuo o grupo como el conjunto de recursos humanos (tanto individuales como institucionales) de esa unidad. En otras palabras, se trata de la colección de unidades que pueden auxiliar o apoyar a esa persona o grupo. En símbolos conjuntistas estándar,

$$C(x) = \{y \in S \mid Ayx\}, \quad [1]$$

donde  $\in$  simboliza la relación de pertenencia,  $S$  designa el conjunto de componentes de la sociedad a la cual pertenece  $x$  y  $A$  representa la relación de ayuda potencial. O sea, “ $Ayx$ ” debe leerse (interpretarse) como que «es posible que  $y$  ayude a  $x$ ». Dado que los potenciales auxiliares en cuestión pueden ser individuos tales como conocidos, o sistemas tales como asociaciones benéficas, toda unidad social tiene dos capitales sociales (especialmente, políticos): uno micro y otro macro, o en los niveles individual y colectivo respectivamente.

Adviértase que la relación definidora,  $A$ , es un vínculo social muy especial, el de ayuda posible. Esto excluye del capital social de una unidad  $x$  a todos aquellos individuos o sistemas sociales que sean tanto indiferentes como hostiles a  $x$ . Pero la posición social (especialmente política) de alguien depende tanto de quienes lo apoyan como de quienes son sus antagonistas. En consecuencia, suponemos que  $C(x)$  es igual a la unión (o suma lógica) de los activos de  $x$ ,  $A(x)$  y de sus pasivos  $P(x)$ :

$$C(x) = A(x) \cup P(x), \quad [2]$$

donde  $P(x)$  es generada por la relación  $H$  de hostilidad, del mismo modo que  $A(x)$  es generada por la relación  $A$  de ayuda:

$$P(x) = \{y \in S \mid Hyx\}. \quad [3]$$

La fórmula [2] generaliza [1]. Ahora bien, puesto que  $H(x)$  es un capital social (o político) negativo, el correspondiente concepto cuantitativo tiene que ser el de *capital político neto*:

$$K(x) = |A(x)| - |P(x)| = \alpha(x) - \lambda(x), \quad [4]$$

donde  $|S|$  designa la cardinalidad (numerosidad) del conjunto  $S$ . Por ejemplo, el capital político neto de un candidato a un cargo político en un país democrático, medido a través de la última encuesta de opinión, es igual al número de votos favorables decididos menos el número de votos no favorables decididos. De tal modo, en Estados Unidos, donde los dos candidatos presidenciales principales obtienen aproximadamente el mismo número de votos, cada uno de ellos tiene un capital político casi nulo. Pero en virtud de la regla de la mayoría, esta impotencia preelectoral puede transformarse en la omnipotencia del ganador.

Ahora que ya hemos dividido la noción de capital social en los conceptos cuantitativos de activo y pasivo políticos, podemos preguntar cómo cambian en el curso del tiempo. En bien de la simplicidad, comenzaremos simulando que  $\alpha$  y  $\lambda$  son funciones infinitamente diferenciables del tiempo. También supondremos que, en una primera aproximación, tanto activos como pasivos crecen más rápidamente cuanto mayores son al comienzo. Vale decir, proponemos

$$d\alpha / dt = a\alpha, \quad d\lambda / dt = b\lambda, \quad [5]$$

donde  $t$  denota el tiempo, y  $a$  y  $b$  son números reales positivos. Estos supuestos implican que tanto activos como pasivos aumentan exponencialmente con el tiempo:

$$\alpha(t) / \alpha_0 \exp at, \quad \lambda(t) = \lambda_0 \exp bt \quad [6]$$

La ecuación [5] formaliza la promesa bíblica de que «al que tenga, más le será dado» (Mateo 25.29). Y la ecuación [6] formaliza una porción de sabiduría política según la cual todo aumento del poder de un grupo político estimula el crecimiento de sus oponentes, al menos en democracia.

Descubrir si hay algo de verdad en las generalizaciones previas es tarea del politólogo. Sin embargo, independientemente de su valor de verdad, se puede esperar que ayuden a aclarar dos importantes ideas y, de tal modo, elevar el nivel de la discusión.

## 8. La historia

El observador ingenuo no está más preparado para comprender las noticias políticas de lo que lo está para captar las novedades científicas. La razón es que carece del conocimiento antecedente necesario para ello. Imagínese el lector que se enterar por el boletín de noticias de que hubo una revolución en N. El informativo puede informar quién depuso a quién, pero difícilmente diga el porqué. Con todo, si el espectador ha estado siguiendo las noticias acerca de N durante los últimos años, probablemente esté al tanto de que N es un Estado cliente. También es posible que sepa que el Gobierno depuesto, una dictadura militar, ha gozado de un fuerte apoyo de parte del país donde está la sede central de la *United Banana*, la empresa más poderosa de N. Esta información puede llevar al espectador a conjeturar que los revolucionarios han estado gritando consignas nacionalistas y de izquierdas, a consecuencia de lo cual la potencia susodicha los tachará de peligrosos terroristas. El espectador incauto, en cambio, posiblemente crea la versión oficial y aplauda la decisión de su Gobierno de enviar a los marines a N, para continuar defendiendo la libertad y la democracia en todo el mundo. Dime cuánta historia y cuánta ciencia política sabes y te diré qué has entendido de los sucesos de la actualidad.

Para comprender esos hechos, tenemos que rastrear sus antecedentes: tenemos que desplazar el foco de atención, del minúsculo acontecimiento puntual al gran proceso, tal como han pedido con insistencia el gran historiador Braudel (1969) y los institucionalistas históricos (McAdam et al., 2001; Pierson y Skockpol, 2002). En particular, debemos tener en cuenta que el suceso de actualidad, aquel del cual la prensa informa, probablemente no solo tenga una causa próxima, sino también diversas causas remotas de las cuales no se informa en el telediario. Así pues, los historiadores superficiales solían decirnos que en vísperas de la Primera Guerra Mundial nadie quería realmente una guerra, la cual comenzó casi de manera accidental, a saber por el magnicidio del malvado archiduque Francisco Fernando por un nacionalista serbio. Pero, desde luego, sabemos que este suceso solo desató la Gran Guerra, la cual había sido preparada durante décadas por todas las grandes potencias. En particular, las potencias navales habían estado fortaleciendo sus flotas desde la década de 1870.

Las potencias centrales no lanzaron la agresión militar para vengar la muerte del temible heredero al trono de los Habsburgo, sino para intentar hacerse con la mayor cantidad de tierras posible, no solo de Europa, sino también de África y Asia. Del mismo modo, los nazis no comenzaron la Segunda Guerra Mundial para robar solo la mitad de Polonia, sino para conquistar una porción tan grande de Eurasia y África como se les consintiera. En resumen, el horizonte temporal del informativo es demasiado cercano como para permitir al espectador ingenuo comprender aquello sobre lo que se informa. La buena información política, al igual que la buena historiografía, es procesal en lugar de estar centrada en un acontecimiento.

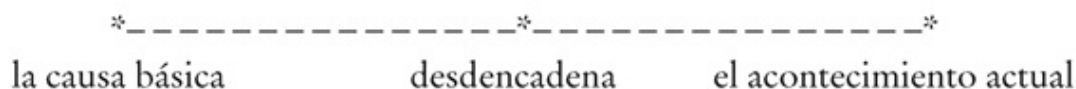


*Figura 7.1.* Los antecedentes tácitos del acontecimiento notable del día. Por ejemplo, el informativo dice que un terrorista lanzó una bomba en un mercado, pero no que esta acción, aunque homicida e irracional, no es más que un episodio de una lucha de décadas contra la invasión extranjera.

En resumen, el conocimiento del pasado es indispensable para entender el presente. Por ejemplo, para comprender la cuestión palestina es necesario recordar que esta se ha ido agravando desde 1929 y que ha involucrado a todas las grandes potencias (véase Laurens, 1999, 2002, 2007). Esta es la causa por la que los teóricos políticos improvisados con seguridad malinterpretarán la política. Por ejemplo, Hannah Arendt (1976), una discípula de los existencialistas Heidegger y Jaspers, afirmó con confianza que el nazismo «no le debe nada a la tradición occidental». Pero, desde luego, todos los académicos saben que la ideología nazi no es otra cosa que una amalgama y una radicalización de las ideas elitistas, autoritarias, conservadoras, nacionalistas, militaristas u oscurantistas de, entre numerosos otros, Herder, Müller, Fichte, Hegel, Nietzsche, Gobineau, Chamberlain, Spengler y, no en menor medida, de los ideólogos católicos de la Contrailustración: De Bonald y De Maistre (véase, por ejemplo, Kolnai, 1938; Popper, 1955; Berlin, 1997). Además, ¿cómo puede emerger de la nada un movimiento político o, en realidad, cualquier otra cosa, independientemente de cuán original sea? La ciencia moderna—sea natural, sea biosocial—presupone el poderoso principio de que «Ninguna cosa nace de la nada» (Lucrecio, L. I: 151).

¿El conocimiento de la historia puede ayudar a diseñar el futuro? Difícilmente, porque el mundo social ha cambiado y los medios que podemos usar ahora son muy diferentes de aquellos disponibles para nuestros antepasados, aun cuando algunos de los problemas que afrontaron sigan con nosotros. Por la misma razón, formular preguntas de la forma «¿Cómo hubiera abordado esta pregunta fulano de tal?» es una tarea meramente académica. Por ejemplo, ni Locke ni Kant podrían siquiera haber comprendido las preguntas de si la negociación colectiva, la acción afirmativa, la representación proporcional, la OPA hostil o la tercerización son justas. Por este motivo, la opinión de Leo Strauss y sus discípulos—que para entender la política e involucrarse en ella necesitamos el consejo de los antiguos—es absurda. El espejo retrovisor sirve para protegernos del pasado, no para ver el futuro.

Otra razón para rechazar su eslogan «¡Volver a los antiguos!» es que ninguno de estos objetaba la guerra, la esclavitud, el sexismo o el racismo; después de Pericles, a ninguno le importó la democracia y ninguno de ellos tuvo idea alguna sobre la justicia social. A diferencia del cheddar y el coñac, la ciencia no mejora con la edad.

En resumidas cuentas, la historiografía ayuda a entender el presente, pero no a diseñar el futuro. Y pone a prueba la teoría política, pero no puede engendrarla. Con todo, si es distorsionada lo suficiente, puede ser utilizada para perpetuar enemistades obsoletas,



limpiar el vergonzoso pasado de un partido político actual y hasta para suministrarle un pasado límpido y glorioso, si bien imaginario. Así fue como los separatistas de Quebec intentaron lavar su pasado profascista durante la Segunda Guerra Mundial y poco después (Delisle, 1998). No es probable que este sea el último ejemplo de tergiversación de la historiografía que nos ofrece el fanatismo nacionalista: la bandera tiene que parecer limpia si ha de servir como punto de reunión de un pueblo. (Más en Bunge, 1998a.)

## 9. La pseudociencia política

Thomas Schelling, un experto en teoría de juegos y ganador del Premio Nobel de economía de 2005, trabajó durante medio siglo para la corporación *RAND*,\* el gabinete estratégico de la Fuerza Aérea Estadounidense. El artículo que escribió para la *RAND* en 1958 se titulaba «El temor recíproco al ataque por sorpresa» [*«The reciprocal fear of surprise attack»*]. La idea central es una hipótesis interesante: en un conflicto entre dos personas cada individuo actúa, en parte, por temor a lo que el otro tema, un proceso que puede aumentar hasta que el temor de una de las partes es tan intenso que lanza un ataque. Bien, pero ¿cómo se pone a prueba esta hipótesis? Schelling no lo dijo y los psicólogos sociales parecen haberlo ignorado.

Tres años después, Schelling y Halperin (1961) defendían la política de llevar las cosas al extremo o «juego de la gallina» como la mejor estrategia nuclear, puesto que deja algo al azar (o, más bien, al accidente) y con ello una posibilidad de «ganar». En otras palabras, la «disuasión mutua estable» (y la correspondiente destrucción mutua asegurada o *MAD*) sería preferible al desarme nuclear: exactamente lo que el Gobierno norteamericano de turno quería oír. (Para un análisis véase Freedman, 1983.) La buena vida estaría siempre al borde del precipicio. ¿Buena para quién? Los teóricos mencionados no lo precisaron. Ni nadie les pidió que justificaran su política de ninguna manera. Y, con todo, más de medio siglo después, el desarme nuclear todavía es un desiderátum para todas las personas cuerdas y decentes.

Una generación después, otro experto en juegos de guerra, Robert Pape (1996), ofreció su propia receta del éxito para conflictos de todo tipo: los beneficios  $B$  del objetivo deseado, multiplicados por la probabilidad  $p(B)$  de conseguir esos beneficios, tienen que ser mayores que los costos  $C$ , tanto militares como políticos, multiplicados por la probabilidad  $p(C)$  de incurrir en esos costos. Pero, desde luego, esas «probabilidades» son subjetivas: se trata de grados de creencia o «probabilidades» percibidas, que nada tienen que ver con el azar objetivo. Y, dado que semejantes «probabilidades» no pueden medirse de manera objetiva—a diferencia de, por ejemplo, el número de bajas o el número de hogares destruidos—el teórico las asigna arbitrariamente. Por ello, los juegos de guerra no son más que ejercicios pseudocientíficos (véase Rapoport, 1968; Bunge, 2006c.)

¿Qué papel desempeñaron los juegos de guerra en la conducción de los ataques? Cuando Robert S. McNamara asumió el cargo de Secretario de Defensa de Estados Unidos, se ufanó de proceder «científicamente», utilizando la teoría de juegos, la teoría de la decisión y el análisis de costos y beneficios para diseñar las políticas y planes. Pero, obviamente, McNamara no adoptó la tesis favorita de Schelling (1960): que la guerra es un proceso de negociación en el cual cada parte intenta minimizar las pérdidas, en lugar de aniquilar al adversario. (Su analogía preferida era la conducción en tráfico denso, en la cual se quiere adelantar otros coches, sin chocar con ellos.) En realidad, el secretario no negoció con «el enemigo», que perdió alrededor de dos millones de personas, vale decir 40 veces el número de bajas de los invasores norteamericanos. El político no podía fiarse

del estratega aficionado que «no ofreció ni una sola respuesta plausible a las preguntas más básicas [...] Tom Schelling, cuando se halló frente a una “guerra limitada” en la vida real, se quedó perplejo, no tenía idea de por dónde comenzar» (Kaplan, 1983: 335).

Además de prestar atención a los extravagantes modelos de la *RAND*, McNamara llevó la cuenta de algunos de los números pertinentes. Por ejemplo, el periodista de guerra David Halberstam (1972: 256) informó que en 1963, «cuando los asesores civiles dijeron que el Gobierno sudvietnamita de Diem, respaldado por Estados Unidos, estaba perdiendo su popularidad entre los campesinos a causa de la crisis budista, McNamara preguntó que bueno, que qué porcentaje estaba desistiendo, con qué porcentaje contaba el Gobierno y qué porcentaje estaba perdiendo. McNamara pidió hechos, algo que pudiese meter en el banco de datos, no solo esa poesía que le estaban soltando». Mintzberg (1989: 64) reformula así la pregunta: «¿pueden los valores deslizarse inadvertidamente en el análisis cuando el número de cadáveres o de acres de selva defoliada pueden medirse, mientras que el valor de una sola vida humana no?».

El secretario McNamara estaba cometiendo varios errores al mismo tiempo: subestimaba los datos «blandos», así como la moralidad, a la vez que sobrestimaba o aplicaba incorrectamente formalismos generales tales como las teorías de juegos y de la decisión, que incluyen pseudocantidades como las utilidades y probabilidades subjetivas. Pitirim Sorokin (1956) podría haber diagnosticado los cálculos estratégicos de Schelling, Pape y McNamara como casos agudos de *cuantofrenia*, una enfermedad a la que el propio Sorokin no era inmune. Sin embargo, la investigación social no es el único campo en el que florece la pseudociencia: hay bolsones de pseudociencia en todas las disciplinas, hasta en la física. En consecuencia, necesitamos definir este concepto.

Sostengo que una pseudociencia es una doctrina o práctica que, aunque se exhibe como ciencia genuina, en realidad es falaz porque es imprecisa, imposible de poner a prueba o incompatible con el grueso de la ciencia (Bunge, 1983; Mahner, 2007). La rabadomancia, la homeopatía, la genética del «gen egoísta», la memética, la parapsicología, el psicoanálisis, la ciencia creacionista (o diseño inteligente), la psicología evolucionista especulativa y la estrategia basada en la teoría de juegos son pseudocientíficos.

En otros lugares (Bunge, 1996a, 1996b, 1998a, 1999) he afirmado que también la microeconomía neoclásica, el modelo de numerosas teorías de la elección racional que decoran las páginas de las revistas periódicas de ciencias sociales, es pseudocientífica. Las razones de ello son que (a) gira en torno a las ideas psicológicas mal definidas de utilidad subjetiva (o placer) y probabilidad subjetiva (o «probabilidad» percibida) y (b) sus autores no se han molestado en poner a prueba su supuesto básico: que las personas siempre actúan de tal modo de maximizar sus utilidades esperadas.

Las mismas críticas les caben a los modelos del conflicto político basados en la teoría de juegos, tales como *La estrategia del conflicto* (1960), de Schelling, y *The War Trap* [*La trampa de la guerra*] (1981), de Bueno de Mesquita. Estos modelos suponen que en la guerra el azar impera sin limitaciones, de modo tal que a la primera se le puede aplicar el concepto de probabilidad, que es posible asignar utilidades tanto a las políticas como a

sus resultados y que los políticos y los militares pueden diseñar estrategias «racionales» (tales como la del extremismo nuclear) sobre la base de semejantes utilidades y «probabilidades» (percibidas) totalmente inventadas. Puesto que las cantidades son subjetivas (personales), es imposible poner a prueba los modelos correspondientes. El enfoque de la política basado en la teoría de juegos es, por ello, un ejercicio de ciencia ficción política, menos realista e instructivo que la buena ficción política. Solo sirve para conseguir ascensos o premios Nobel de economía.

Hasta el momento, la única aplicación científica de la teoría de juegos ha sido la de John Maynard Smith a la investigación de la evolución biológica. En efecto, en este caso las probabilidades y utilidades son objetivas: las primeras son probabilidades de mutación y las segundas son beneficios en términos de aptitud darwiniana o cantidad de descendencia. (Véase más críticas a las aplicaciones erróneas de la teoría de juegos en Bunge, 1989b, 1991a, 1996a, 1998a.)

Muchos de los modelos políticos de decisión racional ponen la atención en la conducta del votante y confían en la psicología popular, por lo que pertenecen a la psicología política especulativa. Prestan poca o ninguna atención a los constreñimientos institucionales y presuponen que las personas no solo son egoístas, sino también «racionales» (o sea, maximizadoras de utilidades). A causa de que los teóricos de la política que se basan en la elección racional toman prestados estos supuestos de la microeconomía neoclásica, sin preocuparse por la precisión matemática o por las pruebas empíricas, sus intentos de representar la realidad fracasan igual de estrepitosamente. Tal como vimos antes, en el Capítulo 5, Sección 4, estos postulados llevan a la «paradoja» del votante. El hombre racional, a diferencia del ciudadano concienzudo, no se molesta en votar, porque supone que un único voto no puede cambiar nada y, de todas maneras, ¿que gana él con todo eso?

Con una franqueza poco común entre los teóricos de la elección racional, George Brennan (1997: 109-110) admite que sus modelos no dan cuenta del comportamiento de los votantes reales. Reconoce que tales modelos no incorporan el civismo o el proceso de selección (o criba; como en el caso de las elecciones primarias en Estados Unidos). Además, son locales, puesto que se centran en el sistema bipartidista estadounidense. Yo añadiría que estas teorías también ignoran el contexto social, especialmente la consabida «jaula de acero» de Weber y la «élite del poder» de Mill. Pero, a causa de que estos modelos teóricos contienen números y tienden a ser presentados en formato deductivo, convencen a mucha gente de que son científicos, cuando en realidad son pseudocientíficos. Peor aún, a causa de su irreversible fracaso, estos modelos insultan al científicismo y fomentan el anticientificismo posmoderno.

## 10. Comentarios finales

Aunque son muy diferentes, la política y la ciencia están vinculadas: la ciencia es o debería ser una herramienta para el diseño y la evaluación de políticas. Este es el motivo de que el Estado moderno apoye la investigación científica por su valor intrínseco a la vez que por su utilidad tanto para los negocios como para el gobierno. El arte de gobernar, especialmente, se ha beneficiado del uso de descubrimientos de las ciencias biosociales, tales como la demografía y la epidemiología. Por lo mismo, ha resultado profundamente perjudicado por la pseudociencia.

Podría pensarse que un Gobierno basado en la ciencia sería elitista, a causa de que invocaría tecnicismos inaccesibles a las masas. Pericles afrontó y resolvió este problema hace ya veinte siglos. En términos actuales, dijo: todas las cuestiones y opiniones políticas pueden ser debatidas en un lenguaje sencillo, aun cuando eso no sea posible con los detalles del arte de gobernar un Estado.

En suma, la cientifización de la política es de interés público. Pero las ciencias en cuestión tienen que ser genuinas, a diferencia de pseudociencias tales como la teoría de juegos aplicada que utilizaron los asesores de la *RAND* y otros que llevaron al Gobierno estadounidense a la guerra de Vietnam y demás atolladeros. Bruce Kulick (2006: 23), quien ha escrito sobre las contribuciones que estos y otros «oráculos ciegos» han hecho a la política exterior norteamericana durante la segunda mitad del siglo XX, concluye: «Los intelectuales del área de defensa no sabían mucho. A menudo formulaban juicios obtusos cuando se les pedía que fueran prácticos o se limitaban a ofrecer discursos de autojustificación a los políticos». En otras palabras, los arrogantes intelectuales que confunden la ciencia con la pseudociencia no benefician a los políticos.

Para terminar, la política y la ciencia no son buenos compañeros de alcoba, puesto que poseen objetivos y procedimientos muy diferentes. Pero pueden ser buenos socios, a condición de que los políticos aprendan a escuchar a los científicos, siempre que estos sean auténticos científicos y no vendan sus almas a los poderes de turno.



## Notas al pie

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*¡Que una sangre impura / inunde nuestros surcos! [*N. del T.*]

\*Se trata de una conocida ONG y *think tank* estadounidense de tendencia conservadora. [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\****Research ANd Development*** (Investigación y Desarrollo). [*N. del T.*]

## 8

### Insumos tecnológicos de la política

Se puede considerar que el gobierno (o gobernanza) es el arte de resolver o evadir problemas sociales a expensas de generar otros nuevos inadvertidamente. Por desgracia, la enorme mayoría de los políticos y funcionarios públicos, de quienes se supone que abordan los problemas sociales, son aficionados, en el mejor de los casos con una licenciatura en derecho o en empresariales; artesanos en lugar de practicantes de una ingeniería social basada en la ciencia.

También es desafortunado que con frecuencia la expresión «ingeniería social» se utilice en sentido peyorativo, como sinónimo de apoliticismo y paternalismo y, en consecuencia, averso a la iniciativa individual, la responsabilidad y la participación popular. Pero esta crítica, propia del ataque de la derecha a la asistencia pública, es injusta porque toda legislación es ingeniería social, dado que procura erigir, reparar o dismantelar alguna construcción social (véase Kelsen, 1941-1942; Pound, 1954; Bunge, 1998a). El único problema real consiste en si una porción de ingeniería social es justa y realista, vale decir si es asequible y si funcionará.

Coincido con Popper (1962: 22-24) en que el Estado se beneficiaría en gran medida de una buena dosis de ingeniería (o tecnología) social, aparte de las tradicionales prácticas jurídicas y contables. Pero, a diferencia de Popper, no creo en la ingeniería social *fragmentaria* porque, como ha señalado Hirschman (1990), es imposible hacer «una cosa por vez». Esto es así porque la sociedad es un supersistema de sistemas, de modo tal que cuando alguno de estos sistemas cambia, probablemente los demás también se vean afectados (Bunge, 1979a; 1998a). En consecuencia, para modificar cualquier cosa en uno de esos sistemas eficientemente y sin perjudicar a los demás, tenemos que intentar cambios sistémicos (o estructurales); por caso, no solo en la economía, sino también en la organización política y la cultura. Por ejemplo, es imposible socializar la economía sin socializar, a la vez, la política y la cultura.

Una tecnología social es una disciplina fundada en la ciencia, capaz de abordar problemas sociales de una manera racional y eficiente. Su objetivo, en otras palabras, es modificar el comportamiento humano de modo tal de eliminar los problemas o mitigar los sufrimientos que estos causan. Sin embargo, para bien o para mal, la tecnología no puede resolver todos los problemas del mundo y ello por la sencilla razón de que las personas no son máquinas y ni siquiera son como máquinas. Tienen deseos y la imaginación necesaria para satisfacerlos o evitarlos, en ocasiones a expensas de los intereses de otras personas. Por consiguiente, además de las recetas tecnológicas, necesitamos normas morales y legales, así como discusiones libres sobre ellas y protestas civilizadas contra ellas.

Existen diversas tecnologías sociales, desde las ciencias de la educación, el trabajo



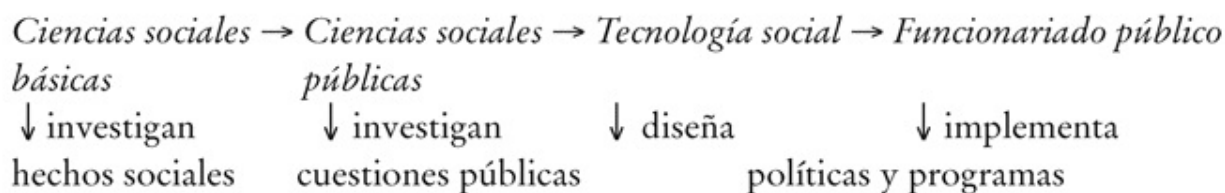
social y la mercadotecnia hasta el derecho, la administración, la macroeconomía normativa, la estrategia militar y la diplomacia (véase, por ejemplo, Bunge, 1998a). Todas ellas han sido inventadas para abordar problemas sociales de diferentes clases y magnitudes, desde la distribución de recursos hasta la resolución de conflictos. Contribuyen a cumplir una de las condiciones del buen gobierno: la eficiencia.

Entonces, el buen gobierno supone una sólida pericia técnica. Pero una de las características del experto competente es ser consciente de las limitaciones y de las consecuencias de su arte debidas a la inherente complejidad de la tarea, así como a los intereses privados que ora respaldarán, ora objetarán una propuesta dada. El tecnólogo social tiene que saber, en particular, que los problemas sociales más difíciles, tales como los de la pobreza y la agresión militar, son problemas morales. Debe saber que las cuestiones morales no se resuelven mediante el solo expediente de encarcelar a los delincuentes, disparar un arma o emitir billetes. Las cuestiones morales solo pueden resolverse prestando atención de un modo equitativo a los intereses en juego y fomentando la participación activa de todos los involucrados.

## 1. Ciencia social pública

Hay tres grandes clases de científicos sociales. Algunos están interesados principalmente en comprender la sociedad, otros en cambiarla y otros en aplicar el conocimiento social para administrar empresas comerciales o agencias del Gobierno. El primer grupo hace investigación básica, en tanto que el segundo y el tercero practican tecnología (o ingeniería) social. Independientemente de cuán diferentes sean, estos intereses son mutuamente complementarios en lugar de excluyentes. En efecto, para ser efectiva, una tecnología social tiene que estar fundada en buena ciencia básica. En particular, la principal motivación de algunos científicos sociales es poder abordar problemas sociales. Así pues, Robert Putnam (2003) afirmó que «poder atender las preocupaciones de nuestros conciudadanos no es un suplemento opcional para la profesión de las ciencias políticas, sino una obligación tan fundamental como la búsqueda de la verdad científica». Y Michael Burawoy (2005: 25) añadió el componente psicológico: «la sociología pública es lo que mantiene viva la pasión sociológica».

Afirmo que, en las sociedades desarrolladas, las políticas públicas son diseñadas por las tecnologías sociales, tales como la macroeconomía normativa y el derecho; de estas se supone a su vez (a menudo equivocadamente) que estén fundadas en ciencias aplicadas, tales como la sociología médica, las cuales son nutridas por las ciencias básicas, tales como la economía positiva y la sociología. Las relaciones entre los tres campos, así como entre estos y el Estado, se pueden resumir del modo siguiente:



Las ciencias sociales públicas son llamadas también evaluación de políticas públicas. Los estudiosos de esta disciplina investigan políticas públicas tales como la macroeconómica y la sanitaria. Los tecnólogos sociales, especialmente los legisladores y sus asesores, diseñan políticas sociales, en tanto que los funcionarios públicos que llevan a la práctica esas políticas son técnicos sociales. Por consiguiente, el presidente de un banco central y el ministro de salud pública son artesanos sociales. Puesto que la implementación de toda política pública seguramente afecte a algún sector público, el diseño de políticas incluye tanto ideología como ciencia (Diesing, 1982). Pertenecer a la tecnología social.

Es verdad que, como ha destacado Soros (2006), todos somos falibles, por lo que muchas de nuestras políticas, planes, acciones e instituciones serán, sin duda, imperfectas. Sin embargo, sostengo que los modernos tienen dos medios para corregir las insuficiencias, ninguno de los cuales existía con anterioridad. Uno es el método científico, el cual—tal como propuso Popper (1962)—puede y debe aplicarse a las políticas tanto como a las hipótesis científicas. Por ejemplo, cuando el primer Gobierno de Reagan

descubrió que la política monetarista recomendada por el economista neoliberal Milton Friedman llevaba a la recesión económica, abandonó a su asesor y modificó el rumbo. En cambio, en el momento en que escribo estas páginas, el Gobierno norteamericano ha decidido ignorar el unánime descubrimiento de 16 agencias de espías acerca de que la invasión permanente de Irak ha aumentado la vulnerabilidad de Estados Unidos a los ataques terroristas, en lugar de disminuirla, como lo habían profetizado los guerreros de salón de la Casa Blanca. ¡Maldita realidad!

El otro medio para reducir el margen de error en el diseño de políticas sociales es utilizar todas las piezas de la panoplia de tecnologías sociales de diversa solidez fundadas en la ciencia, desde la epidemiología normativa hasta las ciencias de la administración y la recogida de información mediante vigilancia electrónica. Depende de los estadistas y los funcionarios públicos el utilizar o bien ignorar el método científico y las sociotecnologías, y es tarea de los ciudadanos examinar los méritos relativos de las políticas que sigue su Gobierno.

## 2. Las políticas

Todo sistema social—sea una empresa, una agencia gubernamental o una asociación voluntaria—está guiado por una política, estrategia o «filosofía». Una política es un conjunto de valores u objetivos junto con un conjunto de propuestas para conseguirlos. En resumen, una política es un par medios-fines. Y una política social (o pública) es, desde luego, una estrategia para abordar o evadir un problema o cuestión social desde el Estado. Por ejemplo, una política de salud pública puede consistir en proponer el suministro de asistencia médica gratuita a todos o, alternativamente, dejar que el mercado se ocupe de la salud a cambio de una ganancia, de modo tal que sea tratada como un privilegio, en lugar de como un derecho.

La opinión prevaleciente es que la política determina las políticas. En cambio, los teóricos de la decisión racional, tales como Glazer y Rothenberg (2005), creen que, en el diseño de políticas, las consideraciones económicas son lo más importante. Sugiero que ambas opiniones son simplistas: que los intereses privados moldean las política y viceversa, y que la política induce las políticas, las cuales, a su vez, orientan la política. Además, hay dos factores más involucrados en el diseño de políticas: el funcionariado público y los expertos en políticas que el primero consulta. Sostengo que los cinco factores mencionados están causalmente relacionados, aproximadamente como se muestra en la Figura 8.1.



Figura 8.1. Los determinantes del diseño de políticas.

Ahora bien, las políticas pueden estar o bien basadas en la fe, y ser improvisadas, o bien fundadas en pruebas y diseñadas con cuidado. Un Gobierno democrático y honesto utilizará la ciencia y la tecnología para diseñar sus políticas, en tanto que uno poco democrático o incompetente tenderá a tergiversar la ciencia y la tecnología según sus

políticas preconcebidas. Las políticas responsables no son improvisadas; son diseñadas y analizadas por expertos, y son discutidas por los involucrados y sus representantes.

Lamentablemente, no es poco frecuente que una política pública se recomiende o se critique sobre la base de meras correlaciones estadísticas o incluso sin ellas. Este es el motivo por el cual un gran número de los programas de bienestar social adoptados en Estados Unidos durante los liberales años sesenta fueron talados por la reacción conservadora entre la década de 1980 y el presente. Se afirmó que esos programas perjudicaban a los pobres en lugar de ayudarles, porque debilitaba el incentivo para buscar un empleo remunerado y fomentaba el divorcio, la paternidad irresponsable, el absentismo escolar y hasta la adicción a la droga. Por ejemplo, se culpó al *AFDC*,\* un programa relativamente pequeño, del aumento del número de niños que vivían con madres solteras entre 1970 y 1990, cuando en realidad, durante esas dos décadas, tanto el valor de los beneficios de bienestar como la fracción de niños que vivían en familias del *AFDC* disminuyeron (Piven, 2004). Cuando el presidente Clinton prometía en 1992 «acabar con la asistencia pública tal como la conocemos», sabía que «castigar a los políticamente impotentes beneficiarios de la asistencia pública mientras celebraba los valores familiares tocaba una cuerda íntima del electorado» (Piven, 2004: 95).

En todo proceso que involucre una política, debemos distinguir tres tipos de agentes: diseñadores (o tecnólogos), analistas (o críticos, tanto destructivos como constructivos) y vendedores (o persuasores). De los diseñadores y los analistas de las políticas se espera que reúnan los hechos y valores pertinentes, en tanto que de los vendedores se espera que posean las habilidades retóricas necesarias para «vender» las políticas a las partes interesadas: administradores, funcionarios públicos, políticos o votantes. (Para un detallado análisis de la retórica, véase Angenot, 2008.)

Con todo, la mayoría de quienes escriben sobre políticas enfatizan uno de los tres aspectos en desmedro de los otros dos. La confusión entre diseño de políticas y análisis de las mismas es comprensible, porque de ordinario ambas tareas son realizadas por los mismos individuos. En cambio, la tesis de que «el analista de políticas es un productor de argumentos sobre políticas, más semejante a un abogado [...] que a un ingeniero o un científico» (Majone, 1989: 21) es falsa y peligrosa, puesto que sugiere que, en cuestión de políticas, la retórica o aun la sofistería son más importantes que la sustancia. Sugiere que, inevitablemente, el vendedor se impone al conocimiento técnico.

Esto no supone menospreciar la importancia de la argumentación en asuntos de políticas. En realidad, como en cualquier otro campo en el que los hechos se entrelazan con los valores y los intereses reales con los percibidos, debemos construir argumentos de dos tipos: lógicos y praxiológicos. En tanto que los primeros son analizados y reglamentados por la lógica matemática, los segundos están a cargo de la teoría de la acción, porque tratan de hechos, en particular de acciones, no de proposiciones. He afirmado en otros sitios (Bunge, 1989a: 301, 1998a: 361-362) que, cuando los hechos se enredan con los valores, utilizamos los siguientes dos patrones de inferencia praxiológicos:

### *Modus volens*

|                        |    |                                                                                                     |
|------------------------|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Enunciado legal</i> |    | Si <i>A</i> (es el caso o se realiza), luego (resulta) <i>B</i> .                                   |
| <i>Juicio de valor</i> |    | <i>B</i> es bueno (o correcto) y, a fin de cuentas, mejor o (más correcto) que <i>A</i> .           |
| <i>Norma</i>           | :: | <i>A</i> es bueno (o correcto) [vale decir que <i>A</i> debe ser el caso o debe hacerse <i>A</i> ]. |

### *Modus nolens*

|                        |    |                                                                                                     |
|------------------------|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Enunciado legal</i> |    | Si <i>A</i> (es el caso o se realiza), luego (resulta) <i>B</i> .                                   |
| <i>Juicio de valor</i> |    | <i>B</i> es malo (o incorrecto).                                                                    |
| <i>Norma</i>           | :: | <i>A</i> es malo (o incorrecto) [vale decir que hay que evitar <i>A</i> o abstenerse de <i>A</i> ]. |

donde *A* y *B* denotan hechos, en tanto que “:.” simboliza la relación de implicación normativa (o práctica), una relación que es definida parcialmente y de manera implícita por los anteriores patrones de inferencia praxiológicos.

Este enfoque de la argumentación en temas morales, legales y políticos tiene las siguientes características distintivas. Primero, aclara que los focos del discurso en estos campos son hechos y valores. Segundo, coloca en primer plano los fundamentos científicos para adoptar o rechazar normas, políticas o cursos de acción. Tercero, valida inferencias prácticas; estas no son abarcadas por la lógica formal, la cual se ocupa centralmente de la relación de consecuencia entre proposiciones. Cuarto, nuestro enfoque fortalece el vínculo entre las disciplinas normativas, tales como la ética, el diseño de políticas y el derecho, por un lado, y la teoría de los valores, por el otro.

Además de políticas, necesitamos políticas sobre las políticas o metapolíticas. Una metapolítica puede consistir en dejar que los poderosos diseñen las políticas públicas (oligarquía) o bien en dejar que los representantes de la organización política decidan sobre las políticas diseñadas por los sociotecnólogos (democracia ilustrada). De modo alternativo, una política pública puede consistir en dejar el diseño de políticas a los grandes actores entre bastidores, tales como la tríada compuesta por el FMI, el BM y la OMC, los cuales, en lo que atañe al Tercer Mundo, son algunos de los poderes de turno más poderosos, menos democráticos y más conservadores.

Las políticas públicas son de todo menos neutrales, puesto que con seguridad afectarán a los intereses de numerosas personas. Así pues, el gran Keynes (1973 [1936]) admitió que sus propias políticas macroeconómicas estaban diseñadas para «salvar al capitalismo de sí mismo». Y el monetarismo y el *laissez-fairismo* de Milton Friedman, junto con su afirmación de que existe un índice de desempleo «natural», solo han

complacido a los banqueros. Todos los demás estaban dispuestos a pagar el pleno empleo con una inflación moderada (véase Galbraith, 1987). Obviamente, ninguna de las teorías y políticas económicas mencionadas está fuera de la política, del modo en que se supone que una ciencia genuina sí lo está.

Toda política social está diseñada sobre la base de supuestos generales acerca de la naturaleza humana y la sociedad. El más común de esos supuestos es que todos somos naturalmente egoístas y holgazanes, por lo que somos dados a «gorronear» cuando no algo peor. Por ello, necesitamos que se nos coaccione, se nos recompense y se nos tenga bajo vigilancia; no se puede confiar en nuestro autogobierno. El principal problema de este supuesto elitista es que, lejos de derivar de la investigación científica sobre la condición humana, es producto de la fantasía de unos escasos teóricos, tales como Hobbes, Hume y Smith, súbditos, todos ellos, de una poderosa monarquía.

Si resultara que esas hipótesis sobre la naturaleza humana son falsas, todo el cuerpo de políticas sociales debería ser modificado radicalmente. Y el hecho es que el experimento las ha falsificado. Por ejemplo, los psicólogos del desarrollo y los practicantes de las ciencias de la educación han sabido desde hace más de un siglo que los niños son naturalmente activos en lugar de holgazanes; los ergonomistas, que los trabajadores rinden más cuando se les da voz y voto sobre el modo en que organizan y programan sus tareas; los sociólogos, que las empresas cooperativas pueden medrar; y los economistas experimentales, que las recompensas externas tienden a «desplazar» a las recompensas intrínsecas, tales como la satisfacción del trabajo bien realizado y el gozo de aprender por el hecho de aprender, en lugar de por las notas (véase, por ejemplo, Gintis et al., 2005). Las consecuencias de estos descubrimientos empíricos para el diseño de políticas todavía tienen que ser exploradas.

Como todo diseño tecnológico, el diseño de políticas plantea problemas de tres clases: epistémicos, morales y prácticos. La razón de ello es que el diseño de toda política exige algo de conocimiento acerca de los medios necesarios para conseguir los objetivos dados, así como la medida probable en la cual la implementación de la política influirá en el bienestar de las personas que, sin duda, serán afectadas por ella. En particular, toda política social efectiva se apoya en algún conocimiento de los mecanismos sociales de interés.

La razón de ello debería resultar obvia. Si hemos de establecer o reformar un sistema social, tal como el sistema de salud pública de un país, tenemos que saber cómo funciona. Es por ello que el enfoque intuitivo, empírico e impulsivo adoptado por políticos hambrientos de poder en medio de la batalla electoral es típicamente derrochador y hasta contraproducente. Por ejemplo, no hay ninguna necesidad real de endurecer el código penal si el que existe, junto con un sistema correccional ilustrado, mantiene el índice delictivo razonablemente bajo. Pero muchos políticos temen ser considerados «blandos con el crimen» y pocos de ellos tienen el coraje de prometer hacer algo con respecto a la prevención del delito.

Que el diseño de políticas posee un fuerte componente moral debería resultar evidente, puesto que las políticas se diseñan e implementan porque se supone que

afectan al bienestar de algunos o de todos. Por ejemplo, una política de protección del ambiente seguramente beneficiará a todos, excepto al puñado de personas que son propietarias de la industria contaminante. Sin embargo, el aspecto moral del diseño de políticas públicas plantea problemas más difíciles que el aspecto técnico, porque si bien la ética es una técnica, no hay una filosofía moral universalmente aceptada, por la obvia razón de que toda sociedad moderna está dividida en diversos grupos sociales con intereses y tradiciones en conflicto.

Los siguientes ejemplos deberían dar una idea de la clase de problemas suscitados por el diseño de políticas.

1. *La protección del ambiente.* A los adoradores del mercado no les interesa el entorno natural, porque su principal preocupación son las ganancias a corto plazo. Simulan que los recursos naturales son inagotables porque no se preocupan por las generaciones futuras. En cambio, el resto de nosotros desea que el ambiente sea protegido, pero no siempre coincidimos respecto de cuál es el mejor modo de proceder. Por el momento, lo mejor que podemos hacer es aumentar radicalmente los impuestos sobre el consumo de carbón y petróleo, reducir la pesca y la deforestación, inventar fuentes de energía alternativas y adoptar y hacer cumplir una legislación que prohíba la destrucción innecesaria de ecosistemas en provecho de intereses privados.
2. *El control demográfico.* Los cambios en el tamaño de la población dependen de tres mecanismos: nacimiento, muerte y migración. En consecuencia, toda política demográfica eficiente involucrará la manipulación de las respectivas tasas. Supondrá alentar o desalentar la fertilidad, la asistencia sanitaria y la migración (inmigración y emigración). Y, por supuesto, la adopción de cualquiera de esas políticas producirá debates morales y políticos. Así pues, típicamente, los conservadores se opondrán a la planificación familiar, la asistencia sanitaria universal gratuita y las fronteras abiertas a la migración.
3. *La salud pública.* Los conservadores se oponen a la asistencia sanitaria universal gratuita que los europeos occidentales, los canadienses y hasta los argentinos y los mexicanos dan por sentada: los conservadores son partidarios de las grandes y productivas empresas de salud. Los mismos ideólogos afirman que, en el área de la salud, la empresa privada es la más eficiente, pero las pruebas son negativas. El enorme sistema privado estadounidense es el más ineficiente de todo el mundo desarrollado. Así pues, en 2004, el gasto en salud per cápita fue de 5.267 dólares en Estados Unidos y de 2.736 dólares en Francia, donde la esperanza de vida es 2,1 años mayor. Peor aún, la proporción privada del gasto en salud fue del 55% en Estados Unidos y solo del 24% en Francia. Una comparación entre el sistema de asistencia sanitaria estadounidense y los de otros países ricos, tales como el Reino Unido y Canadá, muestra disparidades similares: en todos los casos, el consumidor obtiene mejor servicio del seguro de salud pública que de las organizaciones de gestión de la salud (véase Krugman y Wells, 2006). Desde luego, además están los factores económicos y morales que los fundamentalistas del mercado pasan por alto meticulosamente. Las personas enfermas no pueden trabajar con eficiencia y la asistencia sanitaria debe ser un derecho humano. Pero esto no servirá para nada si no está acoplado a políticas laborales justas, tales como la del salario mínimo. En resumen, la asistencia sanitaria pública es parte del paquete de seguridad económica (Organización Mundial del Trabajo, 2004).
4. *El salario mínimo.* A primera vista, la legislación sobre el salario mínimo lesiona a los desempleados y a los pobres que están empleados en un mercado laboral no organizado, en el cual la política no puede hacerse cumplir (Griffin, 1999: 170). En cambio, un aumento en el salario mínimo beneficia la economía como totalidad, puesto que aumenta el poder adquisitivo de la mayoría, con lo cual aumenta también la demanda (Card y Krueger, 1995). Esta ambivalencia muestra una vez más que las políticas sectoriales no funcionan. A fin de resultar efectivos, los programas sociales se desarrollan en haces o paquetes. Por ejemplo, un incremento del salario mínimo será beneficioso para todos, a condición de que sea acompañado con programas de creación de trabajo y sindicatos lo bastante fuertes como para defender la nueva estructura salarial.
5. *La pena de muerte.* Los antiguos conocían solamente dos castigos para los crímenes graves: el ostracismo y la muerte. Únicamente los Gobiernos que funcionan bajo la influencia de creencias y costumbres arcaicas, en particular aquellas incorporadas a los textos religiosos, recurren aún a la pena capital. Con todo, prominentes



académicos, tales como Cesare Beccaria (1764), han afirmado que la pena de muerte es tanto incorrecta en lo moral como ineficaz en la práctica. Lo primero, porque solo se diferencia del asesinato ordinario en que es legal (políticamente legítima). Que la pena capital también es ineficaz o algo peor desde el punto de vista práctico, lo han mostrado las estadísticas correspondientes (véase, por ejemplo, Bedau, ed., 1998). El mecanismo subyacente parece ser el siguiente. El aspirante a asesino probablemente no solo mate a su objetivo, sino también a los eventuales testigos, por temor a que puedan testificar contra él. Entonces, la pena capital, lejos de ser un disuasorio eficaz contra el crimen, tiende a hacerlo más grave. Pero sí es una eficaz herramienta de control político, puesto que intimida a los inocentes y desvía la atención de los asesinatos en masa al asesinato al por menor.

6. *El magnicidio político*. El tiranicidio ha sido defendido—como el último recurso—desde la antigüedad. En el siglo XIX, algunos grupos anarquistas practicaron el magnicidio político, el cual siempre ha tenido como resultado una mayor opresión. Pero, desde luego, ha sido practicado a gran escala por los regímenes totalitarios y por los partisanos de los países bajo ocupación extranjera. Actualmente, los Estados paria y los grupos políticos que combaten la dominación occidental practican el magnicidio político. El resultado es la conocida espiral del terror: ataque, represalia, nuevos ataques. Con todo, algunos académicos han defendido esta política, alegando que tiene que funcionar, porque de otro modo no sería puesta en práctica. Esto es como decir que el exorcismo y los sacrificios a los dioses tienen que ser efectivos, puesto que llevan practicándose miles de años. El argumento no solo desafía las estadísticas; también es inmoral, al igual que el propio magnicidio. Además, en la mayoría de los casos, los asesinos no solo acaban con sus objetivos, sino también con testigos inocentes. Más aún, el terrorismo de abajo es una buena excusa para intensificar la opresión que el mismo pretende combatir, por lo que, a fin de cuentas, es contraproducente.
7. *La guerra*. Se trata del crimen supremo, porque involucra el asesinato de numerosas personas inocentes, las cuales son sacrificadas en aras de los intereses de unos pocos: por territorios, recursos naturales, esclavos, mercados, rutas comerciales o lo que fuera. Con todo, numerosos politólogos, filósofos y teólogos han escrito acerca de las «guerras justas», las cuales, habitualmente, da la casualidad que son las que inician los Gobiernos de los que tales individuos son partidarios. Sostengo que no puede haber guerras justas, porque la guerra no es más que un asesinato en masa y, como tal, el peor de los crímenes (Alberdi, 1870). En el mejor de los casos, en una guerra puede haber un *bando* justo, el de los agredidos; en el peor de ellos, ambos bandos pueden ser injustos (Bunge, 1989a). Pero incluso un bando inicialmente justo probablemente cometa atrocidades o, si resulta victorioso, inflija crueles castigos a los vencidos, como ocurrió con el Tratado de Versalles (1919).

¿Qué se puede aprender de los casos anteriores? Primero, a causa de que todos ellos incluyen problemas morales, es probable que los correspondientes problemas políticos sean enfocados de modo diferente por personas con morales e ideologías diferentes. Afortunadamente, sin embargo, en la actualidad disponemos de un estándar moral universal: la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU. Segundo, todos los problemas sociales graves son sistémicos, por definición de «problema social grave». En consecuencia, a menos que sea parte de un paquete hecho a medida una política diseñada para abordarlos estará condenada al fracaso. Tal como lo expresa el Banco Interamericano de Desarrollo (2006: 7), en una oblicua referencia al catastrófico Consenso de Washington: «Hay que tener cuidado con las recetas de políticas universales que supuestamente funcionan con independencia del tiempo y el lugar en el que son adoptadas». Tercero, no existe ninguna política exitosa en un vacío político. Independientemente de sus méritos científicos, una política no se llevará a la práctica con éxito si no es injertada en un movimiento político popular.

### 3. Los programas

A diferencia de otros animales, en ocasiones somos capaces de actuar de manera racional, en lugar de hacerlo por impulso. Lo que distingue la acción racional de las acciones de otros tipos—tales como las impulsivas, compulsivas, coercitivas y rutinarias—es la planificación. Según Weber (1976: 35-36), la planificación es la característica de las economías «racionales» (capitalistas). En realidad, casi no hay aspecto de la vida humana—sea privado, sea público—en el que no sea necesario la planificación. Considérese la factura del presupuesto familiar, corporativo o gubernamental; la logística a cualquier escala; la planificación de la defensa y la gestión de los recursos. Además, hay planes nacionales, tales como los primeros dos Planes Quinquenales Soviéticos, que transformaron una nación atrasada en la potencia moderna que derrotó al complejo militar-industrial nazi. Y, con todo, la literatura filosófica sobre la materia es escasa (véase, sin embargo, Bunge, 1967; Seni, 1994; Schönwandt, 2002).

Peor aún, el autor más influyente en este tema, Friedrich Hayek, era partidario de un regreso al *laissez faire* y ello en una época—durante la Segunda Guerra Mundial—en la que todas las grandes potencias estaban involucradas en operaciones a gran escala planificadas, tales como el Informe Beveridge de 1942, el Proyecto Manhattan del mismo año y la batalla de Stalingrado el año siguiente. El informe en cuestión planificó la expansión del Estado de bienestar británico; el Proyecto Manhattan descubrió una nueva fuente de energía, y la batalla mencionada marcó el comienzo del fin de la Segunda Guerra Mundial. El Plan Marshall reparó algunos de los destrozos de esa guerra, del mismo modo que los programas del *New Deal* habían mitigado la pobreza de la Gran Depresión y restaurado la moral del pueblo estadounidense.

Y, a pesar de ello, Hayek (1976) aseveró *ex cathedra* que *todos* los planes son empresas totalitarias y producen lo opuesto de lo que pretenden como si solo la acción no planificada estuviera libre de consecuencias imprevistas. Lo que sí que es verdad es que los planificadores deben tener en cuenta las consecuencias imprevistas, tales como el mercado negro que a menudo resulta del racionamiento o el aumento de los embarazos en las adolescentes que acompaña la liberación de la mujer a menos que se la combine con la educación sexual.

Jacob Talmon (1970: 1), otro famoso político de escritorio, coincidió con Hayek y añadió que lo que distingue al liberalismo del totalitarismo es que el primero «supone que la política es un asunto de prueba y error, y considera los sistemas políticos como dispositivos pragmáticos del ingenio y la espontaneidad humana». Las personas que tienen experiencia en los negocios, el gobierno o en ONG, probablemente disientan. Saben que las organizaciones no emergen de manera espontánea, que dirigir cualquier sistema social requiere planes, en particular presupuestos, y que quien toma la iniciativa, especialmente si esta necesita de la cooperación de otras personas, tiene que planificar antes de actuar si desea tener éxito. Quienes no planifican sus actividades son irresponsables—por ejemplo, gastan de más y tienen niños no deseados—y se ponen a merced de los planificadores. Derivar, no planificar, es el camino a la servidumbre.

Los neoliberales pasan por alto el hecho de que todos los negocios y proyectos gubernamentales a gran escala—desde las obras públicas y las campañas militares, hasta los programas sociales—tienen que ser planificados, aunque solo fuera porque suponen la distribución de recursos humanos y materiales escasos. Imagínese el lector la construcción de una central hidroeléctrica o la organización de un sistema sanitario nacional sin contar con planes detallados para ello. Los ideólogos neoliberales tampoco tienen en cuenta la posibilidad de que, además de la planificación autoritaria o de arriba hacia abajo, pueda haber «planificación como una empresa cooperativa basada en el compromiso» tal como lo expresó Otto Neurath (1981).

Michael Polanyi (1997), un severo crítico de la planificación centralizada, propuso combinar la «planificación global» con el «ajuste mutuo» en la base. También acusó a la planificación centralizada soviética de ser una ficción. En realidad, la economía soviética era «una colección sin cohesión de empresas iniciadas centralmente, en las que se permite a los administradores ajustarse unos a otros mediante la lucha competitiva por los materiales y los hombres a través de un sistema más o menos regulado y más o menos legal» de mercados (op. cit.: 200).

Aquí, nos ocuparemos solo de los programas sociales, vale decir de los planes diseñados o respaldados por Gobiernos, empresas, partidos políticos u ONG. Los programas sociales, aun cuando sean autoritarios y antisociales, pueden ser o bien reactivos o bien preventivos. Un plan reactivo hace frente a emergencias tales como un huracán ya predicho, apoyándose sobre una base de conocimiento pobre y, por consiguiente, de una manera sectorial, antes que sistémica. Típicamente, esos planes producen resultados escasos o, incluso, negativos. En cambio, una plan preventivo se ocupa de cuestiones a largo plazo, tales como la baja productividad, el desempleo crónico y una gran deuda fiscal; y lo hace fundándose en una amplia base de conocimiento; lo hace, por consiguiente, de un modo sistémico antes que sectorial y, a menudo, con resultados positivos. La base de conocimiento en cuestión es suministrada por una o más tecnologías sociales, tales como la macroeconomía, la economía de los recursos o la epidemiología normativa.

Sin embargo, aunque necesaria para abordar todo problema social a gran escala, la tecnología resulta insuficiente puesto que no hace nada para movilizar a la gente, el componente social de todo proyecto a gran escala. Ahora bien, solo se puede movilizar a la gente si esta goza de un estado de salud razonable, está bien informada y se involucra en el proyecto. Imagine el lector una multitud de inválidos atacando una fortaleza o reconstruyendo una ciudad reducida a escombros. Expresado en términos negativos: la gente se mantiene indiferente, y en consecuencia no coopera, si no goza de buena salud, no está educada, dispone de poco tiempo libre o no tiene ni voz ni voto en la tarea propuesta. Para tener éxito, todo proyecto social a gran escala requiere tecnología, salud, educación y participación, no solo en la ejecución, sino también en el diseño mismo y en la actualización del plan.

Considérese, por ejemplo, el problema de la baja productividad económica, la cual lleva a una baja competitividad y, de tal modo, al final, a una balanza negativa de pagos

internacionales. Para mejorar la productividad de un sector y, con mayor razón, de toda una región o país, es necesario modernizar la tecnología y, al mismo tiempo, motivar, capacitar o volver a capacitar a la mano de obra que utilizará esa tecnología mejorada. En otras palabras, todo plan para mejorar la productividad supone la modernización de la educación científica y tecnológica en todos los niveles: primario, secundario, vocacional y terciario. Pero dado que los estudiantes enfermos no aprenden bien, su salud también tiene que ser monitorizada y mejorada.

Ahora bien, las órdenes que vienen de arriba difícilmente sean obedecidas ciegamente, excepto en las fuerzas armadas, la iglesia católica o la mafia. Y, en todo caso, las instrucciones no reemplazan a la iniciativa. Los trabajadores competentes añaden su propio conocimiento técnico al manual de instrucciones y a las órdenes del supervisor. Y solo están motivados para actuar del mejor modo posible si pueden participar no solo de los beneficios, sino también en la microgestión de su propio programa de trabajo. Existen diversos grados de participación, desde la *Mitbestimmung* (codeterminación) de la sala de juntas alemana al autogobierno de la cooperativa de pequeña a mediana escala, la cogestión de un bien común tal como un bosque, una pesquería o una red de canales de irrigación.

Todo plan general es necesariamente del tipo de arriba hacia abajo. Pero si la ejecución del plan va a afectar a un gran sector de la población, el mismo se debe someter a examen y debate públicos, puesto que—como se ha señalado antes—las personas no sienten lealtad ni, mucho menos, entusiasmo a menos que se involucren activamente. Además, los detalles de ese plan deben venir de abajo, porque solo las personas *in situ* poseen el conocimiento práctico necesario y serán ellas quienes tengan que hacer frente a lo imprevisible. En otras palabras, los planes generales deben ser incompletos y plásticos. Tienen que admitir la participación activa de los involucrados. En resumen, la planificación debe ser tanto participativa como flexible.

El siglo XX ha sido testigo del fracaso de numerosos planes no participativos y rígidos. Los planes económicos soviéticos fueron creados por un superministerio, el *Gosplan*, que no consultó las necesidades, deseos ni habilidades de la gente. Todos conocemos los resultados. La rápida modernización, junto con la exclusión política y el colapso final por falta de respaldo popular.

Por último, tengamos presente que la ejecución de planes detallados siempre encontrará dificultades imprevistas. Esto es así no solo a causa de nuestro imperfecto conocimiento, sino también a causa de acontecimientos imprevisibles, tales como las catástrofes naturales, las innovaciones tecnológicas, los cambios en los hábitos o los accidentes políticos. En consecuencia, aun el sistema social mejor diseñado se tornará obsoleto indefectiblemente. En resumen, todos los planes son falibles. Pero no planear en lo más mínimo equivale a confiar en la Providencia o en su versión secular, la legendaria mano invisible del mítico mercado libre.

## 4. El ambiente y la población

Los ecólogos, climatólogos y demógrafos han venido advirtiéndonos de que nos dirigimos hacia una catástrofe ambiental irreversible: calentamiento global, fusión de glaciares, desecación, desertificación, erosión, empobrecimiento y pérdida de suelos, destrucción de bosques y pesquerías, contaminación, agotamiento de reservas minerales, etcétera. En particular, el calentamiento global continuará teniendo enormes efectos irreversibles sobre la naturaleza y la vida cotidiana, a menos que todos los Estados del planeta adopten y hagan cumplir todo un paquete de medidas drásticas tendentes a reducir el dióxido de carbono y las emisiones de metano por debajo de su tasa de remoción por la tierra y los océanos (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de la ONU, 2007)

La mayoría de los economistas han ignorado esta advertencia y algunos han sostenido, en cambio, que «la ciencia del cambio climático es inconcluyente» o incluso que los recursos de nuestro planeta son «prácticamente infinitos». Los neoliberales ocultan el hecho de que «definitivamente, la globalización ha significado la globalización de la agricultura industrial no sostenible, tal como un mayor uso de pesticidas y semillas más caras, lo cual supone deuda, una deuda imposible de pagar, en el contexto de la pobreza nacional» (Shiva, 2003: 147).

Los partidos de derechas de todo el mundo han hecho lo mismo y muchos partidos moderados han guardado silencio por temor a perder votos. Además, una poderosa coalición evangélica de Estados Unidos afirma que nuestro planeta está en manos de Dios, con lo cual no deberíamos intentar interferir en Sus misteriosos designios. Así pues, el destino de nuestro planeta ha estado literalmente en manos de empresas imprudentes, economistas serviles, políticos miopes y fanáticos religiosos.

Todo esto comenzó a cambiar cuando el economista y funcionario británico Sir Nicholas Stern (2007) publicó su informe sobre los efectos económicos de los cambios climáticos globales. Este documento era tan alarmante, especialmente por provenir de un economista perteneciente al establishment, que llamó la atención del Primer Ministro británico y hasta de la Casa Blanca. El Informe Stern advertía que, a menos que se tomaran medidas drásticas de manera inmediata, grandes áreas de nuestro planeta se volverían inhabitables y el PIB global caería al menos un 20%, una pérdida de alrededor de siete billones de dólares ( $7 \times 10^{12}$  dólares). Este informe es excepcional por partida triple. Desafía la economía ortodoxa, adopta un enfoque ético antes que económico y pone precio a la inacción, en lugar de a la acción política.

Los políticos y académicos conservadores han preconizado el dejar que el mercado se ocupe del ambiente. Por ejemplo, en 2005, el Senado de Estados Unidos adoptó una resolución que pedía un programa de «límites e incentivos basados en el mercado para las emisiones de gases invernadero». Pero lo que ha estado destruyendo la naturaleza durante dos siglos no es otra cosa que la industria no regulada, instigada por los fundamentalistas del mercado, cuyo lema es «Compre ahora y que ellos (nuestros descendientes) lo paguen después». A lo sumo, aceptan una penalidad pequeña y

gradualmente creciente por las emisiones de carbono (por ejemplo, Nordhaus, 2007). Se preocupan más por su impacto en el mercado actual que por el futuro de nuestra especie (Nordhaus y Taylor, 2007).

Uno de los resultados más espectaculares, mejor documentados y más publicitados de las políticas del *laissez faire* es la tala de grandes franjas del bosque amazónico para agricultura y ganadería. A causa de que la capa de suelo es muy delgada, cuando se la deforesta es barrida por las lluvias tropicales y, en consecuencia, las tierras para pasturas y agriculturas recién obtenidas se convierten en un desierto (Asner et al., 2004). Las ganancias son enormes, pero por poco tiempo, y la pérdida para la humanidad es permanente.

Otra tragedia bien documentada es el diezmado de la fauna del lago Victoria, en África. Hasta hace poco, este enorme lago era una maravilla de abundancia y biodiversidad. La introducción de un feroz depredador, la perca del Nilo, causó la extinción de la gran mayoría de las especies del lago y, por consiguiente, acabó diezmando la población del propio depredador. El motivo de la introducción de la perca del Nilo había sido económico. Los filetes de perca alcanzan elevados precios en los mercados europeos. Ni quienes fueron beneficiarios (y, finalmente, víctimas) de este ecocidio—los pescadores y las factorías pesqueras del lago Victoria—durante un breve tiempo, ni los burócratas de la Unión Europea involucrados en él tenían siquiera el más rudimentario conocimiento acerca del manejo de recursos. Lo único que sabían era el primer mandamiento de la economía estándar: ¡Maximizarás tus utilidades esperadas!

Por consiguiente, la lenta destrucción del lago Victoria, lejos de ilustrar la tragedia de los comunes—como podría afirmar Hardin (1968)—ilustra la tragedia del mercado no regulado. Esa tragedia en particular podría haberse evitado si el lago hubiese sido gestionado desde el principio por una cooperativa de pescadores, de acuerdo con dos reglas básicas de la ecología práctica: nunca introducir especies invasoras y mantener las cuotas de captura bastante por debajo de las tasas reproductivas.

Es verdad, innumerables economistas y teóricos usuarios de la teoría de juegos han «demostrado» que el manejo colectivo de recursos comunes no puede funcionar, porque siempre hay «aprovechados» que se apropiarán de una porción mayor de la que les corresponde: así es la naturaleza humana (véase, por ejemplo, Olson, 1965). Estos teóricos afirman saber, sin mediar investigación empírica alguna, que el hombre es egoísta por naturaleza, del mismo modo que los expertos en aerodinámica sabían que las aeronaves no podrían volar. No hicieron caso de los antropólogos e historiadores que estudiaban sociedades que explotaron sus recursos naturales de forma sostenible, ni se interesaron por los numerosos ejemplos de gestión cooperativa exitosa por todo el mundo a lo largo de los siglos. (Más sobre las cooperativas en el Capítulo 9, Sección 5.)

El consejo de estos tipos librescos siempre ha sido el de privatizar los recursos naturales, porque los bienes que no son propiedad de nadie serán inevitablemente despilfarrados por todos. Pero este destino solo es tal para aquellos recursos comunes que no son administrados o son mal administrados: la clave no es la propiedad, sino la administración. Por ejemplo, en la India, cuando los británicos, ansiosos por recaudar

impuestos, retiraron a la comunidad los derechos y responsabilidades de los recursos de propiedad común, y trasladaron su administración al Estado.

Ostrom (1990), Kadeoki (2004) y otros han estudiado en profundidad una multitud de casos de gestión exitosa de recursos de propiedad común de todas clases en una diversidad de sociedades, desarrolladas y subdesarrolladas. Ese éxito se puede explicar mediante la combinación de mecanismos de cuatro clases: económicos, ambientales, jurídicos y morales. La ventaja económica de explotar recursos de propiedad común es la de todas las economías de escala, en este caso la constitución de un fondo común de recursos naturales y humanos. El resultado neto es una productividad mayor. La ventaja ambiental consiste en que un recurso de propiedad común posee una capacidad de carga mayor que uno de propiedad privada: toda una comunidad, en lugar de solo una familia, disfruta de sus productos. La ventaja jurídica reside en que al igual que la propiedad privada, pero a diferencia de la propiedad pública (o de libre disponibilidad), el acceso a los recursos de propiedad común está limitado a los miembros de la comunidad, quienes protegen esos recursos de furtivos y pirómanos. El factor moral es el siguiente: cuando los derechos de propiedad son compartidos, también lo son las responsabilidades.

Así pues, sencillamente no es verdad que tengamos que elegir entre el llamado mercado libre y el Estado: dado un mínimo de libertades civiles, podemos inventar, construir y administrar asociaciones capaces de explotar la naturaleza de modo sostenible, así como de distribuir las ganancias de forma justa. En el último capítulo echaremos un vistazo más detallado a las cooperativas; ahora debemos continuar con las cuestiones ambientales.

Pasemos ahora a la emergencia global de nuestros días: el calentamiento global. Este fenómeno ya ha elevado el nivel del mar y ha comenzado a fundir glaciares en todas partes, así como el permafrost de las regiones árticas, liberando alarmantes cantidades de metano. A corto plazo, se puede imaginar una legislación paliativa, aunque razonablemente efectiva, que permitiría a las empresas pasar la mayor parte de los costos —tales como incentivos para adoptar dispositivos de ahorro energético conocidos y desarrollar nuevas tecnologías— a los consumidores (Doniger et al., 2006).

Sin embargo, ninguna medida para proteger los ecosistemas, reducir las emisiones de gases, desarrollar fuentes de energía alternativas, reponer las capas freáticas, adoptar una «química verde» u otros procedimientos puramente físicos o químicos resultará efectivo a menos que los patrones de consumo se modifiquen radicalmente, tanto cualitativa como cuantitativamente. En las naciones prósperas, deberíamos consumir menos de todo y nada de algunas cosas, y en las naciones pobres, se precisan más bienes indispensables, especialmente alimentos básicos y medicamentos.

Tendremos que darnos cuenta de que el depredador supremo es el hombre, no el tiburón, y que seguir como hasta ahora significa destruir, literalmente, la naturaleza y, en consecuencia, poner en peligro a las generaciones futuras. Por ejemplo, la producción de un kilogramo de carne requiere aproximadamente 100.000 litros de agua, un consumo que está agotando de manera irreversible los acuíferos subterráneos. En cambio, la producción de 1 kg de pan requiere 4.000 litros de agua. Además, este consumo se

reduciría si los genetistas consiguieran modificar el gen involucrado en el control de los estomas de las plantas, a través de los cuales se evapora el agua. Estos datos, por sí solos, justifican hacer campaña tanto a favor de más investigación científica como de una dieta más verde (Moore–Lappé, 1971; Jacobson et al., 2006). El elevado ritmo al cual se pierde la capa superior del suelo solo acentúa la urgencia de una reforma agrícola radical.

Se han propuesto diversas estrategias de «conservación». Las comillas que encierran «conservación» pretenden atraer la atención hacia el hecho de que podemos proteger, pero no conservar: no podemos revocar la segunda ley de la termodinámica ni detener la evolución biológica. Entre esas políticas, la más razonable parece ser la llamada «bala de plata», la cual consiste en proteger las áreas densamente pobladas por miembros de especies en peligro. Pero la aplicación de esta estrategia ha encontrado dos obstáculos, uno científico y el otro económico. El primero consiste en la dificultad de identificar las áreas en cuestión. El segundo es que la economía ecológica (para la cual véase Farley y Daly, 2003) todavía no está en condiciones de estimar los costos y beneficios de una medida protectora particular.

Evitar la crisis ambiental final requiere de restricciones severas y urgentes al consumo, que solo cuerpos de Gobierno locales e internacionales pueden planificar y ejecutar. Que la legislación de protección ambiental puede ser efectiva lo mostró claramente la crisis de la lluvia ácida que se produjo en la década de 1980. Científicos del Reino Unido y Suecia demostraron que la fuente de la lluvia ácida era la emisión de dióxido de azufre, según la reacción: Dióxido de azufre + Agua → Ácido sulfúrico. A pesar de la feroz resistencia de las empresas y los políticos, se aprobó y se hizo cumplir la legislación para reducir las emisiones de azufre. A consecuencia de ello, la lluvia ácida se redujo de manera significativa y los cursos de agua y los lagos de esos países comenzaron a recobrase.

La moraleja de esta historia de un éxito es clara: la protección ambiental es efectiva cuando está fundada en la ciencia. Por desgracia, la mayoría de los hombres de negocios y los políticos, ayudados y alentados por economistas ambientalmente ciegos, rehúsan aprender la lección. Además, el ambientalismo serio tiene que eludir a otros dos enemigos: la ecología profunda y los adoradores de Gaia. La primera sostiene que, puesto que la humanidad solo es una entre un millón de especies, su supervivencia no debería ser de importancia primordial. La afirmación ignora que los seres humanos son los únicos animales conscientes de su lugar en el universo, ansiosos por mantener ese lugar y capaces de la previsión necesaria para conseguir este objetivo. En otras palabras, tenemos en nuestras manos nuestro destino y el de todas las demás especies.

En cuanto al culto a Gaia, su núcleo es la idea holista de que la biosfera es un sistema viviente y, por consiguiente, también autorregulado, por lo que no necesitaría que la administrasen. El supuesto básico es un producto del misticismo New Age (Gardner, 1989). La biosfera ni siquiera se autorregula completamente. Por ejemplo, el bosque secundario que crece después de una tala de selva tropical contiene mucha menos biomasa y biodiversidad que el bosque primario. La tala a gran escala sin regulación ha eliminado de manera irreversible numerosas especies y otro tanto de suelo. Lo mismo ocurre con las pesquerías. La crisis ambiental es tan severa que ahora hasta James



Lovelock, uno de los padres de Gaia, recomienda utilizar medios radicales, aunque no puestos a prueba, para proteger la atmósfera. Con todo, el mito de la biosfera viviente y autorregulada se vende mejor que la ecología científica, problema que se agrava a causa de que esta última todavía está subdesarrollada y plagada de controversias (Looijen, 2000).

La moraleja es que los recursos naturales tienen que gestionarse científicamente. Y esto no significa maximizar las utilidades esperadas a corto plazo, sino usar los recursos según se los necesite, sin destruirlos para siempre. A pesar de Keats, una cosa bella no es un gozo eterno, especialmente si le ha llevado miles de millones de años evolucionar y ha estado bajo ataque desde la Revolución Industrial. La naturaleza tiene que ser protegida de los codiciosos depredadores de traje.

Con todo, si bien necesaria, la acción de arriba hacia abajo resulta insuficiente, aunque solo fuera porque las leyes se pueden quebrantar. Por ejemplo, la gestión forestal no solo exige la estricta regulación de la industria forestal, sino también una participación activa de las comunidades locales. En numerosos casos, especialmente en la India y en Brasil, los locales han sido un factor fundamental en la gestión de los bosques y, en particular, en su protección tanto de los leñadores como de los recolectores de leña furtivos (Matta et al., 2005, Shiva, 2005).

La campaña realizada por el legendario Chico Mendes y sus amigos para salvar la selva amazónica de la tala indiscriminada no prosperó porque Mendes fue asesinado por sicarios contratados por los terratenientes que estaban destruyendo ese enorme tesoro. Pero Mendes mostró que es posible explotar los bosques de forma sostenible. La lección está clara: los Verdes no salvarán la naturaleza a menos que forjen alianzas con los principales partidos políticos. Afortunadamente, cada vez más políticos se están dando cuenta de que más vale que respalden la causa verde, aunque solo fuera porque está captando la imaginación de la gente (¡votantes!) en todo el mundo.

En resumen, hasta el momento se ha abogado por tres políticas ambientales: la negra, la verde y la verdigrís (así llamo a la combinación de la protección ambiental y la materia gris). Los negros son partidarios del crecimiento político sin importar la degradación ambiental que lo acompañe; los verdes abogan por la protección de la naturaleza sin preocuparse de los costos sociales, y los verdigrises exhortan a la administración racional de los recursos, junto con el desarrollo social, vale decir a un *desarrollo ecosocial*.

Este desarrollo exigirá enormes insumos tecnológicos y demográficos. El desafío tecnológico es reducir drásticamente la necesidad total de materiales (NTM). Esta es la cantidad de recursos naturales necesarios para generar una unidad de actividad económica. En los países desarrollados, esta proporción es actualmente de 300 kilogramos de recursos naturales por 100 dólares de ingreso de PIB (Adriansee et al., 1997: 14). Obviamente, semejante despilfarro resulta insostenible. Para reducir esa tasa necesitamos una ingeniería mucho más verde y esta no surgirá a menos que los Estados y las empresas aumenten de manera sustancial sus inversiones en I+D, las cuales en la actualidad son insuficientes, especialmente del lado de la I (véase Szuromi et al., 2001). Con todo, ni siquiera una revolución verdigrís, que todavía está por planificarse, salvará

al planeta, a menos que venga acompañada de cambios radicales en las políticas demográficas, a las que pasaremos a continuación.

Hasta hace bastante poco, no existían políticas demográficas. Se consideraba que el derecho de todo adulto a la reproducción ilimitada era un derecho humano básico. Además, todas las religiones organizadas eran natalistas, puesto que deseaban incrementar sus congregaciones. También lo eran los Gobiernos militaristas e imperialistas: necesitaban cada vez más carne de cañón. Y los economistas de todas las escuelas eran partidarios del *laissez faire* reproductivo como instrumento de crecimiento económico. Cuantos más compradores, mayor alegría. Ninguno de estos grupos, ni siquiera los autoproclamados protectores del individuo, se interesaron por la calidad de vida de las personas con más niños de los que pueden criar y educar.

Esa actitud cambió a mediados del siglo XX, cuando algunas personas comenzaron a pedir mejoras en su calidad de vida y algunos científicos sociales advirtieron que el crecimiento demográfico no debía superar al crecimiento económico, de modo tal que las políticas debían ajustarse a las realidades macroeconómicas. Además, actualmente, en todos los países industrializados se entiende que la fertilidad decrece automáticamente a medida que el estándar de vida se eleva, a causa de que la población se torna menos dependiente de su prole en la vejez, así como menos obediente de los mandamientos religiosos introducidos cuando la población mundial era menor de un décimo de su valor actual.

De ahí la política demográfica tácita de todos los países desarrollados a partir de mediados del siglo XX: dejar que la economía, junto con la educación y los servicios sociales, especialmente las clínicas de asistencia reproductiva, se haga cargo de la tasa de fertilidad. Es interesante, entonces, que un país se pueda permitir el *laissez faire* demográfico, siempre que en él se comparta la riqueza en cierta medida y el Estado suministre servicios sociales adecuados. En otras palabras, la libertad en un área solo puede tenerse al precio de la disciplina en otras áreas.

Sin embargo, el control de fertilidad indirecto es poco práctico en los países pobres e insuficiente en los ricos, a menos que se restrinja la inmigración. Ahora bien, en tanto que la derecha política se opone a la inmigración, la izquierda la defiende. Parecería que cada una de estas posiciones es visceral antes que racional. La de derechas está inspirada por el racismo, en tanto que la de izquierdas se basa en principios humanitarios. Sugiero adoptar una posición a medio camino entre ellas, mientras se mantenga el enorme abismo Norte-Sur y no se disponga de un gobierno global eficaz. He aquí la explicación.

Es verdad que la libertad de ir de un lado a otro, en particular de migrar, es un derecho humano y que debe otorgárseles a los desempleados y los perseguidos políticos. Pero también es cierto que en todos los países solo hay un determinado número de puestos de trabajo para los aspirantes a inmigrantes sin cualificaciones laborales y que estar desempleado en un entorno ajeno y hostil no es mejor que carecer de trabajo en el propio país, en cuyos pueblos se puede esperar que haya solidaridad. Por consiguiente, las cuotas de inmigración se deben ajustar a los puestos de trabajo y a los servicios sociales disponibles.

A la vez, quienes soliciten el estado de inmigrante deben tener claro que se supone que han de integrarse (no necesariamente asimilarse), aprender la lengua y respetar la ley vigente. En particular, deben saber de antemano que ciertas costumbres tradicionales, tales como el crimen de honor y la quema de viudas, son ilegales en el nuevo país, puesto que violan derechos humanos. Para facilitar este proceso de aprendizaje, debe alentarse a los inmigrantes recién llegados a asistir a cursos gratuitos de lengua e historia. También se debe fomentar que procuren la ciudadanía.

¿Qué hacer en el Tercer Mundo, donde la población continúa creciendo y la superpoblación perpetúa la pobreza y, en ocasiones, causa guerras por las tierras, el agua u otros recursos naturales? Lo que la gente ha venido haciendo desde tiempos inmemoriales es morir de hambre, matar a las niñas o, si sobreviven, rechazarlas; luchar por la tierra o el agua, o emigrar. ¿Hay algo que un Gobierno pueda hacer para cambiar este lamentable estado de cosas? Se han probado dos políticas demográficas muy diferentes, en China y en la India, los países más poblados de la Tierra. Malthus y Condorcet sugirieron estas políticas alternativas a finales del siglo XVIII.

Malthus, clérigo y economista, propuso la «restricción moral» obligatoria: la abstinencia sexual en lugar del control artificial de la natalidad. En cambio, el politólogo y matemático Condorcet previó correctamente que los avances científicos llevarían a un aumento de la productividad de la tierra y que la educación universal convencería a la gente de practicar la planificación familiar. En resumen, mientras que el igualitario marqués era partidario de una política demográfica liberal e ilustrada, el párroco conservador se inclinó por las restricciones legales y el adoctrinamiento religioso.

¿Qué resultados han dado estas políticas demográficas alternativas? Los chinos han tenido un éxito espectacular en el uso de la coerción para reducir la tasa de nacimientos de 7,55 nacimientos por mujer, en 1962, a 1,7 en 2004, mientras que, en el mismo período, la tasa india se redujo de 4,71 a 2,87. Pero el precio pagado por el pueblo chino no es insignificante: una proporción de sexos muy elevada, sesgada hacia los varones (1,17), una generación de «pequeños emperadores» mimados, el rechazo de las niñas no deseadas y una nueva restricción autoritaria que llega desde arriba.

En cambio, el éxito demográfico indio, si bien más modesto, ha sido también cultural y político. Según Sen (1994), en los estados indios de Kerala y Tamil Nadu, esta reducción en las tasas de natalidad fue resultado de una mejor educación y asistencia sanitaria, tanto de mujeres como de hombres, así como de la igualdad entre los sexos. El éxito iraní en planificación familiar es todavía más espectacular: su tasa de fertilidad cayó de 5,6 nacimientos por mujer en 1985 a 2,0 en 2000. Como los Gobiernos indios de Kerala y Tamil Nadu, las autoridades iraníes adoptaron la política demográfica liberal e ilustrada de Condorcet. Pusieron una gran confianza en la información, educación y una vasta red de asistencia sanitaria que incluía la salud reproductiva, apoyada no solo por la ONU, sino también, sorprendentemente, por el clero islámico (Roudi-Fahimi, 2002).

Y ahora unas palabras de advertencia. Todo plan puede fallar a causa de defectos importantes o de circunstancias imprevistas que se encuentran más allá del control del planificador. Tal vez la causa más común sea la carencia de una perspectiva sistémica,

puesto que, cuando se pone atención a un único componente de un sistema, los componentes ignorados pueden provocar problemas. Se trata de una causa frecuente del fracaso en ingeniería, tanto física como social. Resultará instructivo echar un rápido vistazo a dos espectaculares casos: la crisis del Canal de Suez de 1956 y el Puente del Milenio, de 2000.

Tres meses después de que el Gobierno egipcio nacionalizara el Canal de Suez, Gran Bretaña, Francia e Israel lanzaron en forma simultánea fuertes ataques militares contra el mismo. Desde luego, destruyeron las instalaciones, pero esta aventura resultó contraproducente. Disparó la simpatía por el presidente Nasser en el Tercer Mundo, arrojó a su Gobierno en los brazos de la Unión Soviética, desacreditó a los tres agresores y truncó la carrera política del Primer Ministro británico. Además, el fiasco de Suez probablemente haya apresurado el gigantesco proceso de descolonización que comenzó en África cuatro años después.

La crisis de Suez también sugiere que los políticos que la desataron no habían adoptado una perspectiva sistémica. Olvidaron que, casualmente, Egipto pertenece al mundo árabe, el cual hasta la revolución encabezada por el coronel Nasser había estado fragmentado y disponible para las potencias imperiales. Pasaron por alto, entonces, la posibilidad de consecuencias adversas. Obviamente, no habían leído las advertencias de Ibn Jaldún y Robert Merton acerca de las consecuencias imprevistas de la acción social deliberada. Ello se debe a que las acciones sociales tienen lugar en una red social, no en el vacío. Una perturbación en una parte cualquiera de la red probablemente se propague a través de ella.

Segundo ejemplo: Lord Norman Foster, uno de los ingenieros más originales de todos los tiempos, diseñó el bello Puente del Milenio sobre el Támesis. Segundos después de que la cinta ceremonial fuera cortada, el primer día del año 2000, una multitud avanzó sobre el puente, el cual empezó a balancearse horizontalmente a medida que la gente caminaba sobre él. Los asustados transeúntes regresaron a la orilla tan pronto como pudieron y el puente tuvo que ser clausurado durante varios años, mientras era reparado con un gran costo y a costa de su belleza original. Les llevó un tiempo a los ingenieros descubrir el mecanismo: cuando el suelo oscila horizontalmente hacia la derecha, la gente que se encuentra de pie sobre él se inclina hacia la izquierda para no caerse y al hacerlo ejerce involuntariamente una presión hacia la derecha, la cual aumenta la amplitud de la oscilación. Lord Foster y sus colaboradores habían olvidado incluir esa presión en la ecuación de movimiento. Esta ecuación es tan sencilla que está al alcance de cualquier estudiante de ingeniería civil; sin embargo, no fue publicada hasta 2005 (Strogatz et al., 2005). En otras palabras, los diseñadores de puentes habían olvidado a sus usuarios, un error típico del enfoque sectorial.

En resumen, la planificación es indispensable, pero se debe hacer con una perspectiva sistémica; tiene que involucrar a todos los interesados y debe poder ser actualizada a medida que el mundo cambie. En resumidas cuentas, para ser efectivos, los planes deben ser sistémicos, participativos y flexibles.

Ahora supóngase que todos los Gobiernos del mundo adoptaran políticas ambientales

y demográficas y que, además, las hicieran cumplir. ¿Eso bastaría? Difícilmente, porque esas medidas obligarían a un cambio radical en las políticas económicas, tales como dejar de saquear el planeta y de tratar a las personas como herramientas desechables. En otras palabras, la salvación del planeta exigiría cambiar el capitalismo tal como lo conocemos. Tenemos que escoger entre nuestro planeta y las ganancias.

## 5. La legislación del bienestar social

Según *The Economist's Dictionary of Economics*,<sup>\*</sup> la economía de bienestar es «el estudio de la deseabilidad social de planes alternativos de las actividades económicas y la asignación de recursos». Suponiendo que «socialmente deseable» signifique «deseable para la mayoría» y no «deseable para una élite», resulta claro que el capitalismo clásico o *laissez faire* dista de ser socialmente deseable, a causa de que supone marcadas desigualdades sociales; despoja a nuestra descendencia de recursos vitales; tiende a iniciar guerras por recursos e induce a los consumidores a comprar artículos que en realidad no necesitan. No se puede garantizar una economía fuerte ni un lugar en la cima de la jerarquía de poder mientras se perpetúa la injusticia social.

A fines del siglo XIX algunos estadistas inteligentes produjeron un notable invento social: el Estado de bienestar (o bienestar capitalista). El Gobierno de Bismarck lo introdujo en Alemania en la década de 1880 para quitarle fuerza al movimiento socialdemócrata. Y la legislación social introducida en Gran Bretaña a principios de la década de 1900 no fue resultado únicamente—ni siquiera principalmente—de la indignación moral ante la persistente pobreza. Fue, en parte, una reacción pragmática al hallazgo estadístico de que el estado físico de la clase trabajadora, según lo indicaba la altura cada vez menor de los reclutas del ejército, se había deteriorado durante la segunda mitad del siglo XIX, precisamente cuando el Imperio británico alcanzó su apogeo económico y político.

Una revelación especialmente espeluznante fue el informe oficial, publicado en 1904, sobre el estado físico de los hombres que intentaban alistarse en el ejército en la estación de autobuses de Manchester: «De 12.000 hombres examinados en 1899, 8.000 habían sido rechazados por considerárselos prácticamente inválidos y solo 1.200 se encontraron en buen estado físico [después de prestar servicio en el ejército, donde se los alimentaba decentemente] en todos los aspectos» (Gilbert, 1966: 89). No era posible mantener el Imperio con una fuerza de trabajo y un ejército con un 90% de inválidos. De tal modo, las consideraciones utilitarias dieron lugar al Estado de bienestar en Gran Bretaña tan pronto como en Alemania. Fue un parche correctivo, no una reforma socialista.

Un invento social más reciente—aunque mucho más modesto—es el microcrédito, cuyo pionero fue el Banco Grameen, de Bangladés, en 1983. Este banco otorga pequeños préstamos a los campesinos, cuyo único aval es el compromiso de otros cinco aldeanos de ayudarlo a evitar caer en impago. El inventor del microcrédito fue el profesor bangladésí Sir Muhammad Yunus, ganador del Premio Nobel de la Paz de 2006. (Hay quien se ha preguntado por qué Yunus recibió el Premio Nobel de la Paz y no el de Economía. La razón, tal vez, sea que, aparentemente, el suyo ha sido el único invento social favorable a los pobres introducido por un economista, desde los tiempos de Keynes.) El microcrédito se practica cada vez más en todo el mundo. Curiosamente, ha sido aplaudido por la derecha como una victoria de la libre empresa y por la izquierda como un triunfo de la solidaridad. Tal vez es ambas cosas. En todo caso, el microcrédito beneficia a todo el mundo, excepto a los prestamistas, y es una herramienta eficaz para

los agricultores independientes y las cooperativas pequeñas.

El Estado de bienestar y los microcréditos son inventos sociales admirables que ayudan a los pobres a hacer frente a las emergencias. Pero el alivio que ofrecen no arranca de raíz la pobreza. Solo ponen parches a un orden social que es moralmente defectuoso porque se reduce a utilizar a la mayor parte de la población para el enriquecimiento de una élite: los propietarios de los principales medios de producción, transporte, comercio y finanzas. Si es posible poner parches a este régimen de manera durable, es una cuestión que investigaremos en el capítulo siguiente. Ahora debemos continuar con nuestra rápida revisión de las contribuciones que la tecnología puede hacer al debate político y la gobernanza pública.

## 6. La epidemiología y la criminología

El buen gobierno supone el control de las epidemias. Y ese control debe ser preventivo, principalmente a través de la inmunización, la sanidad y la vivienda. Pero los controles también deben ser prospectivos: los epidemiólogos deben intentar prever el brote de las epidemias. En realidad, lo hacen con la ayuda de dos piezas de conocimiento: el modelo matemático estándar de la propagación de enfermedades infecciosas y los últimos datos sobre su incidencia en una población dada. El modelo estándar prevé que, si se supera cierto umbral, dará comienzo una epidemia. También predice que todas las epidemias alcanzan un máximo y luego pasan.

Pero, desde luego, los pronósticos epidemiológicos, tales como la próxima pandemia de gripe, no siempre son exactos. Las inexactitudes no se deben solo a la escasez de datos, sino también a la ocurrencia de mutaciones imprevistas en los patógenos o en sus vectores, por no mencionar los errores teóricos, tales como el jugar con probabilidades bayesianas (subjetivas). En consecuencia, inevitablemente, de cuando en cuando tendrán lugar errores de dos tipos: la subestimación del riesgo de una epidemia y su sobrestimación. La subestimación provoca catástrofes y la sobrestimación lleva al despilfarro, por ejemplo a la producción de millones de vacunas innecesarias.

Sin embargo, es posible que un Gobierno no esté dispuesto o no pueda tomar las medidas sanitarias requeridas para impedir una epidemia. Por ejemplo, la mayoría de los Gobiernos del Tercer Mundo no hacen nada por construir cloacas y tuberías de agua en los peores focos de enfermedad: los superpoblados barrios de chavolas que rodean la mayoría de sus grandes ciudades. En algunos casos, tal como el de Nairobi, los activistas sociales han denunciado que esta falta de acción es deliberada: el Gobierno quiere disuadir a los campesinos sin tierra de migrar a los grandes centros urbanos. Este es un ejemplo más de la necesidad de atacar todos los costados de un problema social a la vez, por ejemplo dar trabajo y educación junto con servicios sanitarios.

Por desgracia, la mayoría de las políticas epidemiológicas del pasado ha sido sectorial en lugar de sistémica y, en consecuencia, su implementación ha tenido un éxito limitado. Una excepción importante es Foresight, el programa del Gobierno británico para hacer frente al problema de la epidemia de obesidad ([www.foresight.gov.uk](http://www.foresight.gov.uk)). Los documentos oficiales, revelados en 2007, advierten que la epidemia de obesidad lleva ya al menos 30 años en marcha y que, si las tendencias actuales se mantienen, hacia 2050 el 60% de los hombres adultos y el 50% de las mujeres podrían tener un índice de masa corporal superior a 30 kg/m<sup>2</sup>, vale decir que podrían ser obesos. Los responsables de ello son bien conocidos: el sedentarismo y la mala alimentación. Lo que es nuevo es el descubrimiento de que, puesto que todo el entorno es «obesogénico», ni una píldora mágica ni una política solucionarán el problema: «un audaz enfoque sistémico es crítico: desde la producción y promoción de dietas saludables al rediseño de un entorno construido para fomentar el caminar, junto con cambios culturales más amplios para modificar los valores sociales relacionados con el alimento y la actividad».

Además, hacer frente a la obesidad exigirá sinergia con otros programas sociales, en



particular «medidas para reducir la congestión del tránsito, el aumento del uso de la bicicleta o el diseño de comunidades sostenibles», así como «el aumento de la inclusión social y la reducción de las desigualdades sanitarias, puesto que el impacto de la obesidad es mayor en los más pobres». En resumen, afrontar la epidemia mundial de obesidad requiere tanto de una reestructuración social como de una fuerte intervención estatal: dos objetivos a los que se opondrán tenazmente los sospechosos de siempre. El adelgazamiento es una cuestión política que exige un enfoque sistémico.

Echemos ahora un vistazo a la criminología, la rama de la sociología aplicada y la tecnología social que se ocupa de la descripción, explicación y prevención del crimen. Actualmente, casi todos los políticos desean dar una apariencia de ser duros con el delito, aun cuando la tasa de criminalidad se encuentra en sus mínimos históricos. En consecuencia, están ansiosos por proponer o apoyar leyes penales más duras, sin molestarse por averiguar si el sistema penal existente funciona razonablemente bien. Deberían haber sabido que la legislación por sí misma, sin programas sociales diseñados para reducir la pobreza, elevar el nivel educativo y contribuir a la reinserción en la sociedad, no obtendrá, sin duda, grandes resultados o que incluso será contraproducente. Se comportan como el fontanero incompetente que, llamado para restablecer el flujo de agua en una casa, cambia las arandelas de los grifos en lugar de inspeccionar la conexión con la cañería principal o localizar las pérdidas.

Esos políticos rara vez se interesan por la prevención del delito: ponen su atención en el castigo más que en prever aquel y en su rehabilitación mediante las leyes de bienestar social, la reeducación, la compensación de las víctimas y la reintegración en la comunidad. Por ejemplo, el Gobierno de Clinton introdujo una de las piezas de legislación penal más infames de la historia reciente: la ley de «tres golpes y te quedas dentro de por vida». Y cuando intentan hacer algo acerca de la prevención del delito, los políticos en cuestión recurren, típicamente, a la sabiduría heredada o bien a la temeraria improvisación, en lugar de a alguno de los descubrimientos recientes de las ciencias y tecnologías sociales.

En particular, los políticos «de mano dura» adoptan de manera acrítica la estrecha definición legalista de crimen como violación de la ley, cuando la esencia del crimen es el perjuicio a los demás. La raíz de su error es la filosofía moral individualista que centra su atención en individuos aislados y busca culpar y castigar sin preocuparse por el entorno social, la víctima ni el delincuente. Lamentablemente, centrar la atención en la culpa es característico de la filosofía moral estándar (por ejemplo, Brandt, 1979). La idea de que las normas morales y legales deben ayudar a vivir les es ajena.

Tal como afirma Wikström (2007a): «el delito se identifica habitualmente como un problema grave sobre el que tenemos que hacer algo. Todo el tiempo se proponen nuevas medidas y se las lleva a la práctica, frecuentemente con prisa y de modo apenas coordinado con otras medidas y en numerosas ocasiones con una base de conocimiento pobre y ningún efecto visible. Sin embargo, casi nunca se considera el delito como un problema grave sobre el cual debemos saber más a fin de poder saber qué hacer. Hay menos demanda y se destinan recursos limitados a la investigación y el desarrollo serios,

y no existen programas sistemáticos a largo plazo cuyo objetivo sea hacer progresar nuestro conocimiento acerca de las causas del delito. En otras palabras, hacer, en lugar de conocer, parece ser el mantra que orienta las actividades de prevención del delito de la mayoría de los políticos y profesionales. La idea de que, en ocasiones, hacer sin saber puede empeorar todavía más la situación rara vez entra en la ecuación».

La filosofía no ha ayudado a superar este estrecho enfoque pragmatista de la prevención y corrección del delito. Más bien al contrario, las dos principales filosofías políticas, el individualismo y el holismo, solo han agravado el problema. En efecto, mientras que los criminólogos individualistas recomendarán exclusivamente la corrección, los holistas probablemente propongan exclusivamente reformas sociales, sin prestar atención a los problemas y hábitos personales. Sostengo que, aunque cada una de estas dos filosofías sociales extremas contiene una pizca de verdad, ambas pasan por alto la verdad central: que todo individuo pertenece simultáneamente a varios sistemas sociales, tales como la familia, la red de amistades y conocidos, la empresa, el club, la pandilla, la escuela, la congregación religiosa, el partido político o lo que sea. Toda persona tiene algún capital social.

En otras palabras, es imposible comprender las acciones de un individuo sin considerar los sistemas de los cuales forma parte, del mismo modo que estos no pueden entenderse si no es como entidades compuestas por individuos que mantienen, refuerzan o debilitan los vínculos que los mantienen a ellos y a los demás en sus sistemas. O sea, el individuo y la sociedad—o la agencia y la estructura—son en realidad solo dos caras de la misma moneda social. En particular, el infractor de la ley es tanto victimario (de otros) como víctima (de sus circunstancias). Por consiguiente, la gestión del delito debe involucrar reformas sociales y programas de rehabilitación, así como control social, tanto formal como informal. En suma, no hay ni individuos aislados ni sistemas sociales que estén por encima de los individuos. En consecuencia, para comprender y reducir el delito necesitamos prestar atención al individuo en su entorno social. Debemos adoptar una perspectiva sistémica de la delincuencia (Bunge 2006a).

Un aspecto de este enfoque es la inclusión de la criminología en su contexto ético sociológico más amplio. El primer problema que encuentra el filósofo moral cuando reflexiona sobre criminología lo constituyen las confusiones prevalecientes acerca de los conceptos mismos de delito y ley penal: ¿qué son un acto delictivo y un buen código penal? De ordinario, se define el delito como un acto que infringe alguna ley. Este, el concepto legal de delito, nada nos dice con respecto a que los actos delictivos sean malos. Además, sugiere el relativismo criminológico, dado que lo que es delictivo en una sociedad puede ser aceptable en otra.

Wikström (2007b: 63) sostiene que «el delito, fundamentalmente, es un acto que viola una regla moral». En consecuencia, los códigos penales son, en el fondo, códigos morales. ¿Esto significa que todo crimen es relativo? No si adoptamos las siguientes igualdades:

*Moral = Prosocial, Immoral = Antisocial y Amoral = Asocial.*

Por ejemplo, amar es moral, violar es inmoral y masturbarse es amoral. Se puede calificar al anterior concepto sociológico de moralidad. Es objetivo y transcultural, por lo que es inmune a las críticas de subjetivismo-constructivismo-relativismo. Por ejemplo, puesto que la agresión no provocada y la esclavitud son objetivamente antisociales, también son inmorales y criminales en todas partes y en todas las épocas. Lo eran aun antes de ser reconocidas como tales, del mismo modo que las plantas preceden a la botánica.

Dado que los crímenes se cometen de manera deliberada, la criminología debe estudiar sus causas próximas, pero puesto que los tipos y tasas de actos criminales difieren ampliamente entre sociedades, la criminología también tiene que estudiar sus causas distales o estructurales. Esto sugiere la adopción del siguiente diagrama autoexplicativo.

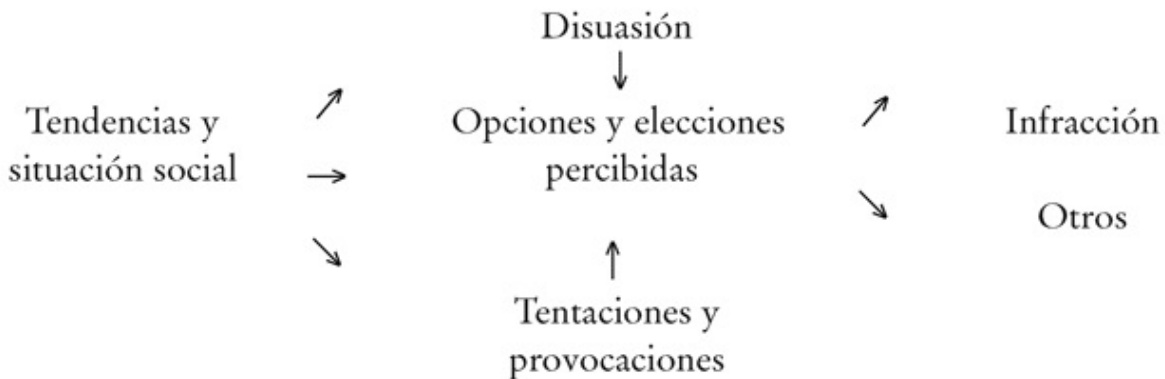


Figura 8.1. Factores causales próximos de los actos ilegales. Modificado a partir de Wikström y Sampson (2003: 122).

Hasta aquí llegamos con los actos criminales individuales y sus causas inmediatas. El diagrama siguiente bosqueja la relación entre los dos niveles involucrados: el microsocial (agencia) y el macrosocial (estructura).

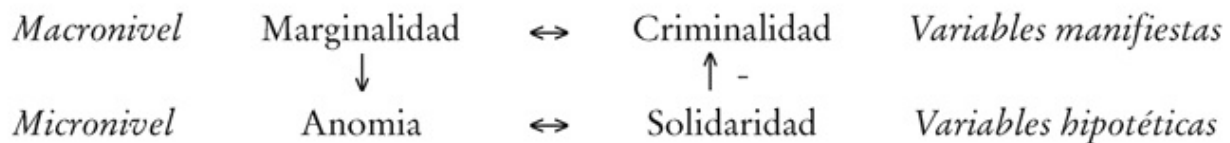


Figura 8.2. Factores causales distales de los actos ilícitos (Bunge, 2006a: 23). El signo menos junto a la flecha ascendente sugiere que la solidaridad, ya sea en la forma de apoyo comunitario o de medidas de asistencia social, desalienta la criminalidad.

Es sabido que no todos los códigos penales son equivalentes entre sí. En efecto, típicamente los códigos tradicionales penalizan algunos actos que actualmente se consideran moralmente indiferentes o hasta buenos, tales como la irreligiosidad y la

disidencia política; en cambio, otros códigos han admitido lo que ahora consideramos actos criminales, tales como la explotación y la discriminación de género. Esta relatividad legal sugiere las siguientes convenciones universales, libres de la esclavitud de la tribu y la época:

- (a) Un acto es inmoral si y solo si es antisocial.
- (b) Hay dos tipos de actos antisociales (inmorales): hacer daño (crímenes), y solo importunar, ofender o fastidiar (faltas).
- (c) Todos los actos antisociales perjudiciales (o sea, los crímenes) y solo estos, deben ser objeto de sanciones legales, desde multas y trabajo comunitario, hasta prisión.
- (d) Las faltas solo deben ser objeto de sanciones sociales, del reproche a la exclusión.
- (e) Una ley penal es justa si y solo si castiga los crímenes, a la vez que da al transgresor la oportunidad de redimirse mediante la compensación a la víctima o a su familia.
- (f) Una ley penal es injusta si y solo si castiga actos no criminales, admite actos criminales o no ofrece al infractor la oportunidad de pagar por su transgresión y redimirse.

Sin embargo, sería ingenuo esperar que un código penal fuera el fruto del último grito en tecnología social. Hasta los mejores códigos penales son productos políticos que resultan de una negociación entre juristas, sociólogos criminales, funcionarios de la ley y el orden, y legisladores, quienes no pueden darse el lujo de ser considerados «de mano blanda». Tampoco debemos esperar que los códigos penales basten para evitar el crimen. Aun las buenas leyes lo único que pueden hacer, en el mejor de los casos, es ayudar a resolver los problemas sociales.

Hay una analogía obvia entre la prevención médica y la prevención del delito. La medicina preventiva eficaz, sea individual, sea social, está basada en la biología humana, en la epidemiología y en la sociología médica. Por ejemplo, la propagación de las enfermedades infecciosas se evita o se contiene mediante la inmunización, la cuarentena y el control gubernamental de los servicios sanitarios, la vivienda y la educación. De modo semejante, la prevención eficaz del delito se basa en la investigación científica, tanto de sus causas principales como de los efectos de los mecanismos de disuasión y castigo del mismo.

Ahora bien, la investigación en criminología social (o sociología criminal) ha mostrado que la pobreza, la falta de educación y la segregación (en particular la segregación geográfica que sigue comúnmente a la segregación social) son las principales causas del delito a pequeña escala, desde el robo hasta el asesinato. (Los crímenes a gran escala, por supuesto, tienen causas muy diferentes. Estos no tienen como fin cubrir necesidades legítimas, sino satisfacer la ilegítima codicia, ya sea económica o política). En consecuencia, todo programa eficaz de prevención del delito a pequeña escala se centrará en la eliminación de sus principales raíces: la pobreza, la escasa educación y la segregación (véase Maguire, Morgan y Reiner, eds., 1994; Van Ness y Heetderks Strong, 1997; Wikström y Sampson, eds., 2006).

La autoridad municipal y las organizaciones vecinales dedicadas al control social informal, tales como las patrullas vecinales y las tutorías para jóvenes, pueden y deben hacer algo para cortar las raíces del delito. Lamentablemente, el éxito de estos programas especiales diseñados para evitar el comportamiento antisocial y reinsertar a los ex

convictos en la sociedad es bastante modesto. En efecto, «los programas de intervención mejor diseñados reducen la reincidencia de los infractores graves aproximadamente un doce por ciento [...] Este modesto éxito de las intervenciones guiadas por la teoría, bien diseñadas y sobradamente fundadas, es un mensaje claro acerca de que todavía no entendemos las causas del comportamiento antisocial lo suficiente como para evitarlo» (Moffitt y Caspi, 2006: 108).

El enfoque sistemático del delito hace algo más que facilitar la comprensión de la conducta antisocial: sugiere cómo combatir el crimen de manera eficaz, lo que hace recordándonos el hecho evidente de que todo delito involucra cuatro actores en interacción: el transgresor, la víctima, el Estado y la comunidad. Si se excusa al transgresor como a una víctima de la sociedad, el delito desaparece; si se ignora el daño, la víctima no obtiene compensación; si se malinterpreta el papel del Estado, la víctima puede intentar «hacer justicia por su propia mano» y si se olvida la comunidad, el transgresor no procurará rehabilitarse y reintegrarse a ella.

*Justice Fellowship* [Confraternidad de la Justicia], una organización para la reforma de la justicia penal cuyo sello es «justicia restaurativa» ha adoptado tácitamente una perspectiva sistémica del delito y del sistema jurídico penal. Este movimiento «centra su atención en reparar el daño causado por el delito y reducir las posibilidades de daños futuros. Lo hace alentando a los infractores a hacerse responsables de sus actos y del daño que han causado, ofreciendo una reparación a las víctimas y promoviendo la reintegración de ambos en el seno de la sociedad. Esto se lleva a cabo mediante un esfuerzo cooperativo de las comunidades y el Gobierno» (Van Ness y Heetderks Strong, 1997: 41). Con todo, como hemos señalado antes, no hay datos sólidos que demuestren la efectividad de los programas especiales de «guerra contra el crimen». En cambio, el Estado de bienestar sí ha sido eficaz en reducir el delito (Sutton, 2004).

Finalmente, unas palabras sobre los delitos en la judicatura: los crímenes cometidos por esos jueces de corazón de piedra que condenan a disidentes políticos, ignoran las circunstancias atenuantes o no tienen escrúpulos en aplicar leyes que violan los derechos humanos, o en pasar por alto los actos de policías o soldados brutales. Por fortuna, además de tales fanáticos de los regímenes políticos injustos, cada tanto hay jueces «activistas» y hasta cortes enteras que se atreven a levantar la cabeza y poner los derechos humanos y las causas progresistas por encima de las leyes injustas u obsoletas, como en el caso del presidente de la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, Earl Warren.

Es cierto, el activismo jurídico introduce un ingrediente político, algo que no cesan de advertirnos los conservadores. Pero la política ya es algo incorporado a toda ley que sirva al *statu quo*. Lo que sí hace el activismo jurídico es modificar la naturaleza del ingrediente político. Por ejemplo, el movimiento por los derechos civiles del sur de Estados Unidos en las décadas de 1950 y 1960, incitó a los tribunales liberales a forzar a los Gobiernos estatales a eliminar las reglas de discriminación racial vigentes desde el nacimiento de la nación, porque la constitución norteamericana no las había prohibido de manera explícita, sencillamente porque los constituyentes, a pesar de todas sus virtudes,

poseían esclavos.

Podemos concluir que la criminología científica todavía está subdesarrollada y que la ingeniería social fragmentaria está condenada a ser bastante ineficaz en el abordaje de problemas sociales sistémicos, o ambas cosas. El Capítulo 9 defenderá las reformas sociales sistémicas.

## 7. El impacto de la política sobre la tecnología

El Estado siempre ha ejercido una influencia decisiva sobre la tecnología, a menudo más intensa que la del mercado. Los siguientes ejemplos bastarán. Desde los albores de la civilización, el Estado se ha encargado de las obras públicas, la cuales a su vez exigen ingeniería civil. La Antigua Grecia nos legó la ciencia y la filosofía tal como las conocemos, pero su tecnología era bastante primitiva. La ingeniería a gran escala fue una invención romana. Los vastos acueductos, cloacas, baños y letrinas públicos, así como caminos, puentes y templos construidos por todo el Imperio romano hubieran sido imposibles sin un Gobierno central fuerte que empleara tecnólogos de primera, como el arquitecto Vitrubio. Algunas de esas obras, tales como el Panteón (27 a.n.e.), el acueducto del *pont du Gard* (1 n.e.) y Hagia Sofia (6 n.e.) todavía están en pie y son motivo de admiración. Ninguna empresa privada era lo bastante rica como para construirlas. Y es dudoso que una compañía constructora erigiera bellezas tan duraderas en la actualidad. De modo semejante, podríamos no disfrutar de los pros y los contras de las centrales nucleares si no hubiera sido por el Proyecto Manhattan (1942-1945), la empresa de ingeniería más cara, con mayor utilización de conocimiento científico y más peligrosa de la historia.

Un caso más reciente y modesto, aunque socialmente más instructivo, es el del progreso en el diseño y fabricación de automóviles provocado por la campaña de Ralph Nader y sus asociados en procura de mayores seguridad y eficiencia. El mercado no demandaba cinturones de seguridad o motores menos derrochadores. Pero la campaña de Nader desembocó en una nueva legislación que obligó a la industria automotriz a innovar. Fue un proceso de este tipo:

*ONG → Estado → Tecnología → Industria → Beneficio del consumidor*

Pero, desde luego, en ocasiones la política es un obstáculo para el desarrollo tecnológico. Recordemos dos casos. En el siglo quince, hacia el final de la dinastía Ming, China tenía una flota de embarcaciones marinas de mayor tamaño y más seguras que los frágiles galeones que usaban los europeos de la época. Los marineros chinos utilizaban sus naves para comerciar con los pueblos situados a lo largo de las costas del vasto océano Índico. Repentinamente, el emperador de turno prohibió el comercio exterior y ordenó la clausura de los astilleros donde se construían los veleros, lo que hizo presuntamente a causa de su interés por proteger las tradiciones chinas de la influencia extranjera. En consecuencia, la arquitectura naval y el comercio marítimo chinos fueron destruidos por el plumazo de un gobernante reaccionario. Segundo caso: en 1957, justo después del lanzamiento del *Sputnik*, el presidente Eisenhower creó el Comité Científico Asesor del Presidente [*President's Science Advisory Committee*], el cual poco después tuvo un papel fundamental en la creación de la NASA poco después. El presidente Nixon desmanteló el Comité en 1973.

En resumidas cuentas, el Estado puede beneficiarse de la tecnología o puede sofocarla

mediante el fanatismo ideológico o la simple ignorancia.



## 8. La ingeniería social matemática

A diferencia de las ciencias sociales, que estudian sistemas sociales que ya existen, las tecnologías sociales los diseñan o rediseñan. En la jerga de los ingenieros, mientras que los científicos sociales analizan sistemas, los tecnólogos sociales los sintetizan. En términos gnoseológicos, la diferencia entre los dos enfoques equivale a la diferencia entre los problemas directos y los problemas inversos. La forma de un problema directo es esta: dado un sistema y el insumo del mismo, averiguar su producto. En cambio, el problema inverso típico es así: dado el producto deseado y el insumo posible, averiguar (imaginar) el sistema (véase Bunge, 2006a). Los problemas inversos son más difíciles que los directos: requieren mayor imaginación. Por ejemplo, es mucho más difícil resolver un conflicto político que disecarlo.

Además, los problemas sociales están entrelazados, en el sentido de que se presentan en haces o paquetes, no de a uno por vez. La consecuencia práctica debería resultar obvia: no se puede resolver los problemas sociales de a uno por vez, mediante la ingeniería social fragmentaria. En lugar de ello, se los debe abordar de manera sistémica aunque gradual, no con «terapias de choque», las cuales solo agravan los problemas al causar desorden y sufrimiento.

Ahora bien, decir que ciertos problemas se presentan en haces, marañas o sistemas es tanto como sugerir que todo modelo matemático que pretenda representarlos y ayudar a resolverlos, consistirá en un sistema de ecuaciones simultáneas para las variables que representan las propiedades salientes del sistema social en cuestión. En otras palabras, a causa de que las incógnitas se presentan en sistemas (son interdependientes), se las debe enfocar de modo sistémico.

Para tener una idea del enfoque sistémico de la ingeniería social, permítame el lector urdir un modelo elemental de gestión de residuos. El enfoque estándar de la gestión de los residuos es recolectar y procesar. En el mejor de los casos, este procedimiento supone el reciclado, pero no modifica el proceso que lleva a la producción excesiva de residuos. Sostengo que este enfoque es sectorial y, por lo tanto, superficial antes que sistémico y radical. Sugiero, además, que los residuos dependen de dos variables independientes: la población y la producción junto con el transporte. Cuanto mayor la población, mayores la producción y el correspondiente consumo, los cuales producen residuos. En consecuencia, todo modelo de gestión de residuos realista interrelacionará al menos tres variables: población ( $N$ ), producción junto con transporte ( $P$ ) y residuos ( $R$ ).

Con todo, necesitamos dos modelos: uno descriptivo, que nos diga qué ocurre antes de la intervención y otro normativo, que prescriba lo que se debe hacer para resolver el problema. Comencemos por el primero, el modelo científico, que será la base del modelo normativo o tecnológico. Este orden es sugerido por el siguiente principio de filosofía de la tecnología: toda regla para la acción racional está basada en una o más leyes científicas (Bunge, 1967).

Como hemos dicho antes, supongamos que la cantidad de residuos  $R$  (sólidos, líquidos y gaseosos) depende del nivel de producción y transporte  $P$ , el cual a su vez

depende del tamaño de la población  $N$ . Más precisamente, supongamos que estas variables están interrelacionadas por el siguiente sistema de ecuaciones lineales.

Primero, la cantidad de residuos es proporcional a la producción:

$$R = aP \quad [1]$$

Segundo, la tasa de cambio de la población  $dN/dt$  es proporcional tanto a la propia población  $N$  como al excedente  $b - d$  de la tasa de nacimientos más inmigración  $b$ , sobre la tasa de mortalidad más emigración  $d$ :

$$dN/dt = (b - d)N \quad [2]$$

Tercero, el volumen de la producción (y el transporte) es proporcional a la población:

$$P = cN \quad [3]$$

Todas las ecuaciones anteriores son lineales y, por lo tanto, supuestamente verdaderas, si lo fueran, solo en una primera aproximación. La solución de la ecuación diferencial [2] es

$$N(t) = N_0 \exp [(b - d) t], \quad [4]$$

donde  $N_0$  denota el tamaño de la población en el momento en que el gestor de residuos la encuentra. Adviértase que  $N$  permanece constante si  $b = d$  (equilibrio estricto entre nacimientos y muertes), aumenta exponencialmente si  $b > d$  y disminuye exponencialmente si  $b < d$ .

Si en [3] hacemos la sustitución correspondiente utilizando el resultado [4] y con este resultado luego reemplazamos en [1], obtenemos finalmente

$$R = a c N_0 \exp [(b - d) t], \quad [5]$$

Este modelo puramente descriptivo no indica qué debe hacerse para regular los residuos. Sin embargo, sugiere intensamente qué hacer, por lo menos de forma esquemática: jugar con los parámetros. Empecemos con [1]: reemplacemos la constante de proporcionalidad  $a$  por el producto de dos factores,  $1$  y  $1-\varepsilon$ , donde  $a$  es una constante natural, mientras que  $\varepsilon$  es el parámetro de control (o perilla) a disposición de planificadores y legisladores. De modo semejante, reemplacemos  $c$  en [3] por  $c(1-\delta)$ , donde  $\delta$  es otro parámetro de control. Si introducimos estos cambios en el modelo descriptivo [3], obtenemos el correspondiente modelo normativo:

$$R = a (1 - \varepsilon) c (1 - \delta) N_0 \exp [(b - d) t] \quad [6]$$

Los planificadores o legisladores, ahora pueden imaginar cómo reducir  $R$ . Pueden escoger los valores de  $\varepsilon$  y  $\Delta$  que reduzcan  $R$  de forma considerable sin paralizar la industria. Por ejemplo, establecer  $\varepsilon = \Delta = 0,1$  basta para reducir  $R$  un 20%. De modo alternativo, los planificadores pueden reducir la  $b$  del exponente mediante el fomento de la planificación familiar o restringiendo la inmigración. Con todo, se trata solo de desiderátums. La fórmula no dice cómo conseguirlos. Es tarea de los ingenieros y arquitectos diseñar artefactos menos derrochadores, tales como dispositivos de ventilación que reemplacen el aire acondicionado. Y es tarea de los demógrafos aplicados y los planificadores sociales diseñar políticas sociales que mantengan controlada la población.

Para resumir, adviértase las siguientes características del argumento anterior. El primer paso es convocar a las ciencias básicas pertinentes—en nuestro caso, la demografía, la economía y las ciencias ambientales—para identificar las variables pertinentes. La segunda fase es imaginar un modelo matemático descriptivo que interrelacione esas variables. Esto finaliza la contribución de la ciencia, lo que sigue es tecnología. El tercer paso consiste en identificar los parámetros que se pueden modificar a voluntad para causar el cambio social deseado. El cuarto paso es imaginar artefactos físicos o sociales que puedan encarnar los cambios deseables en las variables principales. La quinta fase es la de ejecución, la fase que confirmará o desengañará a los tecnólogos. La sexta y última fase de la planificación social consiste en la evaluación del programa: en controlar si el plan propuesto se ha llevado realmente a la práctica y, si así ha sido, si ha tenido éxito. Si el resultado está por debajo del desiderátum, todo el proceso, desde el modelo hasta la ejecución, debe analizarse críticamente para detectar los inevitables errores que acompañan la «traducción» de la ciencia a la tecnología y de esta a la acción social.

Además, para ser exacta y, por ende, eficaz, la evaluación del programa tiene que ser científica, no intuitiva. Tal como lo expresan los autores del trabajo estándar en el área, «la evaluación del programa consiste en el uso de los procedimientos de investigación social para investigar sistemáticamente la efectividad de los programas de intervención social» (Rossi, Freeman y Lipsi, 1999: 4). La evaluación científica—un oxímoron para los intuicionistas—es la única salvaguarda contra la improvisación imprudente, el oportunismo político y el uso de los recursos del Estado para obtener votos, o sea la política del favoritismo. (Acerca del pobre desempeño de los programas sociales improvisados sobre el campo de batalla político, véase Mosteller, 1981). Resumen: las ciencias sociales son las custodias de la eficiencia y la honestidad política.

## 9. ¿Una tecnocracia?

Mi alegato a favor de una fuerte inyección de tecnología social de alto nivel en el gobierno no debe confundirse con la defensa de la tecnocracia o gobierno de los expertos. Permítame el lector que le explique. Idealmente, un tecnócrata es un gobernante con pericia técnica para hacer algo más que barajar papeles y enviar correo electrónico. En la práctica, un tecnócrata es un burócrata con pericia técnica relacionada con artefactos sociales altamente complejos, tales como la economía total o el sistema de educación pública de un país. En las profundidades de la Gran Depresión—que ni políticos ni economistas habían previsto—la idea de Platón del filósofo rey fue resucitada con una nueva apariencia: la tecnocracia.

En aquella época, numerosos intelectuales pensaban que la sociedad podría estar mejor con una tecnocracia que con una democracia, dado que los tecnócratas serían expertos políticamente neutrales guiados por el mejor conocimiento disponible en lugar de por intereses partidistas (Berle y Means, 1932). La realidad debe haberlos desengañado. En efecto, las políticas económicas se dejan, habitualmente, en manos de econócratas que escapan al escrutinio público. Con pocas excepciones—tales como Myrdal en Suecia, Keynes y sus discípulos en Gran Bretaña y Estados Unidos, y Prebisch en la ONU—los econócratas han diseñado o recomendado políticas económicas que favorecen únicamente a los ricos. Esto no debería sorprendernos, porque fueron designados para hacer precisamente eso, y también porque solo habían estudiado teoría económica ortodoxa, según la cual «la economía» está bien, siempre que el PIB y el índice bursátil no caigan, sin que importe la calidad de vida de la mayoría. Por lo tanto, contrariamente a la difundida creencia de que no puede decirse que la tecnocracia haya fracasado porque nunca ha sido puesta en práctica, de hecho, se la ha puesto a prueba y ha mostrado tener éxito cuando está basada en teoría macroeconómica sólida y sirve al interés público, y ha fracasado cuando ha estado inspirada en una macroeconomía falsa (tal como el monetarismo) y favorecido los intereses privados.

Sin embargo, independientemente de cuán sólido pueda parecer el argumento de la práctica, en realidad es débil, porque ocasionalmente el éxito de una política económica puede deberse a sucesos favorables imprevistos, tales como el descubrimiento de petróleo en el Mar del Norte antes que al consejo de Hayek a la primera ministra Thatcher. De modo semejante, se puede justificar el fracaso mediante el argumento de que la política recomendada no fue implementada correctamente; así fue como justificó Milton Friedman el catastrófico resultado de la política monetaria puesta en práctica durante la primera mitad de la primera presidencia de Ronald Reagan. Solo los argumentos generales (teóricos) pueden resolver esta cuestión.

Opongo las siguientes dos críticas a la tecnocracia. (Véase otros argumentos en Dahl, 1989: 69-70.) Primero, la tecnocracia es inmoral, porque descarta deliberadamente las opiniones e intereses de la mayoría. Esto resulta particularmente obvio en el caso de las obras a gran escala, tales como la construcción de grandes presas, que causa enorme destrucción y desplazamientos, así como cambios ambientales prácticamente

impredecibles.

Segundo, la tecnocracia no puede funcionar porque los tecnólogos tienden a centrarse en el artefacto en lugar de hacerlo en todo el sistema del cual el artefacto forma parte. Precisamente, a causa de que la tecnología es tan poderosa, no se la debe dejar totalmente en manos de los especialistas, sin importar cuán ilustres sean. Todo proyecto tecnológico a gran escala debe ser analizado por científicos sociales y se debe consultar a las personas que probablemente se vean afectadas por su implementación. Lo que vale para los grandes proyectos que se realizan de una sola vez, vale con mayor razón para los proyectos sociales a largo plazo que incluyen el rediseño de políticas económicas, sanitarias, educativas o culturales. Todos ellos exigen una perspectiva sistémica de la sociedad y una planificación participativa.

A pesar de ello, la ceguera moral y la implausibilidad política de la tecnocracia no hacen naufragar el proyecto de incluir la tecnología entre los insumos esenciales del gobierno estatal. El Estado moderno es un artefacto demasiado complejo y en ocasiones requiere de compromisos personales demasiado exigentes como para dejarlo exclusivamente en manos de los políticos y los funcionarios públicos. Piénsese en los problemas de autorizar o no la construcción de nuevas centrales nucleares, recuperar un desierto, lanzar una campaña de vacunación o de alfabetización masiva, o simplemente en emitir bonos a pagar por las generaciones futuras. En resumidas cuentas, la mejor manera de poner la tecnología al servicio de lo público es colocarla bajo control democrático (Agassi, 1995), en combinación con una perspectiva sistémica de la sociedad.

## 10. Comentarios finales

Todo aquel que mire las noticias o lea periódicos puede llegar a saber acerca de una diversidad de acciones políticas que no solo son irracionales, sino también criminales. En los viejos tiempos, cualquier gobernante europeo se sentía con derecho a invadir cualquier región del mundo que tuviera recursos valiosos o el potencial para convertirse en mercado para sus manufacturas: a eso le llamaban «misión civilizadora», un eufemismo para el colonialismo. En el momento en que escribo estas páginas, el crimen a gran escala que se ha puesto de moda es el de invadir un país acusado de dar refugio a terroristas en pequeña escala, tener los medios para adquirir medios de destrucción masiva o poseer vastos recursos naturales: a eso se le llama «llevar libertad y democracia». Sostengo que estas aventuras neocolonialistas no son solamente inmorales, sino también irracionales, en el sentido de que están más motivadas por la codicia que por el frío cálculo, tal como lo prueban su ineficiencia económica, las rebeliones que inspiran y el repudio casi universal que provocan.

El resultado de la inclusión de insumos científicos y tecnológicos en las ciencias políticas, así como en la planificación de políticas, debería ser un aumento de la racionalidad. Pero la racionalidad es mucho más amplia que la «racionalidad» económica o la tentativa de maximizar a toda costa las utilidades esperadas de las empresas privadas. En efecto, podemos distinguir por lo menos tres clases de racionalidad pertinentes para la teoría y la acción política:

1. *Racionalidad ideológica*: ¿Nuestras políticas y programas son claros y congruentes, así como compatibles con la ciencia y la tecnología actuales o son confusos y están desconectados de la investigación contemporánea? Por ejemplo, ¿intentaremos satisfacer a los fundamentalistas religiosos en cuanto a atacar el laicismo y proscribir la teoría evolutiva, así como la investigación con células madre, o seguiremos adelante con todo ello?
2. *Racionalidad social*: ¿Es probable que nuestras políticas hagan más daño que bien? Por ejemplo, ¿concederemos otro recorte impositivo más a los ricos o reforzaremos los programas sociales?
3. *Racionalidad práctica*: ¿Podemos conseguir lo que nos proponemos? Vale decir, ¿somos realistas o nos estamos haciendo ilusiones? Por ejemplo, ¿trataremos el terrorismo con medios militares o intentaremos llevar a los terroristas a la mesa de negociaciones, tal como han hecho los Gobiernos británico y español con el IRA y con ETA respectivamente?

Podemos llamar *racional* a toda política que sea a la vez ideológica, social y prácticamente racional. Desde luego, la política racional es mejor que la política irracional. Sin embargo, la racionalidad es insuficiente: la política también debe ser moral. O sea, los políticos deben ayudar a la gente a disfrutar la vida, así como a ayudar a los demás a disfrutarla. Vale decir, los buenos políticos son tecnólogos competentes y honestos, sin ilusiones de grandeza, aunque con una visión de una sociedad mejor.



## Notas al pie

\* Siglas de *Aid to Families with Dependent Children*, vale decir Ayudas a Familias con Hijos Dependientes. [N. del T.]

\**Diccionario de economía de los economistas*. [N. del T.]



## Visión: la democracia integral

En una ocasión, el primer presidente Bush desechó lo que él llamaba «ese asunto de la visión» por considerarlo un elemento decorativo, indigno de los políticos que «hablan en serio». Y así les parece a los alquimistas políticos y a los ciudadanos desilusionados. Pero sin una visión, la política es poco inspiradora; contabilidad en el mejor de los casos y endeble politiquero en el peor de ellos: la maliciosa, divisora y derrochadora lucha por el poder. Todos los grandes líderes, desde Pericles y Asoka hasta Jefferson, Bolívar, F. D. Roosevelt, Nehru y Mandela, han imaginado sociedades en las que la gente podía disfrutar la vida y ayudar a los demás a disfrutarla, en lugar de sufrir innecesariamente y participar en crímenes contra la humanidad o ser mudos testigos de ellos.

Buda también tenía la esperanza de una sociedad pacífica sin división de castas, pero él rehuía la política. Cristo y sus discípulos eran reformadores religiosos, pero social y políticamente conservadores. Y Gandhi era partidario de la tolerancia religiosa y combatió la violencia y el colonialismo, pero aceptaba el sistema de castas hindú. De manera semejante, Sarmiento en Argentina y Atatürk en Turquía tenían visiones modernizadoras, pero tomaron parte en genocidios. Hasta Lyndon Johnson respaldó una legislación progresista y propuso un proyecto para la «Gran Sociedad», pero lo mandó a pique en Vietnam.

Se requiere un poco de imaginación para mejorar el orden social existente, en particular para salvar la naturaleza, evitar la guerra, mitigar la pobreza, mejorar el comportamiento de las empresas, fomentar las organizaciones de base y hacer que la globalización también beneficie a los pobres. Por desgracia, la mayoría de los líderes políticos han carecido de la imaginación y el coraje cívico necesarios para advertir que debe haber progreso social y que este no se puede lograr sin una economía inclusiva, una democracia vital y una cultura ampliamente accesible. No se puede diseñar un futuro mejor—ni siquiera es posible hacer frente a un futuro cualquiera—sin generosidad, imaginación y coraje, porque la emergencia de cosas radicalmente nuevas hace que muchas de las pautas y reglas queden obsoletas, además de que, sin duda, cualquier reforma social será resistida por quienes medran gracias a la pobreza, la violencia o la ignorancia.

De Platón en adelante, los filósofos políticos han ofrecido visiones de órdenes sociales nuevos o han criticado bien al *statu quo*, bien a sus críticos. A diferencia de los lógicos, los gnoseólogos y los metafísicos, todos los cuales hacen filosofía teórica, los filósofos políticos son aspirantes a tecnólogos políticos. De hecho, la filosofía política—junto con la teoría de los valores, la ética y la teoría de la acción—pertenece a la filosofía práctica. Esta, a su vez, se puede considerar una tecnología filosófica (Bunge, 1998b). La idea no es descabellada, ya que los tecnólogos bosquejan, diseñan y rediseñan artefactos, y las

instituciones son artefactos sociales.

Sin embargo, la generosidad y la imaginación no bastan, un hecho atestiguado por la larga lista de visionarios sociales sin ciencia social. Marx y Engels admiraron a los socialistas utópicos de la generación precedente por su igualitarismo, pero los criticaron por diseñar el ideal de una sociedad en lugar de ayudarla a emerger como el resultado inevitable de las «contradicciones» internas del capitalismo. Su temor a planificar fue una de las causas por las que Lenin y sus camaradas no estuvieron en condiciones de reconstruir la sociedad después de haber echado abajo el Estado zarista. El elevado precio pagado por la improvisación llevó, finalmente, a la sobreplanificación.

Sostengo que a los socialistas utópicos debería habérselos criticado no por imaginar un nuevo orden social, sino por planificar hasta el más mínimo detalle unas sociedades totalitarias en las que a todo el mundo se le asignaba un rol fijo sin consulta previa, sin lugar para la libertad personal o las invenciones sociales impredecibles, y sin permiso para destacarse en nada. Necesitamos visiones de la sociedad, pero visiones que sean democráticas y científicas, no autoritarias y casi dementes. Entre el visionario y el excéntrico hay una frontera estrecha, pero para un estudioso de la política escéptico esta línea existe y debe ser detectada. Coincido con Rawls (1999: 6) cuando pedía «utopías realistas», las cuales, tal como expresó Rousseau en el comienzo de *El contrato social*, toman a «los hombres tal como son y las leyes como deberían ser».

En este último capítulo bosquejaré los grandes rasgos de mi propia visión o perspectiva de una sociedad buena, la cual en trabajos anteriores (Bunge, 1989a, 1998a) he caracterizado como democracia integral, guiada por una tecnología social. Espero que esta visión sea una eutopía realizable, no una utopía ni una distopía. La razón de ello es que, en lugar de delinear una vida benévola pero totalitaria y rígida *à la* Babeuf, Cabet, Fourier o Skinner, solo abordaré desde un punto de vista moral lo que considero las tres principales cuestiones sociales de nuestro tiempo: la cooperación internacional (en lugar de la guerra permanente), la sostenibilidad ambiental (en lugar de la inexorable degradación del entorno) y la justicia social (en lugar de la explotación a escala nacional e internacional).

Las razones del orden de los elementos de este programa son estas: como primera medida, para poder trabajar a favor de la justicia social tenemos que estar vivos y solo se puede asegurar la supervivencia si reemplazamos la confrontación internacional por la cooperación y ajustamos el desarrollo económico al ambiente en lugar de hacerlo a la inversa. En otras palabras, nuestras prioridades deberían ser *paz, ambiente y justicia*, en ese orden.

Sin embargo, este orden se refiere a los fines últimos, no a los medios para llegar a ellos. Sostendré que para lograr esos objetivos, se han de utilizar los mismos elementos, pero en el orden inverso:

|               |          |   |                |   |          |
|---------------|----------|---|----------------|---|----------|
| <i>Fines</i>  | Paz      | → | Sostenibilidad | → | Justicia |
| <i>Medios</i> | Justicia | → | Sostenibilidad | → | Paz      |

Vale decir, debemos lograr la justicia para evitar un holocausto mundial y hemos de comenzar a explotar los recursos naturales de forma racional y moral, de un modo que no condene a nuestra posteridad a la indigencia. Las razones, grosso modo, son estas. La paz y la sostenibilidad ambiental no se pueden conseguir mientras haya individuos, grupos o países que posean recursos naturales, tales como tierra, agua, petróleo y minerales estratégicos que otros, más poderosos y menos escrupulosos, codicien. Dado que la apropiación de los recursos naturales origina los peores conflictos locales e internacionales, debería ser reemplazada por su propiedad y administración colectivas, aunque no por el estatismo.

Sostendré que, en nuestra época, no se debe considerar la justicia social como el *summum bonum*, pero no porque sea la *bête noire* de los neoconservadores. Mi razón es que en una sociedad asolada por la guerra permanente o por la extinción de los recursos naturales la justicia social no valdría nada. En nuestros días, trabajar por la justicia social tanto nacional como internacional, se ha transformado en un elemento clave para el logro de la paz mundial y la sostenibilidad. Sin embargo, tenemos que empezar por lo está disponible ahora, aunque todavía es vulnerable en el mundo desarrollado y aún es una meta en el resto del planeta: la democracia política.

## 1. La democracia política es necesaria pero insuficiente

En la actualidad, casi todo el mundo—hasta los matones militares y los teócratas—es un entusiasta de la democracia, aunque no hay consenso acerca de qué es. De hecho, hay varias definiciones de democracia que compiten entre sí. En este momento, las más difundidas de ellas son: democracia de elecciones periódicas libres (*Freedom House*), distribución equitativa de los bienes públicos (Rawls, 1971) y participación efectiva en la lucha por el poder (Dahl, 1989). Vamos a echarles un vistazo.

La democracia política más antigua del mundo, Estados Unidos, viene teniendo elecciones bastante libres y periódicas desde su nacimiento, hace más de doscientos años. Desde la liberación política de las mujeres y los negros, estas elecciones han estado regidas de manera manifiesta por la norma «Una persona, un voto». Sin embargo, en Estados Unidos, el dinero puede comprar votos, ya no de forma directa como en los viejos tiempos, pero sí indirectamente, por medio de costosas campañas televisivas. Por ejemplo, solo para participar en las elecciones primarias, un candidato necesita recaudar un millón de dólares. Por consiguiente, puede caracterizarse a Estados Unidos como una plutodemocracia o «Democracia S. A.» (Wolin, 2008). Por consiguiente, los sermones acerca de la libertad y la democracia que los gobernantes norteamericanos dan al resto del mundo suenan a hueco.

Además, la fórmula electoral que se practica actualmente en Estados Unidos no es «Una persona, un voto», sino «Dos personas, un voto», dado que, en el mejor de los casos, solo uno de cada dos estadounidenses se toma la molestia de votar. Esto y el hecho de que solo hay dos partidos importantes—y ambos lo son en la misma medida—da como resultado que cada presidente norteamericano sea elegido por alrededor de un cuarto de sus conciudadanos. Por consiguiente, tres cuartos del electorado norteamericano no están representados en el Gobierno.

Peor todavía, el régimen estadounidense es presidencial, no parlamentario: los ministros (o secretarios) de gabinete no representan a nadie y, en consecuencia, a nadie tienen que dar explicaciones. Son designados por el presidente y actúan según su voluntad, y sin temor a la sanción pública. En resumen, la consulta popular formal solo es una condición necesaria para una democracia sólida.

Pero incluso una democracia «débil» o «formal» resulta demasiado para los neoconservadores. Por ejemplo, el conocido periodista político Fareed Zakaria (2004) se lamenta de que la democracia haya sido liberalizada, pero el comercio haya estado regulado. Zakaria propone que se restrinja la participación pública y se adopte la «democracia delegada» de James Madison, o gobierno de cuerpos no electos, tales como la OMC, erróneamente considerada por encima de los intereses privados.

La OCDE (2001) defendió elocuentemente la tesis contraria de que el buen gobierno supone la participación pública y la transparencia: «El fortalecimiento de las relaciones con los ciudadanos constituye una sólida inversión en un mejor diseño de políticas, así como un elemento esencial del buen gobierno. Ello permite a los Gobiernos aprovechar nuevas fuentes de ideas, información y recursos pertinentes para las políticas cuando se

toma una decisión. Igualmente importante, contribuye al desarrollo de la confianza pública en el Gobierno, elevando la calidad de la democracia y fortaleciendo la capacidad cívica. Estos esfuerzos ayudan a fortalecer la democracia representativa, en la cual los Parlamentos desempeñan un papel central» (en Ostry, 2003: 136-137).

Allan Hutchinson (2005), el distinguido jurista y fiero crítico de la «corpocracia», coincide. Hutchinson piensa que solo la práctica de las «virtudes institucionales de participación, igualdad, descentralización y transparencia» puede salvar las empresas. Y cita con aprobación la rara perla de sabiduría de Woodrow Wilson: «La cura para las enfermedades de la democracia es más democracia, no menos».

A pesar de todos sus defectos, la democracia política tiene el obvio mérito de incluir la libertad política. Pero la libertad solo es viable en la medida en que todo el mundo pueda disfrutar de ella y a condición de que incluya libertades civiles tales como la libertad de asociación, en particular la libertad de formar y afiliarse a partidos políticos, sindicatos, organizaciones de agricultores y ONG de interés público. Puesto que mi libertad termina donde empieza la de usted, todo individuo o grupo que concentre poder de cualquier tipo —económico, cultural o político— constituye una amenaza para la libertad. Esto resulta particularmente obvio en la región menos igualitaria del mundo, América Latina (Borón, 2005).

John Rawls (1971) criticó el concepto puramente político de democracia y propuso el suyo propio. No discutió el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, pero sostuvo que el Estado debía hacerse cargo del suministro de los bienes públicos, así como de cierta medida de justicia social (redistributiva). En un momento en que los políticos de todo el mundo tenían intenciones de revivir el *laissez faire*, el énfasis de Rawls en la justicia social fue ciertamente bien recibido. Pero dado que la justicia social que él imaginaba caía del cielo como el maná, Rawls era políticamente aséptico y, en consecuencia, ingenuo y no demasiado democrático.

En particular, Rawls no nos dijo cómo construir el orden social justo, salvo que debería ser una empresa para un Estado fuerte. Así pues, Rawls pasó por alto nada menos que la médula de la política: los intereses, la lucha, la participación y el gobierno. En resumen, ofreció un liberalismo social sin acción democrática. En consecuencia, la perspectiva de Rawls era tan apolítica y poco realista como la de los socialistas utópicos del siglo precedente. Por ello, los activistas políticos no tienen ningún papel en ella. En particular, «un movimiento de defensa de los derechos civiles que practica la desobediencia civil no podría tener éxito en el marco de las restricciones de la política rawlsiana» (Wolin, 2004: 544).

En otras palabras, la concepción de justicia social de Rawls es apolítica y, por ello, tan utópica como las de Moro, Fourier o Kropotkin. Además, *Teoría de la justicia* incluía ficciones innecesarias como el (tácito) contrato social, la posición original, el velo de la ignorancia y la elección racional. Todas estas ficciones han dado origen a una voluminosa literatura que solo ha conseguido perder de vista el objetivo de Rawls, que era la tentativa de combinar la democracia política y el liberalismo económico con el «bienestarismo». Sostengo que esta tentativa fracasó a causa de su adhesión al estatismo, lo cual no dejaba

lugar para el autogobierno o la democracia en el trabajo, tal como los practican las cooperativas de trabajadores.

En cambio, la filosofía política de Robert Dahl es mucho más realista, así como más cercana al ideal democrático, que la de Rawls. En su magistral estudio sobre la democracia política, Dahl (1989: 221) lista siete condiciones suficientes y necesarias para una democracia desarrollada: funcionarios públicos electos, elecciones libres y justas, voto inclusivo (todos los ciudadanos), derecho a competir por los cargos públicos, libertad de expresión, información alternativa (no oficial) y autonomía asociativa (partidos políticos, grupos de presión y ONG independientes).

Sostengo que la definición de Dahl es exacta, hasta donde llega. Sin embargo, no es suficiente por dos razones. Primero, se limita al aspecto contencioso de la política, pasa por alto el aspecto de la gobernanza. Esto es importante porque se podría elegir un Gobierno satisfaciendo las siete condiciones mencionadas y aquel tendría el poder de gobernar hasta las elecciones siguientes sin más participación ciudadana (por ejemplo, debates y audiencias públicas, referendos y hasta encuestas de opinión). En otras palabras, un Gobierno podría gobernar con total desinterés por la voluntad de la mayoría; en resumen: de manera poco democrática.

Otro elemento faltante en la definición de Dahl es la agenda, vale decir el conjunto de cuestiones que se supone que la ciudadanía debe debatir. ¿Quién establece esa agenda? ¿Todo el mundo tendrá acceso a todos los problemas? No, porque por lo común la agenda es establecida por el partido o los funcionarios estatales. Los ciudadanos pueden debatir los problemas solo por invitación y de manera esporádica. En cambio, en una democracia participativa la agenda debe estar siempre abierta, de modo tal que los ciudadanos corrientes puedan hacer contribuciones al gobierno público en cualquier momento entre elecciones. En lugar de solo poder discutir acerca de baches, semáforos, reciclado y otras cosas por el estilo, los ciudadanos deben tener el derecho de discutir cualquier cuestión de política pública, en todo momento y a cualquier nivel.

Esta propuesta se ha intentado con éxito allí donde los partidos políticos mantienen comités locales (municipales, por ejemplo), que se reúnen regularmente en locales que están abiertos cada tarde para los afiliados y simpatizantes del partido. Estas personas se citan una vez al mes, en promedio, en presencia de un funcionario del partido, el cual transmite las preguntas y decisiones al representante parlamentario del distrito electoral en cuestión. A su vez, este representante informa a sus electores regularmente del destino de sus propuestas. Para hacer el proceso lo más inclusivo posible, todos los partidos deben tener acceso al representante del distrito electoral. Compárese este cabildeo o *lobbying* democrático, interactivo, transparente y orientado a los bienes comunes con aquel practicado por los grupos de presión privados.

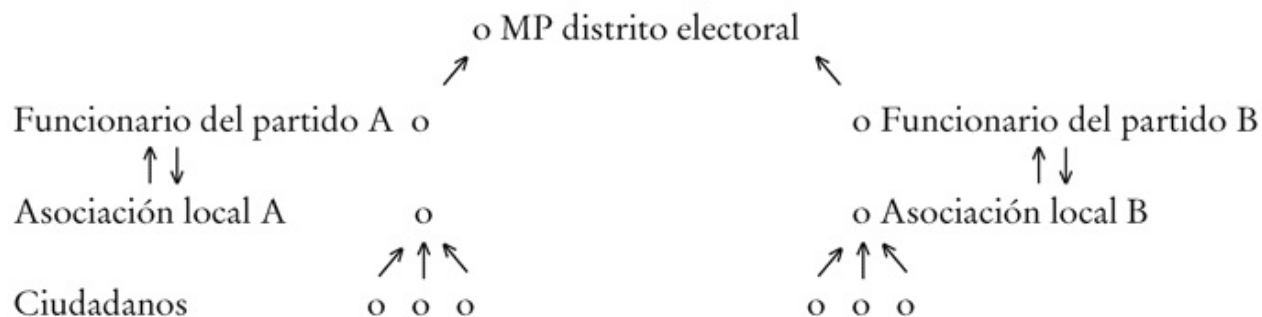


*Figura 9.1.* Participación ciudadana permanente en la gobernanza pública, en oposición a la participación episódica y puramente electoral. Los ciudadanos con inclinación cívica debaten en asociaciones locales problemas sociales de cualquier envergadura, desde los baches hasta las guerras.

Sin embargo, volvamos de las cuestiones procedimentales a las sustantivas. Coincido con Dahl en que la participación efectiva y no solo formal es la clave de la democracia. La indiferencia política masiva aumenta las oportunidades de que sobrevenga una dictadura. El vacío político pronto es llenado por aventureros, bufones, corruptos y cabilderos de los intereses privados. Además, la democracia política seguirá siendo imperfecta a menos que se la una con las democracias económica y cultural. Esta última es necesaria para votar con la cabeza y la primera para garantizar la seguridad económica. Además, no hay poder político sin poder económico, el cual puede ser conferido a manos privadas, al Estado o a cooperativas. Esta tercera opción fue la preferida por Blanc (1847), Mill (1965), Vanek (1975), Dahl (1985), Miller (1989), Bunge (1989a), Albert (2003) y otros. Según ellos, la propiedad cooperativa es la alternativa justa y viable tanto a la propiedad privada como al estatismo. Regresaremos a este tema en un momento. Ahora resumamos nuestra reseña de las definiciones de democracia política.

La opinión culturalista es que la democracia es el resultado automático de ciertos factores culturales. La historia refuta esta perspectiva. Bajo el régimen del déspota ilustrado Federico el Grande, Prusia fue pionera en la educación primaria obligatoria y la Revolución de octubre rusa llevó la cultura moderna a las masas, además de ser uno de los regímenes más represivos de la historia. En suma, la cultura no garantiza la democracia.

Por último, hay una pizca de verdad en la opinión de que la democracia es una forma de vida pública y que, como tal, debe ser aprendida, al igual que las maneras y la moralidad. En consecuencia, la democracia no puede exportarse, mucho menos imponerse por la fuerza. Lo que los militares pueden hacer es o bien derribar o bien instalar Gobiernos, tal como han venido haciendo las potencias imperialistas desde la antigüedad. La democracia auténtica se puede nutrir desde arriba, pero solo puede germinar desde abajo, al menos si es concebida, como hacía Lincoln, como el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

Veamos ahora el problema de la legitimidad, que ya encontramos en el Capítulo 6, Sección 4. Por lo general, el orden social existente, especialmente el Estado, se da por

sentado. Aun cuando se proteste por esta o aquella norma, restricción o impuesto en particular, la mayoría de la gente no objeta la legitimidad de su Gobierno. El conformismo político es especialmente intenso entre los miembros más pobres de la sociedad, dado que tienen que centrar su atención en los problemas de la supervivencia cotidiana. El inconformismo político, concretamente la rebeldía, se da entre personas que pertenecen a los estratos sociales ubicados entre el paria y el opulento. Y el descontento siempre está motivado por la exclusión real o percibida, ya sea de la riqueza, el estatus, la cultura o el gobierno.

Cada tanto, el *establishment* político—o incluso el orden social—es objetado y hasta reemplazado. Pero para que un cambio esté moral y políticamente justificado, el régimen en cuestión tiene que ser tanto ilegítimo como débil en algún aspecto. Además, si desean que se confíe en ellos y se los siga, los objetores en cuestión deben evitar ofrecer la imagen de estar motivados por intereses privados. Si lo están, tienen que ponerse un disfraz ideológico decente.

Por último, ¿en una democracia hay sitio para los líderes? Los anarquistas dirían que no, en tanto que los demás piensan que todos los sistemas sociales necesitan individuos-líder que sean más capaces o más rápidos que los demás para tomar iniciativas y asumir responsabilidades cuando los otros las eluden (recuérdese el Capítulo 2). Pero la diferencia entre el liderazgo democrático y el liderazgo autoritario es que mientras que el primero es receptivo, colegiado y falible, el liderazgo autoritario es de arriba hacia abajo, secreto y pretendidamente infalible. Mientras el líder autoritario grita desde la cima, el democrático organiza desde el centro.

Si bien el liderazgo es indispensable en todos los grupos sociales y en todos los regímenes, en democracia, los líderes carismáticos sí que son prescindibles. La actual preferencia norteamericana por el «liderazgo fuerte» sin importar la honestidad, la justicia, la idoneidad, la transparencia ni la rendición de cuentas, es una invitación tanto a la dictadura como a la incompetencia; en particular, a causa de que un gran poder atrae a quienes, por ser incapaces de sobresalir por sí mismos, tienen que subirse encima de los demás para alcanzar las alturas.



## 2. Instituciones suicidas: la democracia y el capitalismo

El financiero y filántropo George Soros (1998) advirtió que el capitalismo global no regulado se encuentra en graves problemas y que, además, pone en peligro a la sociedad abierta (democrática y progresista). El economista y socioeconomista Joseph Schumpeter (1950), el sociólogo Benjamin Barber (1984) y el filósofo del derecho y filósofo moral Ernesto Garzón-Valdés (2000) han ido aún más lejos. En realidad, los tres han argumentado convincentemente que la democracia y el capitalismo son suicidas y que son, además, instituciones mutuamente incompatibles.

Es posible aducir otras razones a favor de esta tesis. Por ejemplo, la democracia política es autodestructiva, en la medida en que permite a los corruptos comprar los cargos públicos (a través de la compra de tiempo en la televisión) y procura a los Parlamentos la posibilidad de inclinarse ante demagogos y dictadores. Y el mercado es suicida por dos razones. Una es que los hombres de negocios odian la competencia, ya que esta puede resultarles ruinoso y, en consecuencia, tienden a organizar oligopolios o monopolios, los cuales, para comenzar, aniquilan toda la libre empresa que pueda haber habido. La otra razón es que, al aumentar la productividad, la tecnología elimina puestos de trabajo, lo cual deprime el consumo; lo cual desalienta la inversión; lo cual, a su vez, elimina puestos de trabajo y así sucesivamente.

Es verdad, es posible incluir una cláusula antidictadura en cualquier Constitución. (Bolivia, famosa por sus frecuentes golpes de Estado, tiene una ley que los regula.) Pero una gran mayoría electoral o una coalición parlamentaria poderosa pueden ignorar una cláusula de ese tipo y mucho más. De modo semejante, las leyes antimonopolio aprobadas en Estados Unidos desde 1890 no han impedido en las últimas décadas gigantescas fusiones o incluso colusiones entre grandes empresas. En resumen, tanto la democracia como el llamado mercado libre son frágiles y mutuamente incompatibles, porque «el hombre económico racional» no encuentra provecho en tener una actitud cívica.

Irónicamente, los políticos neoliberales y los fundamentalistas del mercado son los peores enemigos tanto de la libertad como del mercado libre. En efecto, piden a la vez un «liderazgo fuerte» a escala local y global, así como la liberalización del mercado. Pero el «liderazgo fuerte», peligrosamente cercano a la dictadura, exige una fuerte inversión en «seguridad», la cual sin duda hará crecer las fuerzas de seguridad y, con ello, el déficit fiscal; también es probable que recorte los derechos civiles de ámbito nacional y amenace con realizar intervenciones, abiertas o encubiertas, en el extranjero. Además, el eliminar las restricciones del mercado, da carta blanca a las empresas para embarcarse en aventuras temerarias, desplumar a los consumidores y saquear los fondos de jubilación de sus empleados. Como las embarcaciones, los negocios y la política legítimos no solo necesitan pilotos idóneos y tripulaciones disciplinadas, sino también puertos seguros.

Hasta un régimen auténticamente democrático solo lo es parcialmente, a causa de que está limitado al aspecto político de la democracia, sufre la tentación de comer de la mano de los empresarios y se supone que tolera a sus peores enemigos. Vienen pronto a la

mente casos ejemplares de Gobiernos suicidas: la República de Weimar (1919-1933), la Tercera República Francesa (1870-1940), la fallecida Unión Soviética (1917-1990) y el Gobierno de Bush hijo (2000-2008). La República alemana de entreguerras se suicidó al tolerar el bandolerismo de los camisas pardas; la Tercera República, cuando hizo la vista gorda a las conspiraciones de la fracción proalemana que había en su seno; la Unión Soviética, en sus últimos años, cuando fracasó su democratización y siguió gastando más en armamento y aventuras en el extranjero que en la modernización de su agricultura e industria; el Gobierno de Bush hijo, cuando añadió más bases militares a las 737 que ya tenía en 130 países y comenzó dos largas guerras, lo cual infló de manera monstruosa el déficit fiscal, lo cual, a su vez, devaluó el dólar; y este mismo Gobierno, cuando en nombre del libre comercio fomentó la desindustrialización del que supo ser el país más industrializado de la historia (véase, por ejemplo, Johnson, 2006).

En cuanto al llamado mercado libre, lo primero que hay que señalar es que, lejos de haber emergido de manera espontánea y ser libre, ha gozado siempre de la protección de los Estados, que lo nutrieron y protegieron, no solo con legislación, sino también con infraestructuras y poder naval (véase Polanyi, 1944; Braudel, 1982; Massey, 2006). Por ejemplo, el Reino Unido hizo la guerra a China dos veces para proteger el comercio de opio, Francia destruyó los olivares marroquíes para proteger su propia industria de aceite de oliva y Estados Unidos ha interferido activamente en todos los países productores de petróleo y sus vecinos durante medio siglo. En resumen, el llamado mercado libre es hijo del matrimonio entre el capitalismo y el gobierno.

Marx fue el primero en señalar las ineficiencias e irracionalidades del mercado. Muchos otros, después de él, han descubierto otras «externalidades», tanto en la producción como en el comercio. El término «externalidad» sugiere que el mercado es básicamente perfecto. Solo la gente que está fuera de él sería imperfecta. Echemos un rápido vistazo a seis características del suicidio capitalista: la degradación ambiental, los enormes excedentes, el surgimiento de la industria del desastre, la mengua de ciertos derechos de propiedad, el desempleo crónico y la realización de guerras neocoloniales y de recursos.

No es ninguna novedad que la explotación no regulada de los recursos naturales está destruyendo la naturaleza. Baste mencionar la minería a cielo abierto, la deforestación, la pesca de arrastre, así como el consumo excesivo de agua, la erosión y la desmineralización del suelo causados por la agroindustria a gran escala. Irónicamente, el socialismo de Estado (el comunismo de estilo soviético) ha tenido exactamente los mismos efectos, con la circunstancia agravante de que ni había restricciones para las industrias contaminantes, ni los grupos ambientalistas se quejaban de ecocidios tales como la destrucción de medio mar de Aral y la grave contaminación de los mares interiores.

Numerosas economías avanzadas producen y almacenan enormes excedentes a gran costo. En efecto, los excedentes de gran número de bienes, desde el algodón hasta la mantequilla, el queso y el vino, no se lanzan al mercado a fin de evitar su devaluación. Durante la Gran Depresión, el grano se lanzaba al mar o se quemaba en centrales

eléctricas y, actualmente, el maíz y el vino se convierten en biocombustible. Además, parte del grano sin vender lo compran los Gobiernos y lo envían como ayuda humanitaria a los países pobres, cuyos agricultores, en consecuencia, quedan arruinados. Estos hechos refutan el postulado económico de la eficiencia del mercado.

Las catástrofes—que son trágicas para las víctimas—pueden ser una oportunidad para las empresas, tal como lo muestra la reciente expansión de las organizaciones de gestión sanitaria, las compañías de seguridad privadas, los contratos de reconstrucción sin licitación de por medio y la sustitución de las escuelas públicas por las «escuelas chárter» tras la devastación ocasionada por el Katrina. Estos son ejemplos de lo que Naomi Klein (2007) llama «capitalismo de desastre».

Ahora echemos un vistazo a algunas recientes invasiones de los derechos privados. Las fotocopadoras, Internet, Google y otros dispositivos erosionan gravemente los derechos de propiedad intelectual. En particular, las industrias del libro, de los diarios, discográfica y cinematográfica están siendo distorsionadas y hasta reducidas a causa de la difusión de las copadoras de diversos tipos. Así pues, un sector industrial está prosperando a expensas de otro. Las leyes que protegen el copyright son impotentes contra los avances industriales provocados por las innovaciones tecnológicas. Lo cual también puede ser justo. La legislación sobre los okupas es otra amenaza a los derechos de propiedad privada, porque legitima la ocupación a largo plazo de propiedades en desuso. Es un triunfo de la moralidad sobre los derechos de propiedad. Lo mismo vale para todas las agencias reguladoras, tales como la FDA\* y la EPA\*\*. Todas ellas presuponen que el capitalismo no regulado es tan depredador que el público debe protegerse de él.

El desempleo masivo ha sido una característica constante del capitalismo industrial desde sus inicios, hace doscientos años, cuando el telar automático desplazó a la tejedora manual. En tiempos recientes, el desempleo ha sido resultado de dos procesos: la automatización y la competencia de los bienes importados masivamente de países que los producen a un costo mucho menor. Aun el sector manufacturero de Estados Unidos está siendo destrozado por estos mecanismos y, como consecuencia, en ese país los trabajos bien pagados están desapareciendo por millones.

Según el informe del Foro Económico Mundial de Davos de 2007 sobre competitividad global, Estados Unidos—alguna vez el paladín de la eficiencia—está ahora en sexto lugar, después de Suiza, Finlandia, Suecia, Dinamarca y Singapur, y seguido de cerca por Japón, Alemania, Holanda y Gran Bretaña. Adviértase que siete de los diez países han adoptado el «mercado social» (bienestar capitalista) defendido por la izquierda democrática.

Cuando a principios del siglo XIX surgió el desempleo de origen tecnológico en la industria textil, algunos trabajadores reaccionaron destruyendo las máquinas que ahorran trabajo, como por ejemplo los telares automáticos. El movimiento ludita fue reprimido con violencia y desde entonces ningún sindicato se ha atrevido a desafiar el lado oscuro del progreso tecnológico. Hacia 1980, sin embargo, surgió una interesante novedad tecnológica. Alrededor de 1.000 empresas italianas y 1.300 españolas en quiebra

fueron transformadas en cooperativas cuya propiedad y administración estaba en manos de los trabajadores (Coutrot, 2005). Veinte años más tarde, los trabajadores de diversas fábricas argentinas que habían sido cerradas por sus propietarios, quienes consideraban que no eran rentables, ocuparon las instalaciones, se organizaron en cooperativas y reiniciaron la producción... y además, con ganancias. Este movimiento ilegal gozó de tanto apoyo popular que dos de los Parlamentos pertinentes legalizaron las expropiaciones (Rebón y Saavedra, 2006).

Estos no fueron los primeros casos en la historia en que las cooperativas triunfan sobre el capitalismo sin disparar una sola bala. Muchas de las cooperativas más importantes del mundo, especialmente en Italia y la India, se han hecho cargo de actividades que el sector privado consideraba no rentables. El motivo de ello es, desde luego, que los beneficios psicológicos y morales pueden compensar las estrecheces pecuniarias. En suma, la propiedad cooperativa está libre de una de las maldiciones del capitalismo: el desempleo.

Sin embargo, el peor rasgo del mercado capitalista es su simbiosis con la guerra. Para parafrasear una famosa oración de Charles Tilly sobre los Estados: las guerras hacen los mercados y los mercados hacen la guerra. En efecto, las guerras coloniales abrieron nuevos mercados y la búsqueda de crecimiento económico ha provocado guerras contra los países subdesarrollados y entre las potencias coloniales (y neocoloniales). Como afirmó Laski (1935: 255), «la paz capitalista es solo [...] un respiro entre guerras».

Para percatarnos de cuán lúgubre puede ser el futuro si se permite que continúe la tendencia actual, imaginemos el siguiente escenario distópico. Tras numerosas, largas y agotadoras guerras contra el Mal—que nosotros, los elegidos, hemos ganado con la ayuda de Dios—el planeta ha quedado partido en dos reinos, llamémosles EE.UU. (abreviación de Empresarios Unidos) y U.S. (abreviación de Unos que nos Sirven). Puesto que la empresa privada es buena y el Gobierno es malo, la primera ha reemplazado al segundo. De hecho, EE.UU. es ahora propiedad de *Hailbottom*, la única compañía que ha quedado en el mundo a consecuencia de numerosas fusiones y compras apalancadas. El monopolio total de *Hailbottom* garantiza la globalización total. La firma es propietaria tanto del territorio como de su Gobierno. También gobierna en todo U.S. a través de unos pocos cientos de sátrapas locales, con el asesoramiento de maleables profesores universitarios.

En esta sociedad totalmente privatizada, la democracia política ha muerto hace mucho tiempo, víctima de las innumerables Leyes de Emergencia que siguieron a las diferentes fases de la constante Guerra contra el Mal. En cada región, la sociedad ha sido dividida en cuatro castas impermeables: los *virtuosos*, quienes constituyen la clase gobernante y disponen del uso exclusivo de los campos de golf y los vehículos todoterreno; los *contratistas*, a cargo de la seguridad, la industria y el comercio; los *tempo*s, contratados de vez en cuando con salarios de subsistencia para hacer trabajos menores, tales como limpiar baños, enseñar matemática y asesorar al Gobierno de U.S., y los *epsilones*, que subsisten carroñeando.

El escaso petróleo que queda en el mundo proviene de vastos desiertos por los que

solo vagan camellos salvajes, y todo ese petróleo se utiliza para mover tanques, helicópteros militares y vehículos todoterreno. Los virtuosos viven en el lujo, los contratistas de manera modesta, los tempos en la pobreza y los epsilones en la indigencia. Las únicas organizaciones culturales que han quedado son los templos del culto a Mammon, la divinidad oficial, y las escuelas técnicas para capacitar a los futuros contratistas—la mayoría de ellos contadores o ingenieros de mantenimiento—y tempos. Nadie cultiva las artes, las humanidades ni las ciencias, excepto como pasatiempo y con escasos medios. La perspectiva que todos tienen del futuro es tan sombría que nadie hace planes. Solo los idiotas siguen teniendo hijos—aunque no deseados—porque son los únicos que no entienden la conocida profecía hecha en 2057: «La humanidad se extinguirá en 2107». Fin.

El sentido de esta historia es que nuestra especie no tiene futuro a menos que el capitalismo sea severamente refrenado o, todavía mejor, transformado en un orden social que reemplace el exceso y el despilfarro por la moderación, y la explotación por la cooperación, el respeto por el derecho internacional y la gestión internacional de los recursos naturales no renovables. Sostengo que, a menos que la sociedad sea reconstruida en esta dirección, nuestra especie está condenada, porque el capitalismo sin restricciones es inherentemente rapaz, expansivo y destructivo y, por ello, una fuente de conflicto interno e internacional. Además, puesto que nuestro planeta es finito, la expansión sin duda acabará en agotamiento, el cual a su vez nos llevará a la extinción.

Si nos damos cuenta de que el mercado libre (alias capitalismo) es suicida, debemos procurar o bien salvarlo o bien transformarlo de manera radical. Se han realizado dos intentos principales de salvar al capitalismo de sí mismo: uno a través del fascismo y el otro a través del Estado de bienestar. El fascismo originó una ola anticapitalista entre 1922 y 1945, en algunos casos usando atuendos socialistas, pero solo duró una generación.

En cambio, su alternativa, el capitalismo de bienestar, ha prosperado de manera casi ininterrumpida durante más de cien años en casi todos los países industrializados. En efecto, las estadísticas muestran que durante la última década, «mientras que, en general, la desigualdad de ingresos del mercado se ha elevado en el mundo desarrollado, la redistribución estatal ha mantenido holgadamente el ritmo [del crecimiento económico]» (Mahler y Jesuit, 2006). Con todo, los conservadores continúan diciendo que el Estado de bienestar se está reduciendo en todas partes a causa de que es a la vez ineficiente y demasiado oneroso. Pero, en realidad, el Estado de bienestar es más popular cuanto más gasta. Además, los conservadores pasan por alto las estadísticas sobre los costos biológicos, políticos y culturales de los regímenes alternativos.

Con todo, el Estado de bienestar sólo alivia las consecuencias negativas de características del capitalismo tan inevitables como la pronunciada desigualdad de clases, el desempleo, la belicosidad y la destrucción de la naturaleza. El Estado de bienestar es el correlato social de la asistencia médica paliativa. Es improbable que otras reformas sociales tengan pleno éxito, porque todas las medidas diseñadas para proteger la naturaleza tendrán como consecuencia severas restricciones al consumo, lo cual llevará a

la reducción del comercio, el desempleo y los correspondientes aumentos del gasto social y los impuestos necesarios para pagarlos. Para salvar al capitalismo de sí mismo, es necesario inventar un orden social alternativo.

En resumidas cuentas, el mercado no regulado es autodestructivo, por lo que requiere de regulación, del mismo modo que las compañías aseguradoras necesitan otra empresa de seguros que las proteja de las calamidades y los errores. Los economistas, especialmente los fundamentalistas del mercado, sostienen que es del interés de todos que los mercados prosperen, porque se trata de mecanismos eficientes de distribución de bienes y servicios. Pero ignoran las groseras ineficiencias del mercado, no se preocupan en lo más mínimo por las víctimas de esos defectos ni les importan los valores no mercantiles, tales como la paz, la equidad, la igualdad y la solidaridad. La cuestión es si existe alguna forma de, por lo menos, evitar la injusticia social tradicionalmente asociada al mercado capitalista. En otras palabras, ¿el mercado es necesariamente capitalista o el socialismo de mercado es tanto posible como deseable?

La mayoría de los académicos identifica el mercado moderno con el capitalismo. Pero unos pocos teóricos contemporáneos, en particular Robert Dahl (1985) y David Miller (1989), han argumentado elocuentemente a favor del socialismo de mercado. En lo que queda de este capítulo propondré más argumentos a favor de este régimen y ofreceré algunos datos que sugieren que ya ha sido llevado a la práctica, si bien a escala entre pequeña y mediana, y en un entorno hostil. También sostendré que es necesario ampliar la democracia económica hasta incluir las democracias ambiental, biológica, cultural y política.

### 3. Más allá de la democracia política

Un año después de la Revolución francesa de 1789, el político conservador Edmund Burke pudo escribir impunemente que la democracia es «la cosa más descarada del mundo». En la actualidad, pocas personas de las sociedades desarrolladas se atreven a criticar la democracia política. Ahora bien, si «democracia» significa lo mismo para todos sus paladines, es otro asunto. En todo caso, el uso de la palabra «democracia» para legitimar cualquier régimen social sugiere que la democracia se ha tornado casi tan prestigiosa y rentable como McDonald's.

Hay dos concepciones principales de democracia: la débil o formal y la fuerte o sustantiva. La democracia débil (o formal) es solo un mecanismo general de consulta y arbitraje (Tilly, 2007). En cambio, la democracia fuerte supone la participación, la cual ha sido caracterizada como el cemento de la sociedad. En efecto, la participación—que supone la igualdad—refuerza la cohesión, la cual a su vez fomenta la estabilidad y esta fortalece la democracia. Por lo tanto, los cuatro mecanismos están vinculados entre sí formando una cadena causal automantenida, lo que también ocurre con sus opuestos.

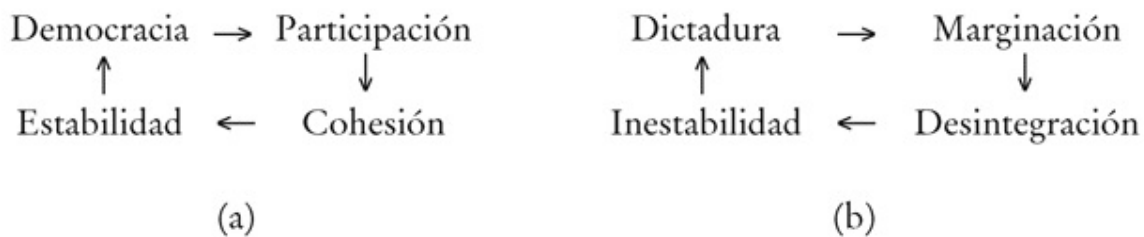


Figura 9.2. Los bucles de retroalimentación incluyen cuatro mecanismos sociales: (a) constructivos y (b) destructivos (tomado de Bunge, 2006a: 123).

La corriente dominante en las ciencias políticas solo trata de la democracia débil o formal, hasta el punto de llamar «democráticos» a los regímenes represivos que sirven a las pocas familias que gobiernan las repúblicas bananeras (por ejemplo, Wantchekon, 2004). Además, la teoría política estándar se ocupa de los ciudadanos sin preocuparse por su posición económica. Finge que en una democracia todos los ciudadanos son políticamente iguales, aun cuando todo el mundo sabe que, de manera inevitable, el poder económico se traduce en influencia política; por ejemplo, el éxito de una campaña política depende de las donaciones de las empresas, que las consideran gastos comerciales.

La teoría económica ortodoxa se permite una ficción parecida: que todos somos agentes económicos racionales, libres para establecer contratos económicos simétricos (y, por ende, justos) de diversa clase y que podemos escoger entre cenar en *Delmonico's*\* o en el vertedero municipal. En otras palabras, en tanto que algunos académicos consideran que las personas somos ciudadanos iguales, otros nos tratan como desiguales consumidores, cuando en realidad somos ciudadanos y clientes a la vez, y en ningún caso

iguales, libres ni racionales plenamente.

Es verdad que la democracia combina la libertad con la igualdad. Más precisamente, combina la libertad *política* con la igualdad *política*. Sin embargo, ¿por qué somos aproximadamente iguales como ciudadanos y groseramente desiguales como agentes económicos? En otras palabras, ¿por qué la democracia política, dondequiera y cuandoquiera que reine, coexiste con la aristocracia económica?

El abismo entre la democracia política y la aristocracia económica resulta difícil de justificar, tanto en términos económicos como morales. Tal como afirma Dahl (1989: 311-312), «la estrecha asociación entre la democracia y ciertas clases de igualdad lleva a una poderosa conclusión moral. Si la libertad, el desarrollo personal y el progreso de los intereses comunes son fines buenos, y si las personas son intrínsecamente iguales en lo que respecta a su valía moral, las oportunidades de lograr estos objetivos deberían ser distribuidas por igual a todas las personas. Si se mira desde esta perspectiva, el proceso democrático se transforma nada menos que en un requisito de la justicia distributiva. Luego, el proceso democrático no solo está justificado por sus propios valores finales, sino también como un medio necesario para la justicia distributiva».

La raíz del problema es, desde luego, una institución que se ha considerado sagrada desde los albores de la civilización: la propiedad privada de los medios de producción, del transporte, el comercio y las finanzas, desde las tierras hasta los bancos. No es ninguna coincidencia que los derechos de propiedad hayan sido consolidados en todos los códigos legales durante varios miles de años. Tampoco es coincidencia que, cuando son capturados, los ladrones y asesinos de pequeña monta acaben en la cárcel, en tanto que a los ladrones y asesinos a gran escala—estafadores y conquistadores—sean honrados cuando han tenido éxito. ¿A Alejandro de Macedonia se le llama el Grande a pesar de haber cometido innumerables crímenes de guerra o porque los perpetró a una escala gigantesca e impunemente?

Los padres fundadores de Estados Unidos introdujeron en la política una importante novedad, no solo ajena a todas las religiones, sino también a las éticas confuciana y kantiana: el derecho a buscar la felicidad. Este, proclamaban, era el derecho innato de todos los ciudadanos estadounidenses; con excepción de las mujeres, los esclavos y los agricultores arrendatarios, por supuesto. Pero omitieron decir a las gentes lo que la felicidad era o cómo vivir. Solo las alentaron a buscar por sí mismas lo que fuera que consideraran la buena vida. De modo semejante, los liberales modernos, tales como Rawls (1971), han afirmado que el Estado debe ser neutral en la pugna de las diferentes concepciones acerca de lo que es la buena vida, todas las cuales serían resultado de valoraciones subjetivas.

Pero eso fue hace mucho tiempo. Los defensores del Estado de bienestar en todas sus versiones disienten. Creen (tácitamente en su mayoría) que existen criterios objetivos de buena vida, tales como la seguridad personal, el pleno empleo, la salud, la educación y las libertades civiles. Además, piensan que el Estado democrático tiene el *deber* de ayudar a las personas a vivir lo mejor que puedan o por lo menos sin temor, hambre, enfermedades curables, desempleo e ignorancia. La Carta del Atlántico (1941), firmada



por Roosevelt y Churchill, así como la Carta de las Naciones Unidas (1945) poco después, confirmaron las dos tesis. El concepto de buena vida no es totalmente subjetivo, por lo que tampoco es relativo, y el sello distintivo del Estado bueno es que dedica gran parte de su presupuesto a sufragar los costos de los bienes públicos, a fin de hacer más agradable la vida privada.

En este aspecto, entonces, la filosofía social de Rawls es anticuada: llegó cien años después de que los Gobiernos de Bismarck en Alemania, Disraeli en Gran Bretaña, Napoleón III en Francia y Von Taaffe en Austria implantaran el Estado de bienestar, tanto para mantener saludables a los soldados como para alejar al socialismo. En realidad, no solo los socialistas, sino también los liberales y los «conservadores rojos», están de acuerdo en que una de las tareas fundamentales del Estado es asegurar el bienestar básico de todos sus ciudadanos, de ahí el nombre de Estado de bienestar.

Otro defecto fatal de la teoría contractualista de la justicia social de Rawls es que hace de la libertad una precondition de (a) la organización de las desigualdades sociales y económicas «para el mayor beneficio de los menos afortunados» (el principio maximin) y (b) la puesta en práctica de «una justa igualdad de oportunidades» en la obtención de cargos y puestos. Pero, en realidad, estos dos «principios de justicia» no son tales, porque no están acompañados por prescripciones explícitas acerca de los deberes. Es decir, la concepción de Rawls cae en la categoría clásica de las normas «a cada uno». Nada dice sobre el aspecto «de cada uno», sin el cual no hay justicia. Sin embargo, es de suponer que esta omisión podría remediarse.

Lo que no tiene remedio es el supuesto de Rawls de que la libertad es anterior a todo lo demás. Esta suposición es errónea, porque no puede haber libertad—ni siquiera libertad política plena—si no es entre iguales. Si algunos individuos poseen mucho más poder político, económico, o cultural que los demás, no habrá libertad de ningún tipo. Piénsese en el terrateniente que además es el cabecilla político de una aldea de la India o en el sacerdote italiano que amenaza con excomulgar a quienes voten por la izquierda. También sería erróneo abogar por la libertad y la igualdad sin la solidaridad (la antigua «fraternidad»). Este error proviene de pensar en la sociedad como una colección de individuos que no están unidos por otros vínculos que los estipulados en los contratos, como si todos los contratos fueran simétricos, independientemente de los vínculos reales.

La socialdemocracia ha tenido una cuota de éxito en la corrección de las desigualdades sociales derivadas de la concentración de la riqueza, al ayudar a construir el llamado Estado de bienestar o capitalismo de bienestar, que en sus diferentes formas predomina en Europa occidental (Marshall, 1963; Esping-Andersen, 1990; Pontusson, 2005; Berman, 2006). Pero, en todas sus variantes, el Estado de bienestar solo ofrece un paliativo. Es una «red de seguridad» que impide la ruina de los pobres asegurándoles la subsistencia, en lugar del bienestar. De hecho, lo único que hace es poner límites a las peores desigualdades sociales propias del capitalismo clásico y lo hace proporcionando «seguridad social» (beneficios para la tercera edad, los desempleados y los discapacitados), así como educación básica y asistencia médica gratuitas.

El bienestar capitalista es caritativo más que justo y solidario, por no decir socialista.

Uno de sus paladines, Esping-Andersen (1990: 22), dejó esto claro, inadvertidamente, al afirmar que una buena medida de la justicia social es el grado de «decomodificación» en la oferta de bienes y servicios requerida para satisfacer las necesidades humanas básicas. Pero, con seguridad, la justicia social es más que el sustento básico concedido desde las alturas. (Véase la Sección 4, más adelante.)

Además, el capitalismo de bienestar es vulnerable, tanto porque se está haciendo cada vez más oneroso (a causa del aumento de la esperanza de vida) como porque los partidos de derechas prefieren reducir los impuestos o hacer la guerra a invertir en civilización, como podría haber dicho Oliver Wendell Holmes. Por ello, no hay ninguna garantía de que los significativos avances en bienestar social conseguidos desde el final de la Segunda Guerra Mundial no serán revertidos como resultado de la impopularidad de los elevados impuestos y el resentimiento contra las personas que se han vuelto crónicamente dependientes de la asistencia pública, sin ninguna oportunidad de contribuir al bien común. (En Estados Unidos, hay hijos de cuarta generación de la asistencia pública.) Además, aun el más generoso de los Estados de bienestar todavía es poco democrático desde el punto de vista económico, porque excluye el autogobierno del lugar de trabajo.

Con todo, la versión socialdemócrata del capitalismo de bienestar es la más cercana a la justicia social, puesto que incluye la seguridad económica básica, así como la asistencia sanitaria y la educación gratuitas. ¿Se podría ampliar este régimen hasta incluir una buena cuota de democracia económica? Una transformación como esa solo podría lograrse a través del esfuerzo conjunto de los sindicatos, los socialistas, los liberales y los conservadores progresistas que, como diría Keynes, deseen salvar al capitalismo de sí mismo. En este momento, ninguna nación grande y desarrollada satisface estas condiciones. En Estados Unidos, los sindicatos están desapareciendo y son prácticamente impotentes, y los dos partidos políticos principales son conservadores, para los estándares europeos o latinoamericanos. En el Reino Unido y en Francia, los sindicatos aún son fuertes, pero los partidos socialdemócratas se han tornado de centro. Únicamente Italia posee a la vez sindicatos fuertes y partidos de izquierdas, pero están fragmentados y obtienen menos votos que los demás partidos combinados. Si otros países se harán socialistas o no, habrá que verlo... después de la próxima depresión.

En resumidas cuentas, capitalismo más Estado de bienestar sigue siendo capitalismo, ni muy justo ni inmune a los perturbadores ciclos económicos, por lo que ocasionalmente necesita que los Gobiernos lo rescaten. Y un mayor progreso social por medios parlamentarios parece más improbable en la actualidad que hace un siglo, cuando los sindicatos y los partidos socialistas eran mucho más fuertes, a consecuencia de lo cual se conseguían reformas sociales progresistas cada año, hasta que la Segunda Guerra Mundial defraudó las ilusiones de progreso continuo con el capitalismo.

Por lo tanto, parece que estamos atrapados entre las puntas de un dilema. Mientras que el mercado libre no es ni sostenible ni socialmente justo, el mercado social es igual de vulnerable y, en todo caso, no parece exportable al Tercer Mundo. Sugeriré que hay una salida a este dilema. Pero antes de hacerlo, debemos tener clara la naturaleza del fin supremo de todos los progresistas desde 1789: la justicia social.

#### 4. La justicia social como proporcionalidad

Los diferentes movimientos políticos entienden la expresión «justicia social» de manera diferente: los conservadores, como un peligroso espejismo; los liberales, como el Estado de bienestar (alivio o red de seguridad), un mejoramiento del *panem et circenses* romano; y los socialistas, como igualdad económica. Junto con Barber (2003), Dahl (1985), Miller (1999) y otros pocos, definiré la democracia fuerte (o integral) como el mecanismo político orientado a mejorar la igualdad, y punto. Por consiguiente, empezaré por reexaminar los conceptos de igualdad, con los cuales ya nos encontramos en el Capítulo 3, Sección 2.

Aunque todos los seres humanos comparten la mayoría de las características, no existen dos individuos, ni siquiera dos gemelos «idénticos», que sean iguales en todos sus aspectos. Como señaló Rousseau (1755), las desigualdades entre los seres humanos son de dos tipos: naturales y sociales. Mientras que las primeras son en gran medida heredadas, las desigualdades sociales se hacen—son aprendidas o bien institucionales—y como tales pueden ser justas o no. Por ejemplo, la discriminación contra los negros se originó con la conquista europea de África, que fue de todo menos una catástrofe natural. Y la idea de que se trata de una raza inferior es solo un mito inventado para justificar la esclavitud. (Véase Fredrickson, 2002, sobre los intereses materiales subyacentes al racismo).

Casi lo mismo se aplica a la generalización del racismo, es decir a la idea de que las desigualdades sociales son «naturales», en el sentido de que derivan de diferencias en la dotación genética o en la libre elección del estilo de vida y la profesión, más un poco de suerte (o de adversidad), tal vez. Si alguien prefiere filosofar con el estómago vacío a hacerse rico traficando con armas o cabildeando a favor de la industria armamentística, esa es su libre elección, por lo que no debería culpar a la sociedad. Todas las desigualdades sociales resultarían o bien de las diferencias genéticas o bien de las libres elecciones individuales, independientemente de la estructura social y la dotación inicial. El antiigualitarismo es el elemento esencial de la filosofía social propia del conservadurismo, el fascismo y el neoliberalismo. Se trata de un producto particularmente nocivo del individualismo metodológico, según el cual todo lo social es producto de la decisión individual. Te mereces lo que obtienes y también lo que no obtienes.

El antiigualitarismo quedó bastante desacreditado después de la Segunda Guerra Mundial, en parte porque era un elemento esencial del fascismo y en parte a causa de que las potencias victoriosas, empezando por el Reino Unido, reforzaron la legislación del bienestar, con el fin de mitigar la pobreza, reducir las desigualdades y evitar el descontento político que ellas producen. El resultado es que el socialismo democrático ha triunfado en toda Europa occidental, aun bajo el régimen demócrata cristiano (véase Esping-Andersen, 1990; Nun, 2000; Pontusson, 2005; Berman, 2006).

En tiempos recientes, solo un puñado de académicos, notablemente Nozick (1974), Hayek (1976) y Narveson (1998), ha atacado el igualitarismo en todas sus variantes, en nombre de la libertad o, mejor dicho, de la libre empresa sin restricciones. Estos autores

han ignorado el descubrimiento de los psicólogos y científicos sociales de que la desigualdad extrema es personalmente degradante, peligrosa para la salud y socialmente corrosiva.

También han pasado por alto la preocupación de los políticos: el antiigualitarismo imperturbable solo puede ganar el voto de los ricos. Por ello, los políticos astutos, tales como el general Perón, han afirmado trabajar por la justicia social (que Hayek consideraba un espejismo); asimismo, para sorpresa de muchos, el primer ministro conservador John Major anunció que el Reino Unido es una sociedad sin clases, solo porque en la actualidad es mayor la riqueza que se adquiere que la que se hereda; y el presidente Clinton sostuvo que Estados Unidos es «la república de la clase media». Igualmente, la mayoría de los filósofos políticos se ha adherido bien al liberalismo, bien a la socialdemocracia, adoptando con ello algún tipo de igualitarismo.

Todo debate político sobre la igualdad debe empezar por especificar los tipos de igualdad que se consideran posibles o deseables: ¿biológica, económica, cultural, política o todas ellas? ¿Igualdad de qué? ¿De derechos u oportunidades, de recursos o de resultados? ¿Debemos procurar la igualdad cualificada o no cualificada, igualdad en la recompensa por igual trabajo o proporcionalidad a la necesidad y el mérito? ¿Y qué ocurre con los deberes? Continuemos, pues, la discusión de estas preguntas que comenzamos en el Capítulo 2.

Hay dos clases principales de igualitarismo: llano (o radical) y matizado (o moderado). Los igualitarios radicales, tales como Nielsen (1985), sostienen que todos deben tener exactamente los mismos derechos y recompensas. Por ejemplo, los mineros y los matemáticos deberían trabajar 40 horas semanales con el mismo salario. En cambio, quienes proponen la igualdad moderada, tales como Ackerman (1980), dicen que debemos tomar en consideración las necesidades, habilidades y esfuerzos especiales.

El igualitarismo radical enfrenta tres objeciones. Una es que no nacemos iguales; las personas tienen capacidades, necesidades y deseos diferentes. Todos conocemos gemelos con diversas inclinaciones, pautas de trabajo y ocio, etcétera. Algunas personas necesitan más ayuda que otras y algunas son más capaces de ofrecer ayuda que las demás. ¿Entonces, por qué fingir que nacemos iguales? Solo los muertos son iguales.

Otro problema del igualitarismo sin matices es que ignora el mérito y la responsabilidad. En cambio, el igualitarismo matizado sostiene que debemos tener en cuenta las necesidades y esfuerzos, habilidades y responsabilidades especiales. Por ejemplo, los mineros necesitan mayor nutrición y tiempo de ocio que los matemáticos, mientras que estos necesitan más intimidad y facilidades para viajar. Además, al minero se le debe compensar la realización de tareas arriesgadas e insalubres, mientras que el matemático encuentra su mayor recompensa en hacer bien su trabajo; de ahí que solo se le debería ofrecer una bonificación cuando enseña a alumnos sin interés, que únicamente desean aprobar el curso.

Una última objeción al igualitarismo radical es que se centra en los derechos. Ignora completamente los deberes o bien impone los mismos deberes a todo el mundo. En un mundo justo no debería haber derechos sin deberes, ni deberes sin derechos: el lema de

la Asociación Internacional de Trabajadores (la Primera Internacional). Además, ¿por qué exigir del mismo modo a todo el mundo, si sabemos perfectamente que no todo el mundo puede cumplir igualmente bien? ¿Por qué no esperar más de los más dotados? ¿Por qué no reemplazar la anticuada *Nobleza obliga* por *Talento obliga*?

Una vez descartado el igualitarismo radical, se debe revisar el concepto de justicia social. La fórmula clásica es esta: debemos realizar una distribución de los recursos que satisfaga las necesidades básicas de todos. Pero ¿qué ocurre con los deseos legítimos, tales como leer novelas o visitar museos? ¿Qué hay con los deberes, tales como ser buen vecino, pagar los impuestos, votar y hacer un poco de trabajo voluntario? ¿Y qué pasa con la recompensa al mérito, no solo como acto de justicia, sino también como medio para alentar a la gente a hacer las cosas lo mejor que pueda?

A causa de que los recursos son limitados, todos participamos en competencias de diversas clases. Y algún tipo de mérito desempeñará un papel en toda competencia, por la definición de «competencia». Todo el mundo debería admirar la excelencia y lamentar la mediocridad en todos los ámbitos legítimos, desde la fontanería hasta la literatura, porque la excelencia nos enriquece a todos. La solución no es modificar las reglas de la carrera para impedir la derrota del incompetente. La solución radica en *no tener que competir por los recursos básicos*: hacerlos disponibles a quien necesite o desee acceder a ellos de un modo equitativo, o sea sin impedir que los demás los usen. En palabras de David Miller (1996: 300), «solo se debe permitir al mérito—sea del tipo que fuere—regir la distribución de cierto rango de bienes y servicios, y en particular no de aquellos bienes y servicios que la gente considera necesidades, tales como la asistencia sanitaria». Modificada de este modo, la meritocracia no es el enemigo del socialismo: antes bien, como había temido Hayek (1976) y Miller (1996: 301) ha admitido, la meritocracia es «el caballo de Troya del socialismo».

En realidad, este tipo de igualitarismo fue previsto por Louis Blanc (1839) en su original libro sobre la organización del trabajo, ampliamente leído en su época. En él, Blanc afirmó que la auténtica igualdad no es otra cosa que *proporcionalidad* y que solo existirá cuando todos «produzcan según sus capacidades y consuman según sus necesidades». La misma idea está expresada en la fórmula, más conocida: *A cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus capacidades*.

Esta fórmula debería desmontar los argumentos más sólidos y difundidos a favor del elitismo. Esta objeción es que la gente es diferente. Todos tenemos distintos gustos, capacidades y actitudes hacia el trabajo, el tiempo libre y la sociedad, de manera tal que cualquier obligación de igualar o bien oportunidades o bien resultados distorsionará, sin duda, algunas inclinaciones naturales y cargará a la sociedad con el incompetente. En consecuencia, las personas diferentes no deben disfrutar de los mismos beneficios, ni se les debe pedir que lleven las mismas cargas.

Expresado en términos positivos, los derechos y deberes específicos deben estar a la medida de las necesidades y capacidades de cada uno. Pero esta es, precisamente, la tesis de la proporcionalidad: la asignación de los beneficios tanto como de las cargas a la medida del individuo. Dinos qué puedes hacer por la sociedad, así como qué necesitas

para hacerlo bien y con comodidad y lo obtendrás. Si cumples este contrato social, disfrutarás la vida. Pero si evades tus responsabilidades, solo obtendrás lo que necesites para sobrevivir y se te considerará un parásito de la asistencia pública, en lugar de un ciudadano digno. En resumidas cuentas, si deseas conservar o mejorar tu amor propio, así como tu posición social, cumple con tu deber.

¿Qué tipo de orden social sugiere la fórmula de Blanc? Sostengo que sugiere *una sociedad sin clases, pero meritocrática, con un Estado cuyo principal papel socioeconómico es ayudar a poner en práctica la justicia social*. Vale decir, la igualdad en cuestión sería matizada. Igualdad de recursos (u oportunidades) junto con obligaciones que guarden proporción con las capacidades personales.

Hasta aquí llega la justificación teórica de la justicia social entendida como la cuota justa de cargas y beneficios. El problema práctico es cómo alcanzar la justicia social sin pisotear otros valores sociales, tales como la libertad y la democracia. Rawls (1971) y otros liberales sociales han afirmado que el Estado puede y debe poner en práctica la justicia social. Pero esta solución es gravemente defectuosa. Primero, en el mejor de los casos, el Estado puede ofrecer la llamada red de seguridad, la cual garantiza un aterrizaje sin golpes, pero no impide la dolorosa degradación material y moral causada por la dependencia y el prolongado ocio obligado. Segundo, el Estado de bienestar abre la puerta a la dependencia de la asistencia pública, lo que equivale a la pobreza e ignorancia crónicas. Tercero, esta dependencia lesiona la dignidad humana. Cuarto, casi todo el mundo objeta la dependencia de la asistencia pública, no solo los ricos, sino también los trabajadores, quienes piensan con razón que es injusto que se les pida que paguen el doble por la ineficiencia del régimen. Quinto, el Estado de bienestar supone un despilfarro enorme de recursos humanos. Crea un lumpenproletariado tan parasítico y manipulable políticamente como lo era el antiguo proletariado romano.

Con frecuencia se olvida que el Estado de bienestar es hijo del capitalismo, no del socialismo. En efecto, se trata, básicamente, de un mecanismo de control social diseñado para proteger al capitalismo y solo constituye un breve paso hacia la igualdad. En efecto, una de las motivaciones originales del inicio de la legislación social en Alemania, Gran Bretaña, Francia y Austria en las dos últimas décadas del siglo XIX no fue otra que conjurar el socialismo (Gilbert, 1966). En resumen, si bien es muy superior a su predecesor el «capitalismo salvaje», el capitalismo de bienestar es solamente un parche, ya que deja intactas las fuentes de la injusticia social: la concentración de la riqueza en una pequeña minoría y la comodificación universal.

Sugiero que la justicia social hecha y derecha no puede implementarse desde arriba, en particular desde un Estado comprometido con la salvaguarda de los privilegios económicos. Sostengo, además, que la auténtica justicia social combina los derechos con los deberes sociales, así como que se debe y se puede construir desde abajo. Sin embargo, este punto merece una nueva sección.



## 5. Cooperación

Existen alternativas al capitalismo puro, entre ellas el socialismo de mercado, al cual prefiero llamar *socialismo cooperativo* (o de abajo hacia arriba). Se trata del régimen socioeconómico en el que todas las compañías comerciales, con la salvedad de las empresas familiares, son de propiedad de sus trabajadores, quienes también las administran. Además, estas cooperativas pueden cooperar entre sí tanto dentro de las fronteras nacionales como a través de ellas. Louis Blanc (1839), John Stuart Mill (1848), Alec Nove (1983), Robert Dahl (1985), David Miller (1989), quien escribe estas páginas (Bunge, 1989a, 1998a) y muchos otros han abogado a favor de este orden socioeconómico, que tanto los marxistas como los liberales han rechazado.

Louis Blanc (1847 [1839]: 199) señaló las siguientes virtudes de una sociedad de cooperativas, a las que llamaba *ateliers sociaux* (talleres sociales). Aunque los obreros trabajaran solo siete horas diarias—decía Blanc en su época, cuando lo habitual era que la jornada durara por lo menos 12 horas—, los beneficios para sí y para la sociedad en su integridad aumentarían en gran medida, por las siguientes razones:

1. Porque trabajaría para sí mismo, el trabajador haría con entusiasmo, aplicación y rapidez aquello que ahora hace con lentitud y repugnancia;
2. porque la sociedad ya no contendría esa masa de parásitos que actualmente vive del desorden universal;
3. porque el movimiento de la producción ya no tendría lugar en la oscuridad y en medio del caos, lo que causa la congestión de los mercados y ha llevado a sabios economistas a afirmar que en las naciones modernas la miseria es causada por el exceso de producción;
4. porque con la desaparición de la competencia, ya no tendríamos que lamentar el incalculable despilfarro de capitales que resulta en la actualidad de las fábricas que cierran, de las quiebras sucesivas, de las mercancías que quedan sin vender, de los trabajadores en el paro, de las enfermedades que el trabajo excesivo y continuo provocan en la clase trabajadora y de todas las calamidades que nacen directamente de la competencia.

Por lo general se considera que John Stuart Mill fue liberal, aun cuando en su juventud elogió el socialismo y en su autobiografía se declaró socialista. Le entusiasmaba el socialismo de mercado como una alternativa democrática al socialismo revolucionario. Mill hizo esto independientemente de Louis Blanc, aunque casi una década después y el mismo año que Marx y Engels publicaron su mucho más radical, comprensivo, brillante e influyente, aunque no precisamente difundido y constructivo *Manifiesto comunista*. De hecho, en sus *Principios de economía política* (1965: 775) Mill escribió: «La forma de asociación [...] que, si la humanidad continúa mejorando, debemos prever que predomine finalmente, no es la que puede existir entre un capitalista que actúa como jefe y los trabajadores que no tienen ni voz ni voto en la gestión, sino la asociación de los propios trabajadores en condiciones de igualdad, quienes poseerán en forma colectiva la propiedad del capital con el cual lleven a cabo su labor y trabajarán bajo las órdenes de administradores que ellos podrán elegir y destituir».

Desde los tiempos de Blanc y Mill, han surgido en todo el mundo miles de empresas cooperativas—muchas de las cuales son administradas por los trabajadores—habitualmente en entornos económica y políticamente hostiles. Además, ha habido y



todavía hay cooperativas en todos los sectores de la economía, desde la agricultura, las manufacturas y las obras públicas, hasta el transporte, las finanzas y el turismo. Es verdad, los economistas teóricos, los expertos en administración y hasta la mayoría de los filósofos políticos, por lo general, ignoran a las cooperativas. Es el abejorro de la economía ortodoxa: vuela a pesar de las predicciones de los expertos.

Por desgracia, los escritos más difundidos sobre las cooperativas abundan en alabanzas o condenas, pero siempre están escasos de datos. Característicamente, los autores partidarios de las cooperativas enfatizan la superioridad moral de la propiedad y la administración cooperativas. Esta afirmación puede defenderse mediante una justificación exclusivamente teórica. Ningún filósofo moral, a partir de Rousseau o Kant, discute que la autonomía o autogobierno o la libertad son moralmente superiores a la heteronomía o la servidumbre.

Pero, desde luego, los autores anticooperativistas no recurren a argumentos éticos. Discuten desde el utilitarismo y sostienen que el mercado siempre tiene razón, de modo tal que las compañías administradas por sus trabajadores serán siempre menos productivas, innovadoras y competitivas que sus correlatos capitalistas. Los autores procooperativistas responden que, por el contrario, las cooperativas deben ser más productivas e innovadoras que las empresas convencionales, porque nadie cuida mejor sus intereses que el propietario o los copropietarios.

Sin embargo, las cuestiones acerca de la productividad y la innovación son empíricas, no éticas. Lamentablemente, las pruebas empíricas disponibles todavía no son concluyentes (Jones, 2007), aun cuando en el momento en que escribo estas páginas la industria automotriz norteamericana, que alguna vez fue el orgullo del capitalismo, languidece a causa de su escasa competitividad global. Esta característica puede atribuirse a su incapacidad para innovar, debida en parte a su preferencia por los dividendos antes que por la reinversión. Dejemos esta disputa a los expertos y pasemos a examinar la diversidad de sistemas autogestionados.

Existen tres tipos de cooperativas: la comuna, la cooperativa de productores independientes y la cooperativa de trabajadores. Las comunas—desde los pitagóricos, los esenios y las primeras comunidades cristianas, hasta los icarianos decimonónicos de Estados Unidos, los kibutz israelíes, las efímeras «comunidades populares» chinas, establecidas de un día para otro en 1958, y las comunidades jipis de Estados Unidos de la década de los sesenta—son confraternidades, familias extendidas o bien asociaciones (libres u obligadas) de familias. Sus miembros comparten todo lo que poseen y viven según sus propias reglas y aislados, tan lejos como sea posible, de la sociedad en su conjunto. La mayoría de las comunas han sido pobres tanto económica como culturalmente, así como de corta duración. Y los kibutz degeneraron en empresas comerciales, sus miembros comercializaban lo producido por trabajadores árabes contratados y dejaron de vivir juntos. Hacia 1990, los kibutz habían abandonado los ideales igualitarios y las normas democráticas de los pioneros para convertirse en compañías capitalistas corrientes.

A continuación echemos un vistazo a las cooperativas de productores independientes.

El Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia es la cooperativa más antigua de este tipo, así como el tribunal de justicia más antiguo de Europa. Esta organización de regantes fue fundada en la España islámica, en el año 960, y desde entonces se ha reunido cada mediodía de todos los jueves (Giner-Boira, 1960). Se trata de un cuerpo autogobernado que supervisa la distribución del agua del río Turia junto con una vasta red de canales y acequias de irrigación de la fértil huerta valenciana. El Tribunal cuida de que las acequias estén en buen estado y cada agricultor reciba el agua en proporción a la tierra que posee. Si un cooperador se comporta de manera egoísta, por ejemplo robando el agua del vecino o dañando su acequia, el Tribunal lo multa y él paga la multa sin protestar. La autoridad del Tribunal de las Aguas, fundada en su tradición de participación, equidad y honestidad, se considera superior aun a la del Tribunal Supremo de Justicia de España. (Para ejemplos similares de recursos de propiedad común autogestionados en todo el mundo, véase Esman y Uphoff, 1984; Ostrom, 1990).

Pasemos ahora a las cooperativas administradas por sus trabajadores. Las primeras cooperativas modernas de este tipo nacieron en 1844, en Rochdale, cerca de Manchester. Se multiplicaron rápidamente en Gran Bretaña, pero después de 50 años llegaron a una meseta, tal vez porque estaban limitadas principalmente a las ventas al por menor, el crédito y la vivienda, y porque un gran número de sus administradores eran designados por el Partido Laborista y carecían de habilidades para la administración.

La siguiente experiencia cooperativista importante fue la reforma agraria mexicana (1936-1939), la cual culminó la revolución agraria de 1910. El Estado mexicano creó ejidos,\* propiedades colectivas que resultaban de la división de los latifundios y las tierras fiscales. Cada ejido era propiedad de un grupo de campesinos, era administrado por ellos y tenía acceso al crédito de un banco estatal especial, pero también estaba bajo el control de la Confederación Nacional Campesina, la cual a su vez estaba controlada por el PRI, el partido gobernante. Los resultados fueron diversos. Mientras que algunas granjas colectivas prosperaron y se transformaron en los núcleos de prósperas aldeas, otras decayeron a causa de la mala administración y la política facciosa, así como por las incompetentes políticas de los bancos (Restrepo y Eckstein, 1979).

En 1992, el Gobierno mexicano siguió la locura privatizadora importada de Estados Unidos y dividió las granjas colectivas en pequeñas propiedades privadas, gran número de las cuales pronto fueron adquiridas por grandes terratenientes. Así se cerró el ciclo iniciado en 1910:

Latifundios → Granjas colectivas → Minifundios → Latifundios.

Las cooperativas agrícolas, que habían nacido de la combinación de un movimiento agrario y el Gobierno progresista de Lázaro Cárdenas (1934-1940), fueron finalmente víctimas de un Gobierno conservador y, en ocasiones, también de su propia mala administración. Las cooperativas yugoslavas, que medraron durante un par de décadas después de la Segunda Guerra Mundial, fracasaron también, finalmente, por motivos políticos.

Sin embargo, las cooperativas están vivas y gozan de buena salud en otras partes. De hecho, en todo el mundo hay cientos de miles de cooperativas económicamente exitosas de toda clase y magnitud, y algunas de ellas están agrupadas en la Alianza Cooperativa Internacional. Mientras que varias de ellas están administradas por sus trabajadores, otras son asociaciones de compañías convencionales establecidas con propósitos particulares, tales como comercializar sus productos. Por ejemplo, en el estado indio de Gujarat hay 11.000 cooperativas aldeanas, con una composición total de 2,1 millones de productores de leche.

Algo desconocido para la mayoría de los profesores de ciencias económicas y de la administración es que el ingreso anual de las 300 principales cooperativas del mundo ronda el billón\* de dólares, el equivalente del PIB canadiense (Cronan, 2006). Y que el 90% de estas cooperativas fueron establecidas antes de 1980, una longevidad sin parangón en el sector privado, en el cual solo un tercio de las empresas nuevas supera los cinco años de vida. Esta longevidad es un indicador de que trabajar en una cooperativa es mucho más satisfactorio y menos arriesgado que trabajar en una empresa capitalista convencional. (Piénsese que, solo en 2006, la *Ford Motor Company*, de 103 años y alguna vez poderosa, perdió más de 1.000 millones de dólares al mes, hipotecó todos sus bienes y despidió a 115.600 empleados).

Hay cooperativas incluso en Estados Unidos, donde destacan la multimillonaria *Nationwide Mutual Insurance Company\** y las cooperativas de fruticultores *Sunkist* y *Ocean Spray*. La cadena suiza de supermercados *Migros* es una cooperativa, con su banco y su escuela de administración propios. También lo es *Coop*, su principal competidor. En Italia hay 140.000 cooperativas, agrupadas en tres confederaciones principales que abarcan la mayoría de los sectores de la economía, desde la agricultura y la ingeniería hasta la banca y la cultura.

Las empresas más acabadamente cooperativas son las de trabajadores, en las cuales cada uno de estos es copropietario y viceversa. Los principios sociales de estas cooperativas administradas por sus trabajadores son igualdad, democracia participativa y solidaridad, tanto interna como con instituciones hermanas. De tal modo, tienen las virtudes señaladas por Louis Blanc en 1839 y que hemos recordado previamente. Además, las firmas administradas por sus trabajadores ofrecen mayor seguridad laboral que las empresas capitalistas, las cuales probablemente se replieguen si las ganancias disminuyen, en tanto que, en las épocas duras, los trabajadores-propietarios probablemente continúen adelante, porque su prioridad es subsistir, no hacerse ricos.

Algunas de las empresas de este tipo de mayor tamaño y más ricas son la italiana *Lega delle Cooperative e Mutue*, fundada en 1886, y la española Mondragón Corporación Cooperativa, nacida en 1956 y actual ocupante del noveno puesto entre las empresas comerciales españolas. Ambas firmas son federaciones de cooperativas de trabajadores. La *Lega* incluye más de 15.000 cooperativas, con aproximadamente 4 millones de miembros, y Mondragón 120 firmas con 77.000 miembros. La diferencia en la cantidad de miembros se debe al hecho de que la mayoría de los de la *Lega* son clientes, en tanto que todos los de Mondragón son trabajadores-propietarios.

Estas dos federaciones de cooperativas poseen orígenes muy diferentes. Como la mayoría de las cooperativas de Gran Bretaña, Alemania, Francia y Suecia, la *Lega* es hija de los sindicatos y los partidos socialdemócratas (Earle, 1986). Y Mondragón fue fundada en el País Vasco, por el joven y carismático sacerdote Don José María Arizmendiarieta (el cura rojo de los conservadores) ayudado por cuatro ingenieros (Whyte y Whyte, 1988).

A pesar de sus orígenes tan diferentes, las políticas de estas dos federaciones de cooperativas son bastante parecidas entre sí. Ambas combinan principios sociales avanzados con el último avance en ingeniería y sólidas estrategias comerciales. En principio, practican la igualdad, la democracia en el lugar de trabajo y la solidaridad; tienen sus propios bancos y escuelas de administración; están altamente diversificadas y comercian entre sí, del mismo modo que ayudan a los socios en aprietos. Y ambas satisfacen la definición de cooperativa ideal: sus componentes son de propiedad total de sus miembros, quienes los hacen funcionar y administran. La mayoría de las demás cooperativas se apartan de este ideal. O bien contratan trabajadores o bien no son plenas propietarias de sus medios de producción, no están diversificadas o no innovan oportunamente. Con todo, como se verá enseguida, aun algunas de estas cooperativas modelo han comenzado a desviarse en alguna medida de sus ideales, en su esfuerzo por competir con el sector privado.

Echemos un rápido vistazo a Mondragón. Esta federación de cooperativas adoptó e implementó un conjunto de principios que ha ido refinando y actualizando cada tanto (Mondragón C. C., 2006a: 34 y ss). He aquí esos principios expresados con mis palabras:

1. *Admisión libre*. La participación está abierta a todos los hombres y mujeres que acepten los principios de la organización y se demuestren profesionalmente idóneos; se alienta a los trabajadores recientemente contratados a incorporarse después de un período de prueba de tres años.
2. *Organización democrática*. Si bien las operaciones cotidianas están a cargo de la administración de cada cooperativa, las políticas y los planes se discuten en la asamblea general, la cual se rige por la regla «un miembro, un voto».
3. *Soberanía laboral*. El trabajo es la fuente principal de la riqueza y «el principal agente de transformación de la naturaleza, la sociedad y el ser humano».
4. *El capital es instrumental y está subordinado al trabajo*. Es un instrumento para procurar los recursos necesarios, recibe una remuneración limitada y no confiere privilegios. Además, los únicos capitalistas de Mondragón son sus miembros colectivos.
5. *Administración participativa* en todos los niveles.
6. *Solidaridad retributiva*. Los salarios son consonantes con los de las empresas privadas del mismo sector y la distancia entre trabajador y administrador es mucho menor que en el sector privado.
7. *Inter-cooperación*. Las diversas unidades intercambian sus miembros según sea necesario, ponen en común los riesgos y comparten la investigación y la instrucción; además, Mondragón coopera con organizaciones hermanas de España y el extranjero.
8. *Transformación social*. Mondragón intenta poner su granito de arena en la búsqueda de «una sociedad más libre, justa y solidaria».
9. *Universalidad*. Solidaridad con todos aquellos que trabajan por una «economía social» y comparten los objetivos de la paz, la justicia y el desarrollo característicos del cooperativismo internacional.
10. *Educación*. Mejoramiento de la educación, tanto profesional como cooperativa, de los miembros, así como del entorno social inmediato.

Se ha explicado el éxito de Mondragón mediante su fuerte compromiso con los principios aquí listados, junto con la seguridad laboral, la satisfacción en el trabajo y el orgullo de participar en una empresa común exitosa. Esto resulta manifiesto en su eficiencia, la cual supera la de la mayoría de las empresas privadas comparables, y su tasa de supervivencia cercana al 100% en 50 años. La supervivencia de las cooperativas italianas es de alrededor del 90%. La de las empresas capitalistas no llega al 50%.

Con todo, lo anterior no basta para explicar el éxito de Mondragón, ya que, según el proverbio, el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones. Sostengo que la clave del éxito de Mondragón ha sido una sabia combinación del compromiso con los principios sociales antes mencionados y una estrategia comercial original y plenamente moderna, que incluye una elevada diversificación, control de calidad, una alta tasa de reinversión, investigación y desarrollo (5,5%, o sea el doble de la del sector privado estadounidense), innovación, competitividad, interés por la satisfacción del cliente y exportación (54,4% de los bienes manufacturados). Por último, pero no por ello menos importante, Mondragón posee su propio banco (la Caja Laboral), su propia organización de seguridad social (Lagun-Aro), su universidad (Mondragón Unibertsitatea) y su laboratorio de control de calidad, todo lo cual le confiere autonomía de cara a las empresas y al Estado. En resumen, esta cooperativa participa en el mercado como un par de tamaño medio, proporciona a sus miembros un lugar de trabajo, seguridad económica y estilo de vida sin igual, y su crecimiento «ha mostrado que las cooperativas de trabajadores pueden ser un poderoso motor de acumulación de capital» (Gunn, 2006: 349).

Mondragón y sus cooperativas hermanas son modelos de recursos comunes autogobernados y autorregulados y, por ello, contraejemplos al paradigma hobbesiano que domina la teoría económica estándar. Sin embargo, la enorme mayoría de las compañías de todo el mundo son de propiedad privada. Entonces, ¿por qué la forma de propiedad y administración cooperativas no ha cumplido la promesa prevista en Blanc (1839) y Mill (1848)? En cierto sentido, esto equivale a preguntar: si la educación es tan deseable, ¿por qué hay tanta gente ignorante? La respuesta es, desde luego, que obtener una educación exige tanto un esfuerzo personal como un entorno favorable.

Una pregunta igualmente pertinente es la que sigue. Dado que la empresa privada es tan beneficiosa, ¿por qué solo beneficia a una pequeña minoría? ¿Por qué la derrumban, cada pocos años, recesiones impredecibles? ¿Por qué mueren miles de personas al día de hambre o enfermedades relacionadas con el hambre? ¿Por qué la mitad de las firmas de Estados Unidos quiebra durante su primer año de existencia? ¿Por qué incluso antiguos gigantes como *General Motors*, *Ford* y *Chrysler*, según se sabe, han ido a rogar al Gobierno estadounidense que los saque de apuros? ¿Por qué algunas de las compañías de mayor tamaño solo prosperaron a causa de que consiguieron contratos de defensa, tercerizaron el trabajo, estafaron a sus clientes o asaltaron los fondos de retiro de sus empleados?

Las cooperativas han tenido más éxito que las empresas privadas, tanto en longevidad como en satisfacción laboral. Con todo, solo constituyen un sector diminuto del mundo

de los negocios. ¿Por qué? Se han ofrecido varias explicaciones al respecto (por ejemplo, Elster, 1989c). Mi propia explicación es esta: la mayoría de las cooperativas comienzan como empresas de pequeño tamaño, carentes de los activos, el capital, el crédito o el conocimiento usualmente necesarios para superar las barreras de entrada en el mercado; la mayoría de ellas solo ocupan nichos estrechos y superpoblados (por ejemplo, una panadería durante una escasez de pan), con frecuencia poseen un estatus legal incierto, dependen más del compromiso que de las habilidades de sus fundadores, no tienen suficiente capital para utilizar tecnologías avanzadas o embarcarse en grandes emprendimientos comerciales, y muy pocas de ellas tienen las reservas necesarias para mantenerse a flote durante las recesiones severas.

Por todas estas razones, las cooperativas administradas por sus trabajadores rara vez alcanzan el tamaño necesario para aprovecharse de la enorme reducción de costos que resulta de la producción en masa unida a la tecnología avanzada y la administración sagaz. Afrontémoslo. Las cooperativas exitosas son organizaciones elitistas en el sentido de que solo admiten miembros cualificados y comprometidos. No es necesario que los trabajadores sin cualificaciones o los individuos para los que la justicia social resulta indiferente, se presenten como candidatos. La cooperativa de mendigos ha sido materia de ficción, de Cervantes a Brecht. Los cooperativistas constituyen la aristocracia de las clases media y trabajadora. Como todas las aristocracias, la cooperativa se pone sus propios límites.

¿Cuán exitosa puede ser una cooperativa? Juan B. Justo (1947: 420), el neurocirujano que fundó la primera cooperativa argentina, admitió ya en 1907 que «si [las cooperativas] prosperan, pierden su espíritu cooperativo». La quiebra llegará a través de alguno de dos mecanismos posibles, uno interno y otro derivado del entorno capitalista. El primero es este. Cuando una cooperativa—o, en realidad, cualquier otro sistema social—crece más allá de cierto tamaño, los vínculos entre los gerentes y los miembros de a pie se debilitan y lo mismo ocurre con la democracia en el lugar de trabajo. Por ejemplo, los miembros de la gigantesca y exitosa cooperativa de crédito de Quebec, *Caisse Desjardins*, se reúnen solo una vez al año: no participan directamente en el funcionamiento cotidiano de este gran banco, el cual solo merece ser llamado cooperativo porque es propiedad de sus miembros y distribuye sus ganancias entre ellos. Casi lo mismo puede decirse de *Crédit Coopératif*, el sexto grupo bancario de mayor tamaño de Francia. La moraleja parecería ser: manténgase el pequeño tamaño de las cooperativas. Pero los peces pequeños no duran mucho en un océano repleto de peces grandes y tiburones. De ahí la tensión perpetua entre los elevados principios y los objetivos prácticos.

El segundo mecanismo que posiblemente transforme a una cooperativa en una empresa capitalista es la necesidad de competir con las firmas privadas del mismo sector. Por ejemplo, al crecer Mondragón y convertirse en un conglomerado transnacional, los valores del mercado, tales como competitividad, eficiencia y satisfacción del cliente comenzaron a desplazar los valores sociales, tales como solidaridad, igualdad y gobierno participativo.

Un caso mucho peor fue el de las cooperativas mineras bolivianas. Los 4.000 miembros de estas se asignaron grandes ganancias, pero no reinvirtieron en el mejoramiento de los sistemas de ventilación, que se habían tornado insuficientes y, en consecuencia, peligrosos para la salud, así como inseguros. Lo peor iba a ser resultado de la codicia: a principios de 2007, los mineros cooperativistas chocaron con los mineros asalariados que trabajaban en la empresa estatal que también explotaba la fabulosa mina de estaño Huanuni. Según los informes de la prensa, los mineros cooperativistas se habían adueñado de una parte de la porción estatal de la mina, en busca de vetas más provechosas. Esto hizo que los guardias de seguridad dispararan a los aspirantes a piratas de plomo. Esta tragedia impulsó al Gobierno de izquierdas a nacionalizar la totalidad de la industria minera. En resumen, las cooperativas mineras fracasaron porque se autogestionaron de manera incorrecta y reemplazaron la solidaridad con el «espíritu» del capitalismo.

Otro camino hacia la ruina cooperativa es la contratación de trabajadores o la tercerización del trabajo. De este modo, parte del trabajo lo realizan trabajadores que no son propietarios, los consejos de la alta administración se vuelven más poderosos que los cuerpos que rigen en la base y la participación de los trabajadores se debilita. Como resultado, en Mondragón «la relación con el “consumidor” se está privilegiando sobre las relaciones entre empleados y las relaciones de los empleados con la propia cooperativa» (Cheney, 1999: 148). La experiencia italiana es similar: «Las grandes cooperativas están perdiendo su inspiración ideológica y se concentran cada vez más en la experiencia administrativa y la competitividad en el mercado contra sus rivales del sector privado o público» (Earle, 1986: 204). Los kibutz israelíes son un caso parecido.

En los negocios, como en el arte, el éxito excesivo puede engendrar complacencia, corrupción y, al final, fracaso. Con todo, es de suponer que las cooperativas prosperarían en un orden social en el que todas las firmas, salvo las empresas familiares, fueran cooperativas. (Curiosamente, en Francia, la primera nación burguesa de la historia, cerca del 44% de las compañías no tienen empleados y casi el mismo número tienen entre 1 y 19.) Pero un orden económico semejante, llamado a menudo socialismo de mercado, jamás se ha intentado, rara vez es discutido en la literatura y ni siquiera es mencionado en el programa de un partido político contemporáneo.

¿Sería de ayuda que el Estado patrocinara las cooperativas? Por lo general no, porque las cooperativas son asociaciones voluntarias y autogobernadas; además, nadan contra la corriente, en el sentido de que buscan la seguridad social. Como ocurre con el amor, el coraje y la creatividad, no es posible imponer las cooperativas. Por eso fracasaron los koljós (cooperativas agrícolas) de la antigua Unión Soviética, que eran controlados por el Estado. Lejos de ser autogobernados y de procurar el desarrollo de todo el potencial de sus miembros, estaban obligados a cumplir cuotas establecidas de manera arbitraria por burócratas distantes. Cuando no cumplían, sus administradores sencillamente falsificaban los balances. Y cuando las fábricas de propiedad estatal no proveían sus suministros según el plan, el gerente del koljós viajaba lejos e intentaba sobornar al funcionario a cargo de los suministros necesarios. El temor engendra la corrupción, no la cooperación.

Desde luego, el Estado puede alentar la organización de nuevas cooperativas y ayudar a financiar su funcionamiento, como ocurrió en el caso de México durante el período de Cárdenas. Pero debe respetar su autonomía, puesto que la idea misma de una cooperativa controlada por el Estado constituye un oxímoron equivalente al de un club anarquista patrocinado por el Estado.

El problema es que, aun si la mayoría de la gente se convenciera de que el socialismo de mercado es el camino adecuado hacia la democracia económica, no está claro cómo podría ponerse en práctica este proyecto por medios pacíficos. Con todo, la italiana *Lega* encontró una solución viable hace un siglo: comprar empresas capitalistas quebradas y transformarlas en cooperativas. Tal como hemos visto antes, una solución similar, aunque más radical, surgió en Argentina, de manera casi accidental, hacia el final del milenio: la ocupación de las fábricas que habían sido desmanteladas y abandonadas por sus propietarios. Por lo tanto, se trata de una posible fuente de democracia económica: como el del ave fénix, un resurgimiento de las cenizas del capitalismo autoconsumido.

Un argumento clásico a favor del capitalismo es que alienta la iniciativa. Schumpeter (1950) refutó este argumento al mostrar que, en la empresa moderna, la innovación se encuentra en los equipos de expertos. Además, es bien sabido que las firmas modernas no son dirigidas por empresarios sino por administradores, quienes típicamente están incentivados por las bonificaciones y otros extras antes que por las perspectivas y riesgos de la libre empresa. En resumidas cuentas, no solo la cooperativa administrada por sus trabajadores-propietarios sino también la empresa moderna sugieren que los capitalistas están perdiendo su razón de ser. Después de todo, la razón capital-trabajo en Estados Unidos es de solo 150.000 dólares, una suma que la mayoría de los bancos prestaría al propietario de una vivienda promedio. Y, al revelar que alrededor de dos tercios de las empresas norteamericanas nuevas dura menos de cinco años, el anuario *Business Failure Record*<sup>\*</sup> ha destruido inadvertidamente el mito de que el capitalismo es un camino seguro y eficiente desde los harapos a la riqueza.



## 6. Sostenibilidad

Excepto por los neoconservadores y los fundamentalistas del mercado, todo el mundo está cada vez más preocupado por el rápido agotamiento de los recursos naturales no renovables, la erosión del suelo, el calentamiento global, la desecación, la pérdida de suelos y otras catástrofes ambientales (Stern, 2007). En resumen, la economía moderna, ya sea capitalista o no, es insostenible.

Por desgracia, no hay consenso acerca de cómo medir la sostenibilidad ni, por ello, sobre cómo administrarla. Espero que las siguientes sugerencias sean de ayuda. Comenzaremos recordando la distinción estándar entre recursos renovables ( $r$ ) y no renovables ( $nr$ ). La gestión de recursos (por ejemplo, Clark, 1976) enseña que estos pueden explotarse de manera sostenible, siempre que la tasa de extracción sea significativamente menor que la tasa de reproducción. (En símbolos obvios,  $S_r = h / r$  y  $S_r \ll 1$ ). En cuanto a los recursos no renovables, por definición, no pueden ser explotados de manera sostenible; por ejemplo, finalmente, un filón de mineral y un pozo de petróleo se agotarán. Lo máximo que se puede hacer es reemplazar esos recursos con materiales alternativos, del modo en que las drogas naturales se sintetizan en el laboratorio y el cobre fue reemplazado básicamente por arena, cuando se introdujeron las fibras ópticas en la telefonía. (Abreviado,  $S_{nr}$  = fracción de sustitución de materiales. Obviamente,  $S_{nr}$  asume valores entre 0 y 1, un ideal inalcanzable.) El *grado total de sostenibilidad* puede definirse, entonces, como la suma de los índices de explotación sostenible y de sustitución. (O sea,  $S = S_r + S_{nr}$ .) Más adelante utilizaremos este índice para mejorar el índice de desarrollo humano de la ONU.

(Contrariamente a lo que algunos economistas han fantaseado, no todos los recursos son o bien completamente renovables o bien completamente reemplazables. El caso del agua es tan claro como trágico. No conocemos ninguna manera de reponer los acuíferos subterráneos y parte del agua superficial se evapora y escapa de la Tierra. Nuestro planeta se está secando.)

Los ambientalistas tienen razón al preocuparse por la sostenibilidad del entorno natural, sometido como ha estado durante dos siglos a las brutales exigencias de la industria a gran escala y el transporte rápido. Si bien sus esfuerzos tuvieron algún éxito en las décadas de 1970 y 1980, su causa ha sido sistemáticamente ignorada y hasta boicoteada por hombres de negocios miopes y por políticos y economistas que priorizan el crecimiento económico sobre la sostenibilidad, como si la naturaleza fuera infinita y resiliente. Sin recursos naturales no hay actividad económica, y aquellos son finitos y vulnerables.

Sin embargo, el crecimiento económico, o al menos un estado económico estable, es compatible, en principio, con la protección ambiental. Esta clase de crecimiento es lo que el Informe Brundtland llamó *desarrollo sostenible*: «aquel que satisface todas las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer las suyas» (CMAD, 1987). Muy bonito, pero difícil de lograr en tanto nuestros

gobernantes sean cómplices de empresas imprudentes hasta el punto de reducir la legislación ambiental aprobada en las décadas de los setenta y ochenta.

De hecho, en el momento en que escribo estas páginas, el desarrollo sostenible no es más que un objetivo admirable pero lejano. Tal como señaló un practicante entusiasta, «además de decir que no al despilfarro, que no al deseo, la sostenibilidad se va a pique cuando es aplicada a la cuestión del uso del irremplazable petróleo o los irremplazables minerales o a la liberación de contaminantes indestructibles en el ambiente general. Y cuando se trata de la biodiversidad, la confusión y la [in]coherencia interna son aún peores» (Appleton, 2006: 14).

El desarrollo sostenible es un objetivo noble porque es parte de nuestras obligaciones morales para con nuestra descendencia. Pero resulta imposible de alcanzar, a menos que el desarrollo se entienda como desarrollo *ecosocial* (tanto natural como social) en lugar de o bien exclusivamente como protección ambiental o bien exclusivamente como crecimiento económico, y a menos que esté guiado por una investigación sistémica e interdisciplinaria de la miríada de ítems, tales como la contabilidad del Producto Interno Verde, la ingeniería y la química verdes (no contaminantes), las viviendas calefaccionadas con energía solar, las fuentes de energía alternativas (tales como el «viento» solar), el control demográfico, la reducción de la brecha Norte-Sur, la ayuda tecnológica a los países en desarrollo (de modo tal que puedan contaminar menos en lugar de que los principales transgresores les provean ayudas), la reducción radical de las emisiones de gases invernadero (mucho más radical que la requerida en el Protocolo de Kioto), la gestión internacional de los océanos, el aumento de la eficiencia agrícola, etcétera.

Pensemos en este último ítem. La producción de alimentos cuesta en la actualidad cerca de cuatro veces más de la energía que suministra, un caso de «racionalidad» tecnológica y económica que se ha vuelto socialmente loca. Lo cual, dicho sea de paso, es la razón de que reemplazar la gasolina por el etanol derivado del maíz sea antieconómico: porque la producción de maíz consume grandes cantidades de petróleo, fertilizantes y pesticidas. La producción de biocombustible a partir del bagazo de la caña de azúcar, tal como se hace en Brasil, es más eficiente, pero la erosión del suelo causada por el cultivo de caña de azúcar es enorme. La utilización de maíz para impulsar los automóviles no solo es inepta desde el punto de vista económico, sino que también es inmoral, porque quita el alimento a muchas bocas y lo pone en los tanques de combustible, además de lo cual eleva el precio de la comida de toda clase. Solo beneficia a los productores de maíz y a los políticos que esperan ganar sus agradecidos votos.

Algunos expertos creen que los OMG (organismos modificados genéticamente) son la solución en lo que respecta a la producción de alimentos. Es verdad, los cultivos de OMG son más grandes que los normales. ¡Pero a qué costos sociales y ambientales! La tan elogiada Revolución verde que comenzó en la India, en la década de 1960, se logró con la utilización de granos de elevado rendimiento, junto con fertilizantes e irrigación, y aumentó en gran medida la producción de granos en la India y otros lugares. Pero a causa de que estos medios son muy caros, este método enriquece a los terratenientes y empobrece a los agricultores pobres, quienes constituyen la gran mayoría de la población

rural india. También exagera los conflictos por el uso del agua, degrada el suelo y agota los acuíferos, dado que exige la perforación de pozos a profundidades cada vez mayores. Por último, el concentrarse en unos pocos cultivos reduce la biodiversidad y provoca plagas como la famosa plaga de la patata en Irlanda, alrededor de 1850. Si se toman en consideración todos estos costos, resulta que la agricultura «orgánica» es más eficaz que la agroindustria (FAO, 2007).

Además, el uso de los OMG pone a los agricultores a merced de unos pocos gigantes comerciales, tales como la inventora del gen «terminator», que esteriliza la semilla de la planta que emerge de una semilla modificada genéticamente. Sobre todo, la mayoría de los indios no puede permitirse comprar el arroz Basmati resultante, considerado el mejor del mundo. Esta y otras consecuencias perversas de las semillas «milagro» han sido denunciadas por activistas sociales tales como Vandana Shiva (2005).

Una faceta de «interés humano» de la Revolución verde es la de incontables agricultores indios obligados a vender su tierra y migrar a los barrios de chavolas que rodean las grandes ciudades, donde rebuscan en la basura junto a monos y buitres. Otro aspecto horroroso es que muchos agricultores indios han sido forzados a vender un riñón para devolver el dinero a los prestamistas, solo para quedar tan debilitados que apenas podían trabajar. Un neoliberal podría objetar que la palabra «forzados» en la oración anterior no es adecuada, ya que esa gente también es libre para suicidarse, algo que a menudo hacen. ¿Qué harían los pobres indios sin las libertades garantizadas por su admirable Constitución?

En resumidas cuentas, una política socioeconómica debe ser sostenible de tres maneras mutuamente complementarias: ambiental, económica y socialmente. De lo contrario, la nación corre el riesgo de transformarse, como China, en un gigante económico al filo del colapso ambiental y la confusión política. Para ser sostenible, el desarrollo debe ser integral en lugar de sectorial o fragmentario (Bunge, 1979a, 1997).

## 7. La paz

La guerra no solo es el medio más irracional y derrochador de resolver los conflictos internacionales, también es el más atroz de los crímenes, tal como proclamó la *Ligue Internationale et Permanente* [sic] de la Paix en París, en 1870, en la víspera de la guerra franco-prusiana. La guerra es la inmoralidad suprema, porque supone el asesinato en masa y el irreversible trastorno de las vidas de numerosas personas que nada tienen que ver en ella y a quienes no se ha consultado acerca de si estaban dispuestos a hacer el sacrificio supremo por «la causa». Peor aún, la mayoría de las guerras han sido evitables y, por ende, inmorales. Piénsese en las guerras coloniales y en las dos guerras mundiales, ambas desencadenadas por las ambiciones territoriales de las grandes potencias.

Irónicamente, los historiadores militares nos enseñan que la mayoría de los iniciadores de las guerras contemporáneas acaban en la derrota. Esto se debe al hecho de que, en el curso de toda guerra, especialmente cuando esta se prolonga, siempre tienen lugar hechos imprevistos: la inesperada resistencia del enemigo, nuevo armamento, el bloqueo del acceso a los recursos, las alianzas cambiantes, la oposición nacional, etcétera. En consecuencia, la información adquirida durante la guerra y utilizada por los militares para tomar decisiones tácticas a menudo es mayor que la disponible con anterioridad a su estallido. Esta última es la información usada por los políticos para tomar la decisión «racional» de iniciar las hostilidades (Slantchev, 2004). En consecuencia, si bien podemos saber cómo comienza una guerra, rara vez podemos predecir cómo acabará. Ibn Jaldún (1967) sabía todo esto ya en 1377.

Aunque solo fuera por esta razón, los modelos de elección racional de la guerra y la revolución (por ejemplo, Bueno de Mesquita, 1981; Boix, 2003) son básicamente erróneos. En particular, las consideraciones probabilísticas que aparecen en esos modelos están fuera de lugar, porque no hay nada aleatorio en la planificación de la muerte y la destrucción a gran escala, ni siquiera si es indiscriminada, como en los casos del bombardeo sistemático. Tampoco hay consideraciones de utilidades (o, por el contrario, pérdidas) adecuadas si, como es costumbre, se limitan al conteo de cuerpos y pasan por alto las bajas civiles, llamadas de manera eufemística «daño colateral», así como la destrucción cultural.

Algunos politólogos han afirmado que los iniciadores democráticos de las guerras tienen algo más de «probabilidades» de ganarlas que sus «enemigos» no democráticos. (Deberían decir «frecuencia», no «probabilidades»). Pero no advierten que mientras más democrático es un régimen, más vergonzoso es para este perpetrar agresiones militares, porque estas muestran desprecio por los derechos de los demás, un sentimiento no demasiado democrático. Semejante incongruencia es particularmente grave cuando la causa es moralmente despreciable, como fue en el caso de las dos Guerras del opio (con el fin de mantener el comercio de opio) y las dos Guerras bóeres (para adueñarse de las tierras del Estado Libre de Orange) realizadas por el Imperio británico, así como las numerosas expediciones «punitivas» contra los diversos pueblos que se atrevían a resistir el dominio británico del mundo. Afortunadamente, un gran número de británicos sintió

repulsión moral por las guerras bóeres (después de todo, los bóeres eran blancos y cristianos) y 70 años más tarde muchos estadounidenses se opusieron a sus propias hazañas (y derrotas) militares en Vietnam, por lo menos tan pronto como los estudiantes comenzaron a ser reclutados. El compromiso genuino con la democracia a escala local incluye el respeto por el derecho internacional, especialmente por la autodeterminación de los pueblos.

Es sabido que las guerras modernas son totales. No solo afectan a los combatientes, sino también a los civiles y a su entorno natural y social. Tienen causas y efectos económicos, políticos, culturales y demográficos. En particular, las guerras destruyen familias, empresas, partidos políticos y naciones íntegras, y también originan nuevas guerras, tanto internacionales como civiles. Recuérdese la Revolución rusa, en gran medida un producto de la Primera Guerra Mundial; la Guerra Fría, producto en parte de la Segunda Guerra Mundial; la Revolución china, consecuencia, parcialmente, de la invasión japonesa de China; la carrera espacial, parte de la Guerra Fría, y el colapso del Imperio soviético, en parte consecuencia de la carrera armamentística y de la intervención militar soviética en Afganistán. (Véase Mayhew, 2005, para los diversos efectos de cinco grandes guerras en todos los aspectos de la sociedad norteamericana.)

Por consiguiente, así como las guerras son demasiado importantes para dejarlas en manos de los militares, su estudio es demasiado complejo e importante para ser de interés exclusivo de militares y politólogos. Las guerras deben ser investigadas por todos los científicos sociales y sus principales descubrimientos deben ser puestos a disposición de todo el mundo. Eso podría ayudar a alertar y movilizar al público contra las maquinaciones de funcionarios-empresarios poderosos, no electos, tales como los «arquitectos» de la guerra de Irak, planeada y ejecutada sobre la base de mentiras, y con la complicidad de parlamentarios y periodistas, así como con la credulidad del público y el silencio de la mayoría de los politólogos.

¿Cómo podría evitarse la guerra? Según la llamada «teoría de la paz democrática», de la que son partidarios algunos eminentes politólogos, tales como Russett (2003), así como filósofos políticos tales como Rawls (1999) y políticos como Bill Clinton, la democracia es la mejor garantía de la paz. La «probabilidad» de guerra entre dos Estados democráticos sería extremadamente baja.

Más precisamente, según la doctrina en cuestión, la relación entre la democratización y la guerra sería como una parábola o U invertida: aunque la «probabilidad» (frecuencia) de las guerras crece en los inicios del proceso de democratización, la misma decrece después de un máximo (véase, por ejemplo, Kadera et al., 2003). Esta teoría da cuenta del hecho de que las guerras imperialistas británicas, tales como la Guerra de Crimea, la Guerra bóer y las hostilidades de la frontera noroccidental, se llevaron adelante mientras la democracia se expandía por Gran Bretaña. También explica por qué la amplitud e intensidad de los ataques norteamericanos a Indochina y el correlativo apoyo estadounidense al régimen sudvietnamita aumentaron al mismo tiempo que en el frente nacional se hacía cumplir la nueva legislación sobre derechos civiles.

Pero la teoría de la paz democrática no explica la persistencia de la agresividad militar

estadounidense tras Vietnam. Obsérvese el inexorable aumento del número de bases militares norteamericanas en todos los continentes, así como el respaldo de Estados Unidos a todos los regímenes opresivos del Tercer Mundo. La teoría de la paz democrática es demasiado simple para ser verdadera: solo incluye dos variables políticas e ignora la geopolítica, la economía (especialmente, los recursos naturales) y la cultura (en particular la ideología). Si existe una relación real entre la paz y la democracia, se trata de una mucho más débil.

Lo que sí resulta plausible es que, en la medida en que un conflicto internacional no trate de territorios o recursos naturales, tiene más posibilidades de resolverse si las partes del mismo son democráticas, porque tenderán a recurrir al debate y la negociación, antes que a la matanza. Resulta tentador creer que, en una democracia, la opinión pública es un factor adicional. Sin embargo, una abrumadora opinión pública adversa no impidió que el Gobierno británico se uniera a Estados Unidos en la invasión de Irak; tampoco hizo que el Gobierno de Bush hijo dejara de enviar soldados aun después de que los expertos militares estuviesen de acuerdo en que esta guerra no podía ganarse. La opinión pública resulta impotente sin la movilización popular.

¿Cómo podrían minimizarse las posibilidades de conflictos internacionales? La operación conjunta de los siguientes mecanismos podría funcionar: (a) la reducción de todo el armamento a armas defensivas, tales como cañones antiaéreos y la nacionalización de la producción y el comercio de armas; (b) un movimiento pacifista fuerte y no partidario, similar al que obligó al presidente Nixon a renunciar; (c) el fortalecimiento de la democracia para incluir la participación pública obligatoria en las decisiones referentes a cuestiones de guerra o paz; (d) la drástica reducción de los combustibles fósiles a escala mundial; (e) la gestión internacional de los recursos naturales; (f) unas Naciones Unidas fortalecidas, capaces de hacer cumplir el derecho internacional; (g) la enseñanza, en escuelas y partidos políticos, de que la agresión a cualquier nivel es inmoral y, en última instancia, contraproducente; y (h) la supervisión de las actividades empresariales extranjeras, a fin de evitar la explotación y la injerencia en las cuestiones internas, como se dio, por ejemplo, en Angola, Chad, el Congo, Costa de Marfil, Sierra Leona y otras antiguas colonias.

Adviértase que, mientras que algunos de estos mecanismos son de carácter nacional, otros son internacionales; pero cada uno de ellos depende de los demás miembros del conjunto. En particular, las perspectivas de paz son escasas si los países ricos continúan consumiendo el petróleo al ritmo actual, ya que la mayor parte de este puede adquirirse por la fuerza.

## 8. La gobernanza global

Los horrores de la Primera Guerra Mundial persuadieron a algunos estadistas europeos clave de la necesidad de construir una organización global capaz de poner en práctica el primer mecanismo de seguridad global. Esa fue la Sociedad de las Naciones, nacida en 1919. Por desgracia, esta organización tuvo dos defectos de nacimiento. Hizo valer las injusticias infligidas por el Tratado de Versalles a las potencias derrotadas e inventó dos países artificiales y, por ende, frágiles: Yugoslavia y Checoslovaquia. Además, en la década de 1930 no detuvo las agresiones de los Estados rebeldes—Alemania, Japón e Italia—en gran medida por temor al comunismo.

La Segunda Guerra Mundial convenció a los estadistas ilustrados del momento, aun al archi-imperialista y belicoso Churchill, de que el internacionalismo es superior al nacionalismo; que un mundo interdependiente como el nuestro necesita algún tipo de gobierno global para impedir que los intereses nacionales compitan unos con otros hasta el punto de causar una crisis global, desde las crisis financieras hasta las guerras mundiales. Este razonamiento llevó en 1945 al actual sistema internacional, compuesto por la ONU y sus órganos, en particular la FAO, la OMS, la OIT, la UNESCO y el PNUD, así como el temible trío—el FMI, el Banco Mundial y la OMC, antes llamada GATT—, complementados por un conjunto de tratados internacionales (véase Kennedy, 2006).

Desafortunadamente, este nuevo sistema también tiene defectos. Para empezar, es representativo, pero no democrático. Es representativo, porque sus miembros son elegidos por los Estados miembros, pero no es democrático porque los países más ricos poseen un poder desproporcionado. Por ejemplo, el poder de veto ha hecho que la ONU sea casi ineficaz como agente de paz; la misión de la OMC es expandir el comercio internacional independientemente de las consideraciones relacionadas con los derechos humanos y de maneras que beneficien mayoritariamente a Estados Unidos y la Unión Europea; y el FMI presta dinero con la condición de que el receptor cumpla el Consenso de Washington, el cual comprende la reducción del gasto social. Además, el mencionado sistema ni siquiera contempla hacer algo en serio con respecto a la mayoría de los cambios globales, desde el calentamiento global, la superpoblación y el agotamiento de los recursos hasta la seguridad global y las violaciones de derechos humanos. Por último, pero no por ello menos importante, su financiamiento es insuficiente para mantener la paz: el presupuesto anual de la ONU equivale a lo que gastan los canadienses en *Boxing Day*.\*

La necesidad de un gobierno global mucho más equitativo, eficaz y robusto se hace obvia en el momento en que se advierte que hay cuestiones globales que ninguna de las 200 naciones miembro puede empezar a tratar por sí sola. La razón de ello es que las personas no son ovejas y los problemas en cuestión son planetarios: las fronteras políticas no contienen el calentamiento global ni detienen la difusión de gérmenes patógenos ni los residuos no reciclables. Tampoco contienen a las empresas hambrientas de recursos naturales a bajo precio ni a aquellos que son desesperadamente pobres y

están ansiosos por conseguir un trabajo en el extranjero.

Enfrentémoslo, Estados Unidos, no la ONU, es la autodesignada policía global. Según Brzensinski (2004), el máximo Asesor de Seguridad del presidente Carter y miembro del influyente *Center for Strategic and International Studies*, solo hay dos opciones: *dominación global y liderazgo global*, de Estados Unidos en ambos casos, por supuesto. ¿Y qué hay de la democracia global, que puede conseguirse fortaleciendo la ONU en lugar de debilitándola o ignorándola completamente?

Algunos activistas políticos piensan que la sociedad civil global podría conseguir lo que ni siquiera la ONU ha podido hacer. Nos recuerdan que hay alrededor de 40.000 organizaciones de la sociedad civil internacionales (ONGI), más unas 60.000 poderosas compañías transnacionales. Es verdad, casi todas estas organizaciones podrían hacer una aportación a la gobernanza global, pero solo en diálogo con los Estados nacionales, no por sí solas, porque ninguna de ellas posee influencia política, con excepción, desde luego, de aquellas de países gobernados por políticos corruptos o militares.

Kant y otros creían en la necesidad de una federación mundial. Los objetivos de ese Gobierno supranacional se pueden enunciar sin demasiada controversia. Por ejemplo, podrían ser los defendidos por los federalistas mundiales o aquellos de la Alianza para un Mundo Responsable, Plural y Solidario (<http://www.alliance21.org>) o también aquellos por los que aboga *Democracy Collaborative*, de la Universidad de Maryland (<http://www.democracycollaborative.org>).

Sin embargo, hasta el momento, nadie parece haber acertado en cómo ponerle el cascabel al gato. En particular, los politólogos especializados en relaciones internacionales no se han dedicado a pensar un enfoque constructivo. Comprensiblemente, están más interesados en los numerosos conflictos actuales que en una posible cooperación global.

Con todo, por fortuna, nuestra tentativa de diseñar una federación mundial no necesita comenzar de cero, porque la experiencia de la Unión Europea es rica tanto en logros como en fracasos. Para empezar, conocemos el hecho más importante: que el ímpetu inicial provino de la firme determinación de un puñado de políticos y funcionarios públicos de evitar más guerras en Europa. En este sentido, los fundadores de la Unión Europea y sus predecesores pusieron en práctica de manera inadvertida el principio de Thomas Paine: «los intereses comunes producen la seguridad común». (Compárese esto con el mantra actual: «La paz mundial a través del comercio mundial».)

También sabemos que la Unión Europea está teniendo un profundo impacto económico, político, legal y cultural en sus Estados miembros, los cuales, a su vez, ejercen una saludable influencia de abajo hacia arriba. Este tráfico en dos sentidos obliga a la adaptación mutua a través de la cooperación y la negociación, en lugar de por medio de la confrontación. Este es el motivo por el que la pertenencia a la Unión Europea ha tenido un impacto mucho más fuerte en Estados centralizados («simples»), tales como Francia y Grecia, que en Estados federales («complejos»), tales como Alemania, España e Italia (Schmidt, 2005). En consecuencia, el federalismo nacional, tal como es practicado en Estados Unidos, la India, Canadá y Suiza, es una buena preparación para el federalismo mundial.



Afortunadamente, gran parte de la gobernanza o gobierno mundial se puede conseguir sin Gobierno mundial y ya se han alcanzado algunos buenos resultados a través del cumplimiento de las leyes internacionales y las consecuentes limitaciones a las ambiciones imperialistas. Un realista gnoseológico sostendrá que ni la exhortación ni la violencia lograrán el objetivo. Sin embargo, también puede esperar que, así como Gran Bretaña fue obligada a regurgitar la India cuando se dio cuenta de que no podía permitirse gobernarla, el sucesor de Gran Bretaña en el sistema mundial pueda, finalmente, renunciar a su puesto de policía suprema y buscar la compañía de los buenos, cuando el costo de bombardear e invadir territorios extranjeros sea mayor que los beneficios de explotarlos, si alguna vez ello es así. ¿Podemos esperar que alguno de los científicos sociales partidarios de la elección racional que asesoran a los Líderes del Mundo Libre sostenga que tal análisis de costo-beneficio es necesario, aunque solo fuera para evitar que la actual deuda fiscal de Estados Unidos aplaste a las próximas generaciones de norteamericanos?

Mientras tanto, se puede hacer algo para corregir los graves defectos de las organizaciones y tratados que regulan el comercio internacional, en particular el proceso de globalización. Estos defectos fueron señalados por la Comisión Mundial sobre la Dimensión Social de la Globalización (ONU, 2004), la cual comenzó por señalar que «[e]l debate público sobre la globalización se encuentra en un punto muerto. Las opiniones se reducen a las certezas ideológicas de posiciones conocidas, y se fragmentan en distintos intereses específicos» (página ix). El error no está en la globalización misma, sino en las deficiencias de su gobernanza: el proceso de «liberalización» está siendo dirigido de tal modo que «está produciendo resultados desiguales entre los países y dentro de ellos. Se está creando riqueza, pero son demasiados los países y los pueblos que no participan de los beneficios y a los que apenas se tiene en cuenta, o se ignora totalmente, a la hora de configurar el proceso. Para una gran mayoría de mujeres y hombres, la globalización no ha sido capaz de satisfacer sus aspiraciones sencillas y legítimas de lograr un trabajo decente y un futuro mejor para sus hijos [...] Esas desigualdades globales son inaceptables desde el punto de vista moral e insostenibles desde el punto de vista político» (op. cit.: x).

La razón es que la globalización ha sido diseñada de manera sectorial: «Los mercados globales han crecido rápidamente y sin un desarrollo paralelo de las instituciones económicas y sociales necesarias para que aquellos funcionen de forma fluida y equitativa. Al mismo tiempo, causan preocupación la falta de equidad de las reglas globales clave en materia de comercio y finanzas, y sus repercusiones desiguales para los países ricos y los países pobres [...] Esas reglas y políticas son consecuencia de un sistema de gobernanza global configurado en gran medida por países y actores poderosos. Hay un grave déficit democrático en los propios fundamentos del sistema» (op. cit.: xi). En pocas palabras, la globalización no ha mejorado la calidad de vida de la enorme mayoría de los seres humanos. La razón de ello es que, por haber sido diseñada e implementada por los poderosos, ha incrementado la desigualdad.

En resumidas cuentas, todavía está por inventarse, negociarse y construirse un

régimen mejorado y factible de gobernanza global. Rawls (1999: 37) bosquejó una admirable «Ley de los Pueblos», que él llamó «utopía realista». Incluye la libertad y la igualdad, la defensa propia y la no intervención, los derechos humanos y la solidaridad internacional. Con todo, serían necesarios políticos y funcionarios públicos internacionales de primera línea para hallar el modo de realizar este ideal. Y no sería fácil, aunque solo fuera por las enormes diferencias de población y riquezas que hay entre los casi 200 miembros de la comunidad internacional, a menos que la mayoría de ellos se agrupara primero en bloques, unidos por intereses comunes de diversas clases. Sin embargo, en este caso como en muchos otros, los obstáculos procedimentales y los intereses locales mezquinos pueden ahogar las cuestiones sustantivas.

Además, está la persistente corriente nacionalista y unilateralista, particularmente fuerte en Estados Unidos, que boicotea todas las organizaciones globales con el pretexto de que unirse a cualquiera de ellas, tal como la Corte Penal Internacional, debilitaría la soberanía nacional y violaría la Constitución estadounidense (por ejemplo, Rabkin, 2005). Sin embargo, este es, precisamente, el sentido de la gobernanza global: limitar la soberanía de todos los países de modo tal que no puedan violar las de otros países. Es lo que significa la libertad en toda comunidad civilizada: mi libertad termina donde comienza la de usted.

## 9. La democracia integral

Si estuviéramos de acuerdo en que el objetivo máximo de la política debe ser mejorar la capacidad de las personas para disfrutar la vida y ayudar a los demás a disfrutarla (Bunge, 1989a), deberíamos aclarar la meta y averiguar los medios con mayores posibilidades de llevarnos a ella. Si preguntamos a los economistas ortodoxos o a los politólogos seducidos por la economía estándar, obtendremos la respuesta habitual: la felicidad es la riqueza o la libertad de comprar, y para obtener esa libertad es necesario y suficiente dejar que la economía crezca sin condicionamientos sociales. Esta ortodoxia trasnochada fue desafiada a comienzos de la década de 1970, cuando alguna gente empezó a hablar sobre la calidad de vida. Hubo, incluso, algunos intentos de construir indicadores de calidad de vida y desarrollo integral (por ejemplo, Bunge, 1974b, 1975, 1981b).

En 1989 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo rechazó la ortodoxia y propuso un índice de desarrollo humano (IDH) que considera que los ingresos ( $E$ ) son solo una de las tres condiciones de una vida decente. Las otras dos condiciones son la salud ( $H$ ) y el conocimiento ( $K$ ). A los tres indicadores se les asigna el mismo peso, vale decir  $1/3$ . En pocas palabras, la medida estándar de calidad de vida es

$$\text{IDH} = (1/3) (H + K + E), \quad [1]$$

donde

$H$  = esperanza de vida al nacer,

$K$  = alfabetización de adultos y matrícula escolar, y

$E$  = ingreso promedio (PIB per cápita).

Cada uno de estos indicadores básicos es un número que se encuentra entre 0 y 1.

(Para los detalles acerca de la construcción de los tres indicadores básicos, véase PNUD, 2006: Tabla 1.)

El principal descubrimiento hubiera escandalizado a los economistas ortodoxos si se hubieran molestado en leer las estadísticas pertinentes. Ese hallazgo consiste en que el IDH no está fuertemente correlacionado con el PIB. Por ejemplo, el país más rico del mundo, a saber Luxemburgo, está en decimosexta posición en desarrollo humano, en tanto que el tercer país más rico, Estados Unidos, está octavo, entre Japón y Suiza. Todavía peor noticia para los fundamentalistas del mercado y los partidarios de la derecha es el dato de que si bien Arabia Saudí es mucho más rica que Cuba, la primera se ubica en el lugar 77 en desarrollo humano y se encuentra, por ende, en la categoría de desarrollo humano medio, en tanto que la pobre Cuba está en el quincuagésimo lugar y, por lo tanto, en la clase de desarrollo humano elevado. (PNUD 2006: Tabla 1.)

La sustitución del PIB por el IDH como indicador de desarrollo supone un gran progreso de las ciencias sociales aplicadas, que debería haberse implementado mucho antes (Griffin, 1999). Con todo, sostengo que el IDH es deficiente, porque ignora tres variables decisivas: igualdad, democracia y sostenibilidad. En efecto, la igualdad es deseable por sí misma y también como medio para la libertad; la democracia permite a la gente luchar por su estándar de vida y por su acceso a la asistencia sanitaria y la educación, y los progresos sociales no valen de mucho si no son sostenibles.

A causa de la ausencia de estas tres variables, el IDH de Bahréin se ubica en la posición 39—por delante de Estonia y Uruguay, ambos países mucho más civilizados—a pesar de tener un régimen autoritario, una mano de obra en la miseria y una economía insostenible (a causa de que Bahréin no reinvierte *in situ* la riqueza que extrae de su territorio). Ese emirato fabulosamente opulento podría ganar su lugar en el actual listado del PNUD si diera voz y voto a sus trabajadores, de modo tal que pudieran exigir lugares decentes donde vivir y acceso a la educación y la asistencia sanitaria, y si se creara un metro cuadrado de espacio verde por cada barril de petróleo que se extrae. Espero que el índice alternativo que presentaré a continuación corrija los defectos del IDH.

Sugiero reemplazar la fórmula [1] por el siguiente índice de *desarrollo humano integral* (o de *civilización*):

$$C = (1/5) (H + K + SE + D + S), \quad [2]$$

donde

$SE$  = índice de seguridad económica,

$D$  = índice de desarrollo democrático y

$S$  = índice de desarrollo ambiental sostenible.

Mi definición del índice de seguridad económica  $SE$  es esta:

$$SE = \text{índice de PIB} \times \text{Tasa de empleo} \times (1 - \text{índice de Gini}), \quad [3]$$

donde el índice de Gini ( $G$ ), que varía entre 0 y 1, es la medida estándar de la desigualdad económica. ( $G$  es igual a 0,25 en Suecia y Japón; 0,41 en Estados Unidos y Turkmenistán; 0,59 en Colombia y Haití; y 0,74 en Namibia: PNUD, 2006, Tabla 15.) El motivo para reemplazar el índice  $E$  de [1] por el índice  $SE$  es que un PIB elevado no ayuda a los desempleados ni a quienes son muy pobres.

El índice  $D$  que aparece en [2] es el índice de democracia presentado en el Capítulo 7, Sección 7.  $D$  mide el grado de participación que tienen influencia tanto en la política como en la gobernanza. Como se recordará, su valor es  $-1$  para la autocracia, cercano a

0 para la democracia representativa y +1 para la democracia participativa.

Por último, el índice de sostenibilidad ambiental fue introducido en la Sección 6. Sin embargo, este índice es defectuoso porque no está relacionado con la NTM o necesidad total de materiales. Como vimos en el capítulo anterior, la NTM es la cantidad de recursos naturales necesaria para producir bienes por un valor de 100 dólares. El valor actual de la NTM es de unos 300 kg de material cada 100 dólares. Existen dos maneras de reducir esta monstruosa tasa a un nivel sostenible: incrementar de forma radical la inversión en I+D en las áreas de ingeniería y química verdes, y elevar de forma sustancial los precios de las materias primas.

En todo caso, a diferencia de la NTM, el índice de sostenibilidad deseada debería ser una cantidad no dimensional con valores entre 0 y 1 o, mejor aún, entre -1 y +1. Este desiderátum se satisfaría si se pudiera atribuir un precio natural a los recursos naturales, vale decir un precio en bienes naturales, en lugar de un precio de mercado en billetes. Por ejemplo, ¿cuánto espacio verde podría comprar un barril de petróleo en Arabia Saudí? o ¿cuántas toneladas de trigo podría producir un campo de golf de Arizona?

Presumiblemente, si fueran medidos con nuestro índice de desarrollo, solo unos pocos países, especialmente los nórdicos, mantendrían su posición actual; otros, tales como Costa Rica y Uruguay, serían promocionados a causa de su buen desempeño político; Gran Bretaña, Estados Unidos y otros serían degradados a causa de su inseguridad económica, y otros, tales como China y Cuba, lo serían a causa de su atraso político.

Hasta aquí llegamos con la finalidad: mejorar la calidad de vida de todos. A continuación, abordemos la cuestión de los mejores medios para conseguirla. La receta ortodoxa es bastante sencilla: combínesse la democracia política con los mercados libres. En otras palabras, la democracia política sería el procedimiento para realizar dos valores a la vez: la búsqueda de la felicidad y del bien común.

Sin embargo, como vimos en las páginas anteriores, aunque altamente valiosa, la democracia política resulta insuficiente, ya que es vulnerable, así como indiferente respecto de otros valores clave y sus derechos correspondientes, principalmente los medios de vida, la igualdad y la solidaridad. En otras palabras, el concepto procedimental de democracia adoptado por Schumpeter, Lipset y Popper es demasiado estrecho. Necesitamos nutrición, educación, salud y dignidad humana, además de la capacidad para resolver conflictos de manera pacífica y echar a los pillos del ayuntamiento.

Junto con muchos otros, creo que necesitamos ampliar la democracia política para incluir los mencionados valores faltantes, así como sus correspondientes derechos y deberes. En un trabajo anterior (Bunge, 1985: 172-173) he caracterizado la *democracia integral* como el régimen en el que todo el mundo tiene la libertad de gozar de todos los recursos de la sociedad, así como de participar en todas las actividades sociales, sometido solamente a las limitaciones impuestas por los derechos de los demás.

En otras palabras, sostengo que el mecanismo adecuado para realizar los seis valores clave previamente enumerados—medios de vida, igualdad, solidaridad, búsqueda de la felicidad, idoneidad y bien común—es la *democracia integral*. Esta puede ser definida como el imperio conjunto de

1. la *democracia ambiental*: acceso igual, pero gestionado, a los recursos naturales y su aprovechamiento sostenible;
2. la *democracia biológica*: indiferente al género y al color;
3. la *democracia económica*: predominio de compañías autogestionadas (empresas familiares, cooperativas y organizaciones sin fines de lucro) en lugar de firmas de propiedad y administración de la riqueza o bien privadas o bien estatales;
4. la *democracia cultural*: igual acceso al patrimonio artístico, humanístico, científico y tecnológico;
5. la *democracia política*: libertad para elegir funcionarios públicos y presentarse como candidato a cargos públicos, así como la administración idónea, justa y honesta de los bienes comunes;
6. la *democracia jurídica*: isonomía efectiva (las mismas leyes para todos) y
7. la *democracia global*: «el respeto al principio de igualdad de derechos y la libre determinación de los pueblos» (Carta de las Naciones Unidas, 1.2).

Si el lector me lo permite, explicaré lo anterior con detalle. La *democracia ambiental* es más que mera protección del ambiente: es el derecho de todos a disfrutar de aire limpio y agua potable. También es el derecho de todos, no solo de aquellos muy ricos, a explotar las riquezas naturales. Sin embargo, para evitar despilfarrar esas riquezas, necesitamos administrarlas colectivamente, de acuerdo con una estricta legislación basada en sólidas normas de la economía de recursos.

La *democracia biológica* incluye la igualdad de género y etnia, así como los derechos legales a la propiedad personal y a salarios iguales por igual trabajo. Todo el mundo debería poder adquirir las habilidades necesarias para ganar un salario decente o para comprar o alquilar una vivienda en un entorno limpio y seguro.

Tal como la hemos concebido aquí, la *democracia económica* o *economía participativa*, como la llaman Vanek (1975) y Albert (2003), consiste en la propiedad colectiva de las empresas, así como su administración por cooperativas de trabajadores libremente organizadas. Solo los bienes públicos estratégicos, tales como las infraestructuras y las comunicaciones, así como las fuentes de energía y algunos servicios públicos, deberían ser de propiedad del Estado y gestionados por este. Después de todo, esta ha sido la función expresa del Estado: administrar los bienes públicos. En otras palabras, abogo por lo que ha sido llamado *socialismo de mercado*. Se trata de una economía en la que todas las empresas son de propiedad de sus trabajadores y son ellos quienes las hacen funcionar y las administran; esas firmas no emplean a terceros y el Estado es muy semejante al Estado liberal desarrollado, sin la agresión militar.

La *democracia cultural* incluye la educación gratuita en sus tres niveles, la investigación libre y la propiedad pública (bien del Estado o bien de ONG) de recursos culturales tales como laboratorios, museos y bibliotecas, zoológicos, acuarios y jardines botánicos, así como de institutos humanísticos, científicos y tecnológicos.

La *democracia política* incluye el derecho a votar y a presentarse como candidato a cargos públicos, y mucho más: también incluye el derecho y el deber de participar en algunos procesos políticos que tienen lugar entre los períodos electorales, así como en las actividades de ONG tales como los sindicatos, las organizaciones sin fines de lucro, los clubes y las iglesias.

La *democracia jurídica* es, desde luego, lo mismo que la isonomía o igualdad ante la ley en una sociedad sometida al imperio de leyes equitativas. Sin embargo, este principio

no se puede llevar a la práctica allí donde las leyes favorezcan a los poderosos o donde los ricos puedan darse el lujo de pagar un mejor asesoramiento jurídico que los pobres. (Por ejemplo, en Estados Unidos, es unas 12 veces más fácil que vaya a la cárcel un homicida negro que uno blanco.)

Por último, la *democracia global* es la práctica de la *liberté, égalité, fraternité* entre los países. En otras palabras: la gobernanza del mundo es del interés de todos los pueblos, así como de las generaciones futuras y el correlativo fin de las policías regionales y globales. La consecución de este objetivo supone el desarme mundial, la cooperación internacional y la gobernanza global de los recursos naturales.

Esto concluye nuestra caracterización de la democracia integral. ¿Cuál es su justificación? Propondré las siguientes razones:

1. Puesto que las diferentes personas poseen necesidades, tendencias y talentos diferentes, todos deberían obtener lo que necesitan para realizarse y deberían contribuir al bien común según el máximo de sus capacidades (Louis Blanc). Ni necesidades ni aspiraciones legítimas desatendidas, ni evasión de responsabilidades.
2. Puesto que el trabajo es la fuente última de toda riqueza (Smith, Ricardo y Marx), todo adulto capaz debe tener tanto el derecho como el deber de realizar un trabajo remunerado. Ni limosnas, ni rentas, ni saqueos.
3. Puesto que todo el mundo tiene derecho a los frutos de su trabajo (Locke y Marx) las ganancias deben compartirse de manera equitativa. Ausencia de explotación.
4. Puesto que cada persona es «el más seguro guardián de sus derechos e intereses» (Mill), todos los trabajadores deben tener voz y voto en la manera en que se organiza el lugar de trabajo. Un trabajador, un voto en la gestión.
5. A causa de que todo trabajo requiere de alguna habilidad y dado que la innovación es esencial para la supervivencia biológica y social, los supervisores y gerentes deben ser técnicamente idóneos, además de ser honestos y justos. Jefes no, expertos sí.
6. El bien común se conserva mejor cuando todos tienen la oportunidad de protegerlo, usarlo y enriquecerlo según reglas diseñadas a la luz de la ciencia y la tecnología, así como adoptadas de manera democrática. Bienes comunes ni desgobernados ni mal gobernados.
7. Puesto que la autorrealización es un derecho humano y que la libertad se siente bien, debe protegerse la libertad así como la igualdad. Sin libertad no hay igualdad.
8. Puesto que todos necesitan la ayuda de alguien y a causa de que nos sentimos bien cuando hacemos el bien, el altruismo y la solidaridad deben considerarse esenciales para la coexistencia civilizada de todos los grupos sociales y se deben promocionar correspondientemente. Sin deberes no hay derechos.
9. Solo se puede garantizar los derechos humanos allí donde los beneficios y las cargas están distribuidos de manera equitativa, de modo tal que ninguna persona, organización o país se aproveche de otro.
10. Solo se puede mantener la paz a través del desarme mundial, si ningún Gobierno o empresa tiene influencia suficiente como para iniciar una guerra y si todas las naciones pertenecen a redes más amplias que hacen que el comercio y la cooperación pacíficos sean más provechosos que la guerra. La paz mundial a través de la cooperación internacional y el imperio del derecho internacional.

Esto finaliza la justificación de nuestra eutopía. Por último, pasemos a compararla con los siete regímenes socioeconómicos más conocidos: el comunismo primitivo (como el que se da entre los indígenas amazónicos), la esclavitud (como en la Roma imperial), la servidumbre (como en la Francia medieval), el capitalismo sin limitaciones (como en la Edad Dorada), el socialismo de Estado (como en la antigua Unión Soviética), el capitalismo de bienestar (como en Gran Bretaña y Estados Unidos) y la socialdemocracia (como en Europa continental, especialmente en los países nórdicos).

Vamos a ver rápidamente cómo se llevan con esos regímenes los seis valores sociales clave que hemos examinado en el Capítulo 3: seguridad (*S*), libertad (*L*), igualdad (*I*), fraternidad (*F*), justicia (*J*) e idoneidad o competencia (*C*). Cada uno de estos valores es complejo. En particular, la seguridad (*S*) tiene cuatro componentes: seguridad personal, seguridad ambiental, derechos humanos y seguridad económica; y la libertad (*L*) se compone de los derechos civiles, la libre iniciativa (que debe distinguirse de la libre empresa) y la libertad cultural.

Asignaremos 0 a la ausencia total y 1 a la realización plena, así como una fracción entre esos valores para las realizaciones parciales. Por ejemplo, la libertad es casi total en el comunismo primitivo; casi nula en la esclavitud, la servidumbre, el comunismo de estilo soviético, el fascismo y la teocracia;  $\frac{1}{4}$  en el capitalismo sin restricciones (en el que solo se dispone de libertad política);  $\frac{1}{2}$  en el capitalismo de bienestar (en el que se dispone de libertad política, así como de protección de la hambruna);  $\frac{3}{4}$  en la socialdemocracia (en la que la política no está dominada por las grandes empresas), y 1 en la democracia integral.

|          | <i>Primitivo</i> | <i>Esclav.</i> | <i>Feudal.</i> | <i>Paleocap.</i> | <i>Comun.</i> | <i>Cap. de<br/>bienestar</i> | <i>Socialde.</i> | <i>Integral</i> |
|----------|------------------|----------------|----------------|------------------|---------------|------------------------------|------------------|-----------------|
| <i>S</i> | 1                | $\frac{1}{2}$  | 0              | 0                | $\frac{3}{4}$ | $\frac{1}{2}$                | 1                | 1               |
| <i>I</i> | 1                | 0              | 0              | 0                | $\frac{3}{4}$ | $\frac{1}{2}$                | $\frac{3}{4}$    | 1               |
| <i>L</i> | 1                | 0              | 0              | $\frac{1}{4}$    | 0             | $\frac{1}{2}$                | 1                | 1               |
| <i>J</i> | 1                | 0              | 0              | $\frac{1}{4}$    | $\frac{3}{4}$ | $\frac{1}{2}$                | 1                | 1               |
| <i>F</i> | 1                | 0              | 0              | $\frac{1}{4}$    | $\frac{1}{2}$ | $\frac{1}{2}$                | $\frac{3}{4}$    | 1               |
| <i>C</i> | $\frac{1}{4}$    | $\frac{1}{4}$  | $\frac{1}{4}$  | $\frac{1}{2}$    | $\frac{1}{2}$ | $\frac{3}{4}$                | $\frac{3}{4}$    | 1               |

Si estas valoraciones son aproximadamente correctas, la democracia integral es superior a todos los demás regímenes, seguida de cerca por la socialdemocracia. Si prefiriésemos el mejor régimen, el problema práctico sería cómo construirlo. La revolución violenta está fuera de discusión, porque la violencia tiende a engendrar más violencia, lo cual es tanto malo desde el punto de vista moral como ineficaz desde el punto de vista práctico. Con todo, puede ser el último recurso para derrocar un régimen asesino e intransigente. El camino puramente parlamentario hacia la reforma social radical también está bloqueado a causa de que se supone que los Parlamentos legalmente electos deben regirse por la ley vigente, la cual favorece a los privilegiados. Hay, sin embargo, una vía de salida posible: combinar las cooperativas con el activismo político: vale decir, multiplicar el número de firmas cooperativas, reforzar la cooperación entre ellas y luchar para que la legislación las proteja. En otras palabras, es concebible que una sociedad más justa pueda emerger de la conjunción de las empresas cooperativas y el debate democrático. Sin embargo, para que



esto pueda ocurrir es necesaria la emergencia de nuevos partidos políticos.

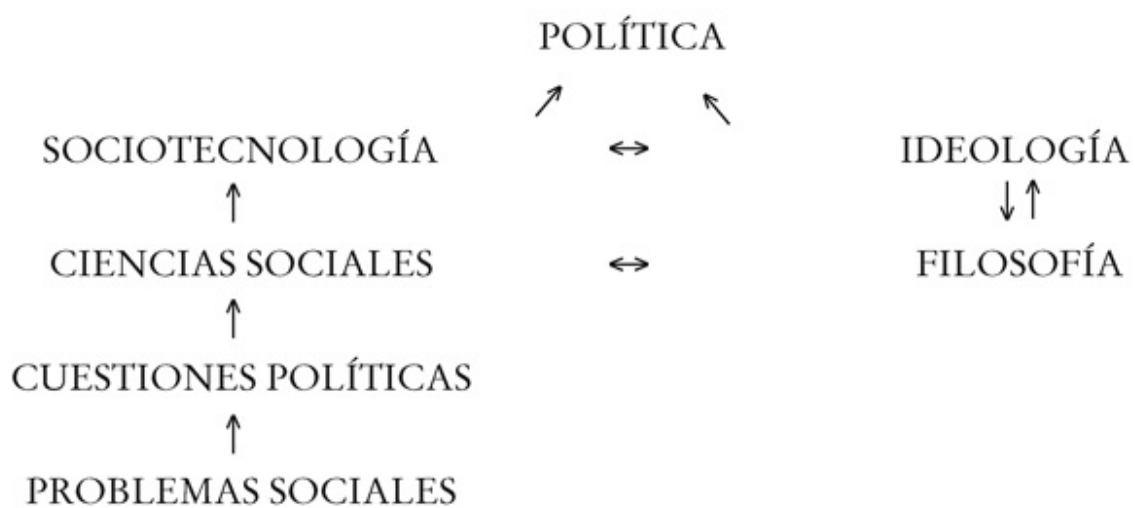
## 10. Comentarios finales

En la actualidad, la humanidad enfrenta un monstruoso paquete de problemas globales, todos ellos sociales y, por ende, con un componente moral. Hasta un estudio preliminar de los problemas actuales del mundo muestra que los más urgentes de ellos son el logro de la paz mundial, la sostenibilidad ambiental, la estabilidad económica y la justicia social. Se debe hacer cumplir el derecho internacional para evitar más conflictos armados; probablemente ninguno de ellos resolverá ninguna crisis social. Debemos empezar a administrar los recursos naturales de manera racional, antes de que todo el planeta se transforme en un yermo solo habitable para los gérmenes. Necesitamos estabilidad económica porque los ciclos económicos son derrochadores y necesitamos una buena cuota de justicia social, no solo porque es un imperativo moral, sino también porque debemos evitar las fratricidas y antieconómicas guerras de clases, étnicas y religiosas.

Todo el mundo puede comprender estos problemas, pero son tan complejos que ni el sentido común ni la intuición pueden lidiar con ellos. Antes bien, las ideologías anticuadas, en particular las religiosas, son parte del problema, ya que exigen una fe acrítica y nos piden que apartemos nuestra atención de este mundo. No pueden ofrecernos soluciones factibles porque no recurren a las ciencias y tecnologías sociales: las ideologías dominantes ofrecen soluciones listas para usar, ideadas con herramientas anticuadas, soluciones que con frecuencia han sido diseñadas para proteger intereses privados en lugar de a la humanidad.

Además, muchas de estas fórmulas son poco realistas, porque se supone que se adecúan a todos los pueblos en todas las circunstancias, sin importar las necesidades y aspiraciones especiales de las personas reales. Por ejemplo, el FMI, el Banco Mundial y la OMC han impuesto el llamado Consenso de Washington a todos los países, independientemente de la fase de desarrollo en que se encuentren: eliminar los aranceles y regulaciones, reducir el gasto social y celebrar elecciones de algún tipo aunque solo sea para mantener las apariencias democráticas. Peor aún, los más poderosos no solo escriben las reglas, sino que también las quebrantan a voluntad, como en el caso de los subsidios a la agricultura, el petróleo y el acero.

Ignorar los problemas globales o afrontarlos con medios obsoletos es, en realidad, empeorarlos. Para abordarlos con eficacia necesitamos estudiarlos en profundidad para diseñar y discutir públicamente las políticas y planes a la luz de la ciencia y la tecnología, así como de una ética secular, tal como lo sugiere el siguiente diagrama:





## Notas al pie

\**Food and Drug Administration*, o sea Administración de Drogas y Alimentos de Estados Unidos. [*N. del T.*]

\*\**Environmental Protection Agency*, vale decir Oficina de Protección Ambiental. [*N. del T.*]

\*Un conocido restaurante italiano de Nueva York. [*N. del T.*]

\*En castellano en el original. [*N. del T.*]

\*10<sup>12</sup> [*N. del T.*]

\*Compañía Nacional de Seguros Mutuos. [*N. del T.*]

\*Registro de Quiebras Comerciales. [*N. del T.*]

\*Festividad caracterizada por la entrega de regalos, celebrada inmediatamente tras la Navidad en algunos países del antiguo Imperio británico. [*N. del T.*]

## Bibliografía

- Ackerman, Bruce. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, CT, Yale University Press. [*La justicia social en el Estado liberal*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993].
- Adams, John. 2006. «The failure of seat belt legislation». En M. Verweij y M. Thompson (eds.) *Clumsy Solutions for a Complex World: Governance, Politics, and Plural Perceptions*. Nueva York, Palgrave-Macmillan.
- Adriaanse, Albert, Stefan Bringzeu, Allen Hammond, Yuichi Moriguchi, Eric Rodenburg, Donald Rogich y Helmut Schütz. 1997. *Resource Flows: The Material Basis of Industrial Economics*. Washington DC, World Resources Institute.
- Agassi, Joseph. 1985. *Technology: Philosophical and Social Aspects*. Dordrecht and Boston, Reidel.
- Akerlof, George A. 1984. *An Economic Theorist's Book of Tales*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Alberdi, Juan Bautista. 1934 [1870]. *El crimen de la guerra*. Buenos Aires, Concejo Deliberante.
- Albert, Michael. 2003. *Parecon: Life after Capitalism*. Londres, Verso.
- Albrecht, Don E. y Scott G. Albrecht. 2007. «The benefits and costs of inequality for the advantaged and disadvantaged». *Social Science Quarterly* 88: 382-403.
- Anastas, Paul T. y John C. Warner. 2000. *Green Chemistry: Theory and Practice*. Oxford, Oxford University Press.
- Andersen, Robert, James Curtis y Edward Grabb. 2006. «Civic association activity in four democracies». *American Sociological Review* 71: 376-400.
- Anderson, Arthur S. y François Nielsen. 2002. «Globalization and the great U-turn: Income Inequality Trends in 16 OECD countries». *American Journal of Sociology* 107: 1.244-1.299.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London, Verso. [*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- Anderson, Roy M. y Robert M. May. 1991. *Infectious Diseases in Humans: Dynamics and Control*. Oxford, Oxford University Press.
- Angenot, Marc. 2008. *Dialogue de sourds*. París, Fayard.
- Appleton, Albert F. 2006. «Sustainability: A practitioner's reflection». *Technology in Society* 28: 3-18.
- Arendt, Hannah. 1989 [1958]. *The Human Condition*. Chicago, IL, University of

- Chicago Press. [*La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974. Trad. de Ramón Gil Novales].
- 1976 [1968]. *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism*. San Diego, CA, Harvest. [*Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974. Trad. de Guillermo Solana].
- Aristóteles. 1941. *Politics*. En R. McKeon (ed.) *The Basic Works of Aristotle*. Nueva York, Random House.
- Aron, Raymond. 1965. *Démocratie et totalitarisme*. París, Gallimard. [*Democracia y totalitarismo*. Barcelona, Seix Barral, 1968].
- Artus, Patrick y Marie-Paule Virard. 2005. *Le capitalisme est en train de s'autodétruire*. París, La découverte.
- Asner, Gregory P., Alan R. Townsend, Mercedes M.C. Bustamante, Gabriela Nardoto y Lydia P. Olander. 2004. «Pasture degradation in the central Amazon». *Global Change Biology* 10: 844-862.
- Axelrod, R. y W. D. Hamilton. 1981. «The evolution of cooperation». *Science* 211: 1.390-1.396.
- Baccaro, Lucio. 2006. «Civil society meets the state: Towards associational democracy?» *Socio-Economic Review* 4: 185-208.
- Baldasarri, Delia y Peter Bearman. 2007. «Dynamics of political polarization». *American Sociological Review* 72: 784-811.
- Ball, Terence y Richard Bellamy, eds. 2003. *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Banco Interamericano de Desarrollo. 2006. *The Politics of Policies*. Washington D.C., IDB, Cambridge, MA, Harvard University. [*La política de las políticas públicas: Progreso económico y social en América Latina: informe 2006*. Washington D.C., BID, Cambridge, MA, Harvard University.
- Banerjee, Abhijit, Angus Deaton, Nora Lustig y Ken Rogoff. 2006. *An Evaluation of World Bank Research*. Washington, DC, World Bank.
- Barber, Benjamin. 2003 [1984]. *Strong Democracy: Participatory politics for a New Age*. Berkeley, CA, University of California Press. [*Democracia fuerte*. Córdoba, Almuzara, 2004].
- Bayley, David H. 1991. *Forces of Order. Policing Modern Japan*. Berkeley, University of California Press.
- Beccaria, Cesare. [1764] *Dei delitti e delle pene*. Florencia, Mursia, 1973. [*De los delitos y de las penas*. Madrid, Aguilar, 1982].
- Bedau, Hugo A. y Paul G. Cassell, eds. 2004. *Debating the Death Penalty*. Oxford, Oxford University Press.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology in the West*. Nueva York, Free Press. [*El fin de*

- las ideologías*. Madrid, Tecnos, 1964].
- Benda, Julien. 2006 [1927]. *The Treason of the Intellectuals*. Piscataway, NJ, Transaction Publishers.
- Bentham, Jeremy. 1982 [1789]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J.H. Burns y H.L.A Hart, eds., Londres y Nueva York, Methuen. [*Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires, Claridad, 2008].
- Berle, Adolf A. Jr. y Gardiner C. Means. 1932. *The Modern Corporation and Private Property*. Nueva York, Macmillan.
- Berlin, Isaiah. 1969. «Two concepts of liberty». En I. Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.
- 1997. *The Crooked Timber of Humanity: Essays in the History of Ideas*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Berman, Sheri. 2006. *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twenty Century*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Bernays, Edward L. 1928. *Propaganda*. Nueva York, Liveright.
- Bernhard, Helen, Urs Fischbacher y Ernst Fehr. 2006. «Parochial altruism in humans». *Nature* 442: 912-915.
- Best, Jacqueline. 2007. «Legitimacy dilemmas: the IMF's pursuit of country ownership.» *Third World Quarterly* 28: 469-488.
- Bibby, Andrew y Linda Shaw, eds., 2008. *Making a Difference: Cooperative Solutions to Global Poverty*. Manchester, Cooperative College.
- Bissett, James. 2007. «Why NATO really smote the Serbs». *The Globe & Mail*, 22 de marzo, p. A19.
- Blanc, Louis. 1847 [1839]. *L'organisation du travail*, 5ª ed. París, Société de l'Industrie Fraternelle.
- Blau, Peter M. 1977. *Inequality and Heterogeneity*. Nueva York, Free Press.
- Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imaginery*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Blum, William. 2005. *Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower*. Monroe, ME, Common Courage Press.
- Bobbio, Norberto. 1985. *Stato, governo, società: Frammenti di un dizionario politico*. Turín, Einaudi.
- 1990. *L'età dei diritti*. Turín, Einaudi.
- 1993. *Il dubbio e la scelta*. Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- 2005 [1988]. *Liberalism and Democracy*. Londres, Verso.
- Boghossian, Paul A. 2006 *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford, Clarendon Press.



- Boix, Carles. 2003. *Democracy and Redistribution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Borón, Atilio A. 2005. «The truth about capitalist democracy». *Socialist Register 2006*, pp. 28-58. Nueva York, Monthly Press Review.
- Boudon, Raymond. 1995. *Le juste et le vrai: Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. París, Fayard.
- 2004. *The Poverty of Relativism*. Oxford, Bardwell Press.
- Boudon, Raymond y Maurice Clavelin, eds., 1994. *Le relativisme est-il irrésistible?* París, Presses Universitaires de France.
- Brandt, Richard B. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press.
- Braudel, Fernand. 1982 [1979]. *Civilization & Capitalism 15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Century*, vol. 3: *The Perspective of the World*. Nueva York, Harper & Row.
- Braun, Johann. 2006. *Einführung in die Rechtsphilosophie*, 2<sup>a</sup> ed., Tubinga, Mohr Siebeck.
- Brecher, Michael y Jonathan Wilkenfeld. 2000. *A Study of Crisis*. Ann Arbor, MI, University of Michigan Press.
- Brennan, Geoffrey. 1997. «Rational choice political theory.» En A. Vincent, ed., *Political Theory: Tradition and Diversity*, pp. 89-111. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bricmont, Jan. 2005. «The responsibility of the intellectual». En J. McGilvray, ed., *The Cambridge Companion to Chomsky*, 280-194. Cambridge, Cambridge University Press.
- Brown, Courtney. 1994. «Politics and the environment: Nonlinear instabilities dominate». *American Political Science Review* 88: 292-303.
- Brown, Lester B. 2003. *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble*. Nueva York, The Earth Policy Institute.
- Brzezinski, Zbigniew. 2004. *The Choice: Global Domination or Global Leadership*. Nueva York, Basic Books.
- Buckley, Walter, ed., 1968. *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Chicago, IL, Aldine.
- Bueno de Mesquita, Bruce. 1981. *The War Trap*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Bueno de Mesquita, Bruce y David Lalman. 1992. *War and Reason*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Buller, David J. 2005. *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Bunge, Mario. 1963. *The Myth of Simplicity*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

- 1967. *Scientific Research*, 2 vols. Berlín, Heidelberg y Nueva York, Springer-Verlag. Ed. rev.: *Philosophy of Science*, 2 vols., Nueva Brunswick, Transaction Publishers, 1998. [*La investigación científica*. México, Siglo XXI Editores, 2001.]
- 1973. «A decision theoretic model of the American War in Vietnam». *Theory and Decision* 3: 328-338.
- 1974a. «The concept of social structure». En W. Leinfellner y E. Kohler, eds., *Developments in the Methodology of the Social Sciences*. Dordrecht, Reidel, pp.: 175-215.
- 1974b. «The methodology of development indicators». UNESCO, División de Métodos y Análisis, Dept. de Ciencias Sociales.
- 1975. «What is a quality of life indicator?» *Social Indicators Research* 2: 65-80.
- 1977. «A systems concept of the international system». En M. Bunge, J. Galtung y M. Malitza, eds., *Mathematical Approaches to International Relations*, 191-305. Bucarest, Academia Rumana de Ciencias Sociales y Políticas.
- 1979a. *Treatise on Basic Philosophy*, vol. IV: *A World of Systems*. Dordrecht y Boston, Reidel.
- 1979b. «A model of secrecy». *Journal of Irreproducible Results*, 25: 25-26.
- 1981a. *Scientific Materialism*. Dordrecht, Reidel.
- 1981b. «Development indicators». *Social Indicators Research* 9: 369-385.
- 1983. *Treatise on Basic Philosophy*, vol. V, *Exploring the World*. Dordrecht y Boston, Reidel.
- 1985. *Treatise on Basic Philosophy*, vol. VII, *Philosophy of Science and Technology*, Part I: *Formal and Physical Sciences*. Dordrecht y Boston, Reidel.
- 1989a. *Treatise on Basic Philosophy*, vol. VIII, *Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht y Boston, Reidel.
- 1989b. «Game theory is not a useful tool for the political scientist». *Epistemologia* 12: 195-212.
- 1991a. «Charges against applied game theory sustained: Reply to C. Schmidt». *Epistemologia* 13: 151-154.
- 1991b. «A critical examination of the new sociology of science. Part I». *Philosophy of the Social Sciences* 21: 524-560. Reimpreso en Bunge 1999.
- 1996a. *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven, CT, Yale University Press. [*Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México y Madrid, Siglo XXI Editores, 1999].
- 1996b. «In praise of intolerance of charlatanism in academia». *Annals of the New York Academy of Sciences: the Flight from Science and Reason* 775: 96-115.
- 1996c. «The seven pillars of Popper's social philosophy». *Philosophy of the Social Sciences* 26: 528-556.

- 1997 [1980]. *Ciencia, técnica y desarrollo*, 2ª ed. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- 1998a. *Social Science under Debate*. Toronto, University of Toronto Press. [*Las ciencias sociales en discusión*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999].
- 1998b. «The philosophical technologies». *Technology in Society* 20: 377-384.
- 1999. *The Sociology-Philosophy Connection*. Nueva Brunswick, NJ, Transaction Publishers. [*La relación entre la sociología y la filosofía*. Barcelona, Edaf, 2000].
- 2000a. «Absolute skepticism equals dogmatism». *Skeptical Inquirer* 24 (4): 34-36.
- 2000b. «Philosophy from the outside». *Philosophy of the Social Sciences* 30: 227-245.
- 2001. *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. Amherst, NY, Prometheus Books. [*Crisis y reconstrucción de la filosofía*, traducción de Rafael González del Solar. Barcelona, Gedisa, 2002].
- 2003a. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto, University of Toronto Press. [*Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*, traducción de Rafael González del Solar. Barcelona, Gedisa, 2004].
- 2003b. *Philosophical Dictionary*. Amherst, NY, Prometheus Books. [Ver *Diccionario de filosofía*, traducción de María Dolores González Rodríguez. México, Siglo XXI Editores, 2001.]
- 2006a. «A systemic perspective on crime». En Wikström y Sampson, eds., pp. 8-30.
- 2006b. «The philosophy behind pseudoscience». *Skeptical Inquirer* 30 (4): 29-37.
- 2006c. *Chasing Reality: Strife over Realism*. Toronto, Toronto University Press. [*A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*, traducción de Rafael González del Solar. Barcelona, Gedisa, 2007].
- 2007a. «Did Weber practise the objectivity he preached? En L. McFalls, ed., *Max Weber's «Objectivity» Reconsidered*, pp. 117-134. Toronto, Toronto University Press.
- 2007b. «The ethics of science and the science of ethics». En Paul Kurtz, ed., *Science and Ethics*, pp. 27-40. Amherst, NY, Prometheus Books.
- Bunge, Mario y Rubén Ardila. 1987. *Philosophy of Psychology*. Nueva York, Springer-Verlag. [*Filosofía de la psicología*, traducción de Marco Aurelio Galmarini. México, Siglo XXI, 2002].
- Burawoy, Michael. 2005. «For public sociology». *American Sociological Review* 70, pp. 4-28.
- Burdeau, Georges. 1967. *Traité de science politique*, 2ª ed., 2 vols. París, L.G.D.J. [*Tratado de ciencia política*, traducción de Enrique Serna Elizondo et al., México,

- Universidad Autónoma de México, 1985].
- Buss, David M. 2004. *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, 2ª ed. Boston, MA, Pearson.
- Byers, Michael. 2005. *War Law: Understanding International Law and Armed Conflict*. Nueva York, Grove Press.
- Cameron, David R., Gustav Ranis y Analisa Zinn, eds. 2006. *Globalization and Self Determination: Is the Nation-State Under Siege?* Nueva York, Routledge.
- Card, D. y A. Krueger. 1995. *Myth and Measurement: The New Economics of the Minimum Wage*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Carter, Jimmy. 2005. *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*. Nueva York, Simon & Schuster.
- Castells, Manuel. 2007. Review of D. L. Kleinman's *Science and Technology in Society*. *Contemporary Sociology* 36: 156-158.
- Chan, Tak Wing y Joseph Goldberg. 2007. «Class and status: The conceptual distinction and its empirical relevance». *American Sociological Review* 72: 512-532.
- Cheney, George. 1999. *Values at Work: Employee Participation Meets Market Pressure at Mondragón*. Ithaca, ILR/Cornell University Press.
- Clark, Colin. 1976. *Mathematical Bioeconomics*. Nueva York, Wiley.
- Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- 1992. «The rational reconstruction of society». *American Sociological Review* 58: 1-15.
- Coles, Romand. 2002. «Pluralization and radical democracy: Recent developments in critical theory and postmodernism». En Katznelson y Milner, eds., pp. 268-312.
- Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Condorcet [Marie-Jean-Antoine-Nicolas, Caritat, Marqués de]. 1776 [1782]. Conferencia de ingreso en la Académie Française. En *Selected Writings of Condorcet*, K. M. Baker, ed., Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Cornwell, John. 2003. *Hitler's Scientists: Science, War, and the Devil's Pact*. Nueva York, Viking. [Los científicos de Hitler: Ciencia, Guerra y el pacto con el Diablo, traducido por Ramón Ibero. Barcelona, Paidós, 2005].
- Coutrot, Thomas. 2005. *Démocratie contre capitalisme*. París, La Dispute.
- Cowling, Maurice. 2006 [1963]. *The Nature and Limits of Political Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Craig Roberts, Paul. 2007. «The failure of American as a moral force». *Information Clearing House*, 2 de febrero.

- Crews, Frederick, ed., 1998. *Unauthorized Freud: Doubters Confront a Legend*. Nueva York, Penguin.
- Crick, Bernard. 1992. *In Defence of Politics*, 4ª ed. Londres, Penguin. [*En defensa de la política*, traducción de Mercedes Zorrilla-Díez. Barcelona, Kriterion/Tusquets, 2001].
- Cronan, Gary. 2006. *The World's Major Cooperatives and Mutual Business*. Ginebra, International Cooperatives Alliance.
- Dahl, Robert A. 1957. «The concept of power». *Behavioral Science* 2: 201-215.
- 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT, Yale University Press. [*La poliarquía: participación y oposición*, traducción de Julia Moreno San Martín, Madrid, Tecnos, 1997].
- 1985. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press. [*La democracia económica: una aproximación*, traducción de Miquel Caminal, Barcelona, Hacer, 2002].
- 1989. *Democracy and its Critics*. New Haven, CT, Yale University Press. [*La democracia y sus críticos*, traducción de Leandro Wolfson, Barcelona, Paidós, 1993].
- 2000. «A democratic paradox?». *Political Science Quarterly* 115: 35-40.
- 2005 «What political institutions does large-scale democracy require?». *Political Science Quarterly* 120: 187-197.
- Davidson, Donald. 1980. *Essays on Action and Events*. Oxford, Clarendon Press. [*Ensayos sobre acciones y sucesos*, traducción de Olbeth Hansberg y Margarita Valdes. Barcelona, Universidad Autónoma de México/Crítica, 1995].
- Davis, D.D. y C.A. Holt. 1983. *Experimental Economics*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Davis, Christopher T., James H. Fowler, Tim Johnson, Richard McElrath y Oleg Smirnov. 2007. «Egalitarian motives in Humans». *Nature* 446: 794-796.
- Deci, Edward L y Richard M. Ryan. 1985. *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. Nueva York, Plenum Press.
- de Figueiredo, Rui J. P., Jr. y Zachary Elkins. 2003. «Are patriots bigots? An inquiry into the vices of in-group pride». *American Journal of Political Science* 47: 171-188.
- Deschner, Karlheinz. 1988. *Mit Gott und dem Führer*. Colonia, Kiepenheuer & Witsch.
- De Waal, Frans B. M. 1982. *Chimpanzee Politics: Sex and Power Among Apes*. Baltimore, MD, Johns Hopkins Press. [*La política de los chimpancés: el poder y el sexo entre los simios*. Madrid, Alianza Editorial, 1989].
- 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- 2005. «Homo homini lupus? Morality, the social instincts, and our fellow primates». En J.-P. Changeux, A. R. Damasio, W. Singer y Y. Christen, eds.,

- Neurobiology of Human Values*, pp. 17-35. Berlín, Heidelberg-Nueva York, Springer.
- Delisle, Esther. 1998. *Myths, Memory & Lies: Quebec's Intelligentsia and the Fascist Temptation 1939-1960*. Montreal, Robert Davies Multimedia.
- Derriennic, Jean-Pierre. 1995. *Nationalisme et démocratie*. Montreal, Boréal.
- 2001. *Les guerres civiles*. París, Presses des Sciences Po.
- Diesing, Paul. 1982. *Science and Ideology in the Policy Sciences*. Nueva York, Aldine.
- Dijksterhuis, Ap, Marteen W. Bos, Loran F. Nordgren y Rick B. van Baaren. 2006. «On the making of the right choice: The deliberation-without-attention effect». *Science* 311: 1.005-1.007.
- Domhoff, G. William. 2006. *Who Rules America? Power, Politics, and Social Change*, 5ª ed. Nueva York, McGraw-Hill.
- Doniger, David D., Antonia V. Herzog y Daniel A. Lashof. 2006. «An ambitious, centrist approach to global warming legislation». *Science*, 314: 764-765.
- Downs, Anthony. 1957. *An Economic Theory of Democracy*. Nueva York, Harper. [Teoría económica de la democracia, traducción de Luis Adolfo Martín Merino. Madrid, Aguilar, 1973.]
- Doyle, Michael W. 1986. «Liberalism and world politics». *American Political Science Review* 80: 1.151-1.169.
- Drury, Shadia B. 2005. *The Political Ideas of Leo Strauss*, edición actualizada. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Durkheim, Émile. 1972. *Selected Writings*. A. Giddens, ed. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Duverger, Maurice. 1967. *Les parties politiques*, 6ª ed. París, Armand Colin.
- 1974 [1972]. *Modern Democracies: Economic Power versus Political Power*. Hinsdale, IL, The Dryden Press.
- Dworkin, Andrea. 1999. *Feminism and Pornography*. Nueva York, Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1981. «What is equality? Part 2: Equality of resources». *Philosophy and Public Affairs* 10: 283-345.
- 1986. *Law's Empire*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press. [El imperio de la justicia, traducido por Claudia Ferrari. Barcelona, Gedisa, 1992].
- 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Dyzenhaus, David. 1997. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Herman Heller in Weimar*. Oxford, Clarendon Press.
- Earle, John. 1886. *The Italian Cooperative Movement: A Portrait of the Lega Nazionale delle Cooperative e Mutue*. Londres, Allen & Unwin.

- Easton, David. 1953. *The Political System*. Nueva York, Alfred Knopf.
- Eatwell, Roger. 1995. *Fascism: A History*. Londres, Chatto & Windus.
- Eco, Umberto. 1995. «Ur-fascism». *New York Review of Books*, vol. 42, n° 11.
- Edwards, Paul. 2004. *Heidegger's Confusions*. Amherst, NY, Prometheus Books.
- Eichner, Alfred S., ed. 1983. *Why Economics is not yet a Science*. Armonk, NY, M. E. Sharpe.
- Einstein, Albert. 1950. «The laws of science and the laws of ethics». Prólogo a Philipp Frank, *Relativity: A Richer Truth*, pp. v-vii. Boston, MA, Beacon Press.
- Eliaeson, Sven, ed. 2006. *Building Democracy and Civil Society East of the Elbe*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Elster, Jon. 1989a. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press. [*Tuercas y tornillos: una introducción a los conceptos básicos de las Ciencias Sociales*, traducción de Antonio Bonanno. Barcelona, Gedisa, 2003].
- 1989b. *The Cement of Society*. Cambridge, Cambridge University Press. [*El cemento de la sociedad: Las paradojas del orden social*, traducción de Alberto Luis Bixio. Barcelona, Gedisa, 1997].
- 1989c. «From here to there; or, if cooperative ownership is so desirable, why are there so few cooperatives?» *Social Philosophy and Policy* 6: 93-111.
- 1993. *Political Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press. [*Psicología política*, traducción de Alcira Bixio. Barcelona, Gedisa, 1995].
- Emery, F. E., ed. 1969. *Systems Thinking: Selected Readings*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Engels, Friedrich. 1954 [1878]. *Anti-Dühring*. Moscú, Foreign Languages Publishing House. [*El Anti-Dühring*. Buenos Aires, Claridad, 1967].
- 1950 [1884]. *The Origins of the Family, Private Property and the State*. En el volumen 2 de *Karl Marx and Friedrich Engels: Selected Works*. Londres, Lawrence & Wishart. [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires, Nuestra América, 2004].
- Epp, Charles R. 1996. «Do bills right matter? The Canadian Charter of Rights and Freedoms». *American Political Science Review* 90: 765-779.
- Esman, Milton J. y Norman T. Uphoff. 1984. *Local Organizations: Intermediaries in Local Developments*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Etzioni, Amitai. 1988. *The Moral Dimension*. Nueva York, Free Press.
- Falk, Richard, Hilal Elver y Lisa Hajjar, eds. 2007. *Human Rights: Critical Concepts in Political Science*, 5 volúmenes. Nueva York, Routledge.

- FAO. 2007. Conferencia Internacional sobre Agricultura Orgánica y Seguridad Alimentaria. Roma, 3-5 de mayo.
- Farley, Joshua y Herman E. Daly. 2006. *Ecological Economics*. Washington, D.C., Island Press.
- Fearon, James D. y David D. Laitin. 2003. «Ethnicity, insurgency, and civil war». *American Political Science Review* 97: 75-90.
- Fehr, Ernst y Simon Gächter. 2000. «Cooperation and punishment in public goods experiments». *American Political Science Review* 90: 980-994.
- Fehr, Ernst y Urs Fischbacher. 2003. «The nature of human altruism». *Nature* 425: 785-791.
- Ferguson, Neil. 2007. «Capturing human behavior». *Nature* 446: 733.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Fliessbach, K., B. Weber, P. Trautner, T. Dohmen, U. Sunde, C. E. Elger y A. Falk. 2007. «Social comparison affects reward-related brain activity in the human ventral striatum». *Science* 318: 1.305-1.308.
- Fong, Christina M., Samuel Bowles y Herbert Gintis. 2005. «Reciprocity and the welfare state». En Gintis et al. 277-302.
- Foucault, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. París, Gallimard. [*La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1999].
- Frankfurt, H., H. A. Frankfurt, J. A. Wilson y T. Jacobsen. 1949 [1946]. *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Londres, Penguin.
- Fredrickson, George M. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Freeden, Michael. 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford, Clarendon.
- Freedman, Lawrence. 1983. *The Evolution of Nuclear Strategy*. 2ª ed. Nueva York, St. Martin's Press.
- Frey, Bruno S. 1997. *Not Just for the Money: An Economic Theory of Personal Motivation*. Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL, University of Chicago Press. [*Capitalismo y libertad*. Madrid, Rialp, 1966].
- 1991. «Old wine in new bottles». *The Economic Journal* 101: 33-40.
- Fuller, Lon. 1958. «Positivism and the fidelity to law: A reply to Professor Hart». *Harvard Law Review* 71: 630-672.
- 1964. *The Morality of Law*. New Haven, CT, Yale University Press. [*La moral del derecho*, traducción de Francisco Navarro. México, Trillas, 1967].



- Galbraith, James K. y Maureen Berner, eds. 2001. *Inequality and Industrial Change: A Global View*. Cambridge, UK, Cambridge University Press. [*Desigualdad y cambio industrial: Una perspectiva global*, traducción de Sergio Cámara Izquierdo. Madrid, Akal, 2004].
- . 1987. *A History of Economics: The Past as the Present*. Londres, Hamish Hamilton. [*Historia de la economía*, traducción de Hernán Rodríguez-Campoamor. Barcelona, Ariel, 1998].
- García-Sucre, Máximo y Mario Bunge. 1976. «Differentiation, participation, and cohesion». *Quality and Quantity* 10: 171-178.
- Gardner, Martin. 1989. «Gaiaism». *Skeptical Inquirer* 13: 252-256.
- Garzón-Valdés, Ernesto. 2000. *Instituciones suicidas: Estudios de ética y política*. México, Paidós.
- . 2004. «El terrorismo de Estado». En *Calamidades*, pp. 137-176. Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books. [*Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, traducción de Alberto López Bargados. México, Paidós, 1994].
- Gellner, Ernest. 1985. *Relativism in the Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gerring, Joshua y Joshua Yesnowitz. 2006. «A normative turn in political science?». *Polity* 28: 101-133.
- Geys, Benny. 2006. «“Rational” theories of voter turnout: A Review». *Political Studies Review* 4: 16-35.
- Gibson, James L. 2006. «Enigmas of intolerance». *Perspectives on Politics* 4: 21-34.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity Press. [*La Constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1998].
- Giddens, Anthony y D. Held, eds. 1982. *Classes, Power, and Conflict*. Berkeley y Los Ángeles, CA, University of California Press.
- Gilbert, Bentley B. 1966. *The Evolution of National Insurance in Great Britain: The Origins of the Welfare State*. Londres, Michael Joseph.
- Gilligan, James. 2001. *Preventing Violence*. Nueva York, Thames & Hudson.
- Giner Boira, Vicente. 1969. *El Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia: 960-1960*. Valencia.
- Gintis, Herbert. 2000. «Strong reciprocity and human sociality». *Journal of Theoretical Biology* 206: 169-179.
- Gintis, Herbert, Samuel Bowles, Robert Boyd y Ernst Fehr, eds. 2005. *Moral*

- Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Glazer, Amihai y Lawrence S. Rothenberg. 2005. *Why Government Succeeds and Why it Fails*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Goodin, Robert E. y Philip Pettit, eds. 1995. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell.
- Gould, Stephen J. 2002. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. Nueva York, Ballantine.
- Grabner, Judith V. 2004. «Newton, Maclaurin, and the Authority of Mathematics». *American Mathematical Monthly* 111: 841-852.
- Graham, Loren R. 1981. *Between Science and Values*. Nueva York, Columbia University Press.
- Green, Donald P. y Alan S. Gerber. 2002. «Reclaiming the experimental tradition in political science». En Katznelson y Milner, eds., pp. 805-832.
- Griffin, Keith. 1999. *Alternative Strategies for Economic Development*, 2ª ed. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Gross, Bertram. 1982. *Friendly Fascism: the New Face of Power in America*. Boston, MA, South End Press.
- Gross, Paul y Norman Levitt. 1994. *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- Gross, Paul, Norman Levitt y M. W. Lewis, eds. 1996. *The Flight from Science and Reason. Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 775.
- Grusky, David B. y Ravi Kanbur, eds. 2006. *Poverty and Inequality*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Gunn, Christopher. 2006. «Cooperatives and market failures». *Review of Radical Political Economics* 38: 345-354.
- Gurr, Ted Robert, ed. 1980. *Handbook of Political Conflict*. Nueva York, Free Press.
- Gutman, Amy y Dennis Thomson. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Güth, W., R. Schmittberger y B. Schwarzer. 1982. «An experimental analysis of ultimatum bargaining». *Journal of Economic Behavior & Organization* 3: 367-388.
- Haan, Norma, et al., eds. 1983. *Morality and the Social Sciences*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. Londres, Heinemann.
- 1988 [1967] *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge, MA, MIT Press. [La lógica de las ciencias sociales, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988].

- Halberstam, David. 1972. *The Best and the Brightest*. Nueva York, Random House.
- Haraway, Donna. 1998. «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective». *Feminist Studies* 14: 577-599.
- Harcourt, Mark y Geoffrey Wood, eds. 2006. *Trade Unions and Democracy*. Nuevo Brunswick, NJ, Transaction.
- Hardin, Garret. 1968. «The tragedy of the commons». *Science* 152: 1.234-1.248.
- Hardin, Russell. 2002. «Street-level epistemology and democratic participation». *Journal of Political Philosophy* 10: 212-229.
- Harding, Sandra. 1998. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY, Cornell University Press. [*Ciencia y feminismo*, traducción de Pablo Manzano. Madrid, Ediciones Morata, 1996].
- Harff, Barbara. 2003. «No lessons learned from the Holocaust? Assessing risk of genocide and political mass murder since 1955». *American Political Science Review* 97: 57-73.
- Harrington, Anne. 1996. *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Hart, H. A. L. 1958. «Positivism and the separation of law and morals». *Harvard Law Review* 71: 593-629.
- Hayek, Frederick A. 1976 [1944]. *The Road to Serfdom*. Chicago, IL, University of Chicago Press. [*Camino de servidumbre: Tax Free*, traducción de José Vergara. Madrid, Alianza, 2005].
- 1964 [1955]. *The Counter-Revolution of Science*. Glencoe, IL: The Free Press. [*La contrarrevolución de la ciencia: Estudios sobre el abuso de la razón*, traducción de Darío Antiseri. Madrid, Unión Editorial, 2003].
- 1973. *Law, Legislation and Liberty*, vol. II: *The Mirage of Social Justice*. Chicago, IL, University of Chicago Press. [*Derecho, legislación y libertad: Una nueva formulación de los principios liberales de la Justicia y de la política económica*, traducción de Luis Reig Albiol. Madrid, Unión Editorial, 1988].
- 1989. «The pretence of knowledge». *American Economic Review* 79: 3-7.
- Hebb, Donald O. 1953. «On motivation and thought». *Contributions a l'étude des sciences de l'homme* 2: 41-47. Reimpreso en H. A. Buchtel, ed., *The Conceptual Nervous System*, pp. 17-21. Oxford, Pergamon Press, 1982.
- Hedström, Peter. 2006. *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991 [1821]. *Elements of the Philosophy of Right*, traducción al inglés de H. B. Nisbet. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates y Nils Petter Gleditsch. 2001. «Toward a democratic civil peace? Democracy, political change, and civil war, 1816-1922».

- American Political Science Review* 95: 33-48.
- Heidegger, Martin. 1976. [1943]. *Vom Wesen der Wahrheit*, 6ª ed. Frankfurt, V. Klosterman.
- 1954 [1947]. «Brief über den “Humanismus”». En *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2ª ed., pp. 53-119. Berna, Francke Verlag.
- Heilbrunner, Robert. 1974. *An Inquiry into the Human Prospect*. Londres, Clarendon.
- Hellman, John. 2002. *The Communitarian Third Way: Alexander Marc's Ordre Nouveau 1930-2000*. Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Hendry, D. F. y N. R. Ericsson. 1983. «Assertion without empirical basis». En *Bank of England Panel of Academic Consultants Paper n° 22*: 45-101. Londres, Bank of England.
- Henisz, Witold J., Bennett A. Zelner y Mauro F. Guillén. 2005. «The worldwide diffusion of market-oriented infrastructure reform, 1977-1999». *American Sociological Review* 70: 871-897.
- Henrich, Joseph et al. 2006. «Costly punishment across human societies». *Science* 312: 1.767-1.770.
- Hernegger, Rudolf. 1989. *Anthropologie zwischen Soziobiologie und Kulturwissenschaft*. Bonn, Habelt.
- Heródoto. 415 a.n.e. *The Histories*, nueva ed. Londres, Penguin. [*Historias*, traducción de Jaime Berenguer Amenós, Madrid, CSIC, 1990].
- Herman, Edward S. y Noam Chomsky. 1988. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Nueva York, Pantheon. [*Los guardianes de la libertad: Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, traducción de Carme Castells. Barcelona, Crítica, 2000].
- Hermann, Esther, Josep Call, María Victoria Hernández-Lloreda, Brian Hare y Michael Tomasello. 2007. «Humans have evolved specialized skills of social cognition: The cultural intelligence hypothesis». *Science* 317: 1.360-1.366.
- Hesketh, Therese, Li Lu y Zhu Wei Xing. 2005. «The effect of China's one-child family policy after 25 years». *New England Journal of Medicine* 353: 1.171-1.176.
- Hicks, Alexander. 1999. *Social Democracy and Welfare Capitalism: A Century of Income Security Policies*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Hill, Thomas E., Jr. 1991. «The message of affirmative action». *Social Philosophy & Policy* 8: 108-129.
- Hilton, Boyd. 1991. *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785-1865*. Nueva York, Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press. [*Naciones y nacionalismo desde 1780*, traducción de Jordi Beltrán. Barcelona, Crítica, 1995].

- Hoschchild, Jennifer L. 2005. «APSA presidents reflect on political science: Who knows what, when, and how?» *Perspectives on Politics* 3: 309-334.
- Hoffmann, Peter. 2005. *Stauffenberg: A Family History, 1905-1944*. Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Hooghe, Liesbet y Gary Marks. 2001. *Multi-Level Governance*. Lanham, MD, Rowan & Littlefield.
- Horowitz, Irving Louis. 1965. «The life and death of Project Camelot». *Transaction* 3: 3-7; 44-47.
- 1999. *Behemoth: Main Currents in the History and Theory of Political Sociology*. Nuevo Brunswick, NJ, Transaction.
- Huntington, Samuel P. 1968a. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT, Yale University Press. [*El orden político en las sociedades en cambio*, Buenos Aires, Paidós, 1972].
- 1968b. «The bases of accommodation». *Foreign Affairs* 46: 642-656.
- 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, University of Oklahoma Press. [*La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, traducción de Josefina Delgado. Buenos Aires, Paidós, 1994].
- 1996a. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, Simon & Schuster. [*El choque de civilizaciones: Y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de Jose Pedro Tosa Abadia. Barcelona, Paidós, 2004].
- 1996b. «The West: Unique, not universal?» *Foreign Affairs* 75: 28-46.
- Hutchinson, Allan C. 2005. *The Companies We Keep: Corporate Governance for a Democratic Society*. Toronto, Irwin Law.
- Ibn Jaldún. 1967 [1377?]. *The Muqaddimah*, 3 volúmenes, 2ªed., traducción al inglés de F. Rosenthal. Londres, Routledge & Kegan Paul. [*Introducción a la historia universal*, traducción de Juan Feres. México, Fondo de Cultura Económica, 1977].
- Ingenieros, José. 1923. *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*. Buenos Aires, Cooperativa Editorial Limitada.
- Jacobs, Lawrence y Theda Skocpol, eds. 2005. *Inequality and American Democracy: What We Know and What We Need to Learn*. Nueva York, Russell Sage Foundation.
- Jacobson, Michael F. y personal del Center for Science and the Public Interest. 2006. *Six Arguments for a Greener Diet*. Washington, D. C., Center for Science and the Public Interest.
- James, Patrick. 2002. *International Relations and Scientific Progress: Structural Realism Reconsidered*. Columbus, OH, Ohio State University Press.
- James, William. 1987 [1903]. «Address to on the Philippine question». En *Writings 1902-1910*. Nueva York, The Library of America.
- Jarvie, Ian. 2007. «Relativism and historicism». En S. P. Turner y M. W. Risjord, eds.,

- Handbook of the Philosophy of Science: Philosophy of Anthropology and Sociology*. pp. 553-589, Ámsterdam, Elsevier.
- Jefferson, Thomas 1853-1854 [1809]. *The Writings of Thomas Jefferson*. Ed. H. A. Washington. Washington, Taylor & Maury.
- Jensen, Keith, Joseph Call, Michael Tomasello. 2007. «Chimpanzees are rational maximizers». *Science* 318: 107-109.
- Johnson, Chalmers. 2006. *Nemesis: The Last Days of the American Republic*. Nueva York, Henry Holt and Company.
- Jomo, S. K. Y Ben Fine. 2006. *The New Development Economics: After the Washington Consensus*. Londres, Zed Books.
- Jones, Derek C. 2007. «The productive efficiency of Italian producer cooperatives: Evidence from conventional and cooperative firms». En S. Novkovic y V. Sena, eds., *Cooperative Firms in the Global Markets*, vol. 10: *Advances in the Economic Analysis of Participatory and Labor-Managed Firms*. Oxford, Elsevier.
- Jost, John T. y Jim Sidanius, eds. 2004. *Political Psychology: Key Readings*. Nueva York, Psychology Press.
- Jouvenel, Bertrand de. 1993 [1945]. *On Power: The Natural History of its Growth*. Indianapolis, Liberty Fund. [*Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*, traducción de Juan Marcos de la Fuente. Madrid, Unión Editorial, 1998].
- Justo, Juan B. 1947 [1909]. *Obras completas*, vol. IV: *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires, La Vanguardia.
- Kadekodi, Gopal K. 2004. *Common Property Resource Management: Reflections on Theory and the Indian Experience*. Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Kadera, Kelly M., Mark J. C. Crescenzi y Megan L. Shannon. 2003. «Democratic survival, peace, and war in the international system». *American Journal of Political Science* 47: 234-247.
- Kaldor, Mary. 2003. *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge, Polity Press. [*La sociedad civil global: Una respuesta a la guerra*, traducción de Dolors Udina. Barcelona, Tusquets, 2005].
- Kaplan, Fred. 1983. *The Wizards of Armageddon*. Nueva York, Simon & Schuster.
- Katznelson, Ira y Helen V. Milner, eds. 2002. *Political Science: The State of the Discipline*. Nueva York, W. W. Norton & Co.; Washington, D. C., American Political Science Association.
- Kauffmann, Daniel, A. Kraag y M. Mastruzzi. 2006. «Government matters: Governance indicators for 1996-2005». World Bank Policy Research Working Paper 4012.
- Kelsen, Hans. 1941-1942. «The law as a specific social technique». *University of Chicago Law Review* 9: 75-97.
- Kennedy, Paul. 1988. *The Rise and Fall of Great Powers*. Londres, Fontana Press.

[*Auge y caída de las grandes potencias*, traducción de José Ferrer Aleu. Barcelona, Random House Mondadori, 2004].

—— 2006. *The Parliament of Man: The Past, Present, and Future of the United Nations*. Toronto, Harper Collins. [*El Parlamento de la Humanidad: La historia de las Naciones Unidas*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2007].

- Kenworthy, Lane y Jonas Pontusson. 2005. «Rising inequality and the politics of redistribution in affluent countries». *Perspectives on Politics* 3: 449-471.
- Keynes, John Maynard. [1936] 1973. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. En *Collected Writings*. VI. Londres, Macmillan y Cambridge University Press. [Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. México, Fondo de Cultura Económica, 2000].
- Kirshner, Orin. 2005. «Triumph of Globalism: American Trade Politics». *Political Science Quarterly* 120: 479-503.
- Kitcher, Philip. 1985. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Toronto, Alfred A. Knopf Canada. [La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre, traducción de Isabel Fuentes García. Barcelona, Paidós, 2007].
- Knight, Margaret y James Herrick, eds. 1995. *Humanist Anthology: From Confucius to Attenborough*. Amherst, NY, Prometheus Books.
- Koblitz, Neil. 1988. «A tale of three equations; or the emperors have no clothes». *Mathematical Intelligencer* 10: 4-10.
- Koenigs, Michael, Liane Young, Ralph Adolphs, Daniel Tranel, Fiery Cushman, Marc Hauser y Antonio Damasio. 2007. «Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements». *Nature* 446: 908-911.
- Kolnai, Aurel. 1938. *The War against the West*. Londres, Victor Gollancz.
- Kreiner, Glen E., Blake E. Asforth y David M. Sluss. 2006. «Identity dynamics in occupational dirty work». *Organization Science* 17: 619-636.
- Kristensen, Petter y Tor Bjerkedal. 2007. «Explaining the relation between birth order and intelligence». *Science* 316: 1.717.
- Kuklick, Bruce. 2006. *Blind Oracles: Intellectuals and War from Kennan to Kissinger*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Lamont, Corliss. 1982. *The Philosophy of Humanism*, 6ª ed. Nueva York, Frederick Ungar.
- Lang, Serge. 1981. *The File*. Nueva York, Springer.
- Laski, Harold. 1935. *The State in Theory and Practice*. Londres, George Allen & Unwin. [El Estado en la teoría y en la práctica, traducción de Vicente Herrero Ayllón. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1936].
- Laslett, Peter. 1967. «Political philosophy, history of». En Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, pp. 370-381. Nueva York, Macmillan & Free Press.
- Laswell, Harold. 1958. *Politics: Who Gets What, How, When*. 2ª ed. Cleveland y Nueva York, World Publishing Co.



- Laswell, Harold y Abraham Kaplan. 1950. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Londres y Beverly Hills, Sage.
- Laurens, Henry. 1990, 2002, 2007. *La question de Palestine*. París, Fayard.
- Lawn, Philip. 2005. «Is a democratic-capitalist system compatible with a low growth or steady-state economy?». *Socio-Economic Review* 3: 209-232.
- LeClere, Felicia B. y Mah-Jabeen Soobader. 2000. «The effect of income inequality on the health of selected US demographic groups». *American Journal of Public Health* 90: 1.892-1.897.
- Lee, Cheol-Sung. 2007. «Labor unions and good governance: A cross-national comparative analysis». *American Sociological Review* 72: 585-609.
- Lehne, Richard. 2006. *Government and Business: American Political Economy in Comparative Perspective*. Washington, D.C., CQ Press.
- Lenin, Vladimir Ilich. 1992 [1917]. *The State and Revolution*. Londres, Penguin.
- Lepper, Mark R. y David Greene, eds. 1978. *The Hidden Cost of Rewards: New Perspectives on the Psychology of Human Motivation*. Hillsdale, NJ, Wiley/Eslbaum.
- Lesnoff, Michael H. 1999. *Political Philosophers of the Twentieth Century*. Oxford, Blackwell.
- Lewis-Williams, David y David Pearce. 2005. *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of Gods*. Londres, Thames & Hudson.
- Lewontin, Richard. 2000. *It Ain't Necessarily So*. Nueva York, New York Review Books.
- Lilla, Mark. 2001. *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. Nueva York, New York Review Books. [*Pensadores temerarios: Los intelectuales en la política*, traducción de Nora Catelli. Barcelona, Debate, 2004].
- Lijphart, Arend. 1999. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1959a. «Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy». *American Political Science Review* 53: 69-105.
- 1959b. «Political Sociology». En Robert K. Merton, Leonard Broom y Leonard S. Cottrell Jr., eds. *Sociology Today: Problems and Prospects*, pp. 81-114. Nueva York, Basic Books.
- Locke, John. 1968 [1689]. *Epistola de Tolerantia: A Letter on Toleration*. Oxford, Clarendon press.
- Lomnitz, Larissa A. 1977. *Networks and Marginality: Life in a Mexican Shanty-town*. San Francisco, Academic Press.

- Looijen, Rick C. 2000. *Holism and Reductionism in Biology and Ecology*. Dordrecht, Kluwer Academic.
- Lovejoy, Arthur O. 1953 [1936]. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA, Harvard University Press. [*La gran cadena del ser: Historia de una idea*, traducción de Antonio Desmonts. Barcelona, Icaria Editorial, 1983].
- Lyttleton, Adrian, ed. 1975. *Italian Fascisms: From Pareto to Gentile*. Nueva York, Harper & Row.
- Lucrecio (58 a.n.e.). *Of the Nature of Things*. Londres, J. M. Dent, 1921.
- Luhmann, Niklas. 1987. «The evolutionary differentiation between society and interaction». En J. C. Alexander, B. Giessen, R. Münch y N. J. Smelser, eds. *The Micro-Macro Link*, pp. 112-131. Berkeley, University of California Press.
- Maquiavelo, Nicolás. 1940. *The Prince and the Discourses*. Nueva York, Modern Library.
- MacCulloch, Robert. 2004. «The impact of income on the taste for revolt». *American Journal of Political Science* 48: 830-848.
- Macedo, Stephen, et al. 2005. *Democracy at Risk: How Political Choices Undermine Citizen Participation and What We can Do About it*. Washington, D. C., Brookings Institution Press.
- MacKinnon, Catherine. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA., Harvard University Press. [*Hacia una teoría feminista del Estado*, traducción de Eugenia Martín. Valencia, Universitat de València, 1995].
- Madero, Francisco J. 1908. *La sucesión presidencial en 1910: El Partido Nacional Democrático*. San Pedro, Cohauila [México].
- MacLean, R. Craig e Ivana Gudelj. 2006. «Resource competition and social conflict in experimental populations of yeast». *Nature* 441: 498-551.
- Maguire, M., R. Morgan y R. Reiner, eds. 1994. *The Oxford Handbook of Criminology*. Oxford, Clarendon Press.
- Mahler, Vincent A. y David K. Jesuit. 2006. «Fiscal redistribution in the developed countries: New insights from the Luxembourg Income Study». *Socio-Economic Review* 4: 483-511.
- Mahner, Martin, ed. 2001. *Scientific Realism: Selected Essays by Mario Bunge*. Amherst, NY, Prometheus Books.
- 2007. «Demarcating science from pseudoscience». En T. Kuipers, ed. *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science-Focal Issues*, pp. 515-575. Amsterdam, Elsevier BV.
- Mahner, Martin y Bunge, Mario. 1996. Is religious education compatible with science education? *Science & Education* 5: 101-123.

- . 1997. *Foundations of Biophilosophy*. Berlín y Nueva York, Springer-Verlag. [Fundamentos de Biofilosofía, traducción de Mariano Moldes. Buenos Aires, Sudamericana, 2000].
- Majone, Giandomenico. 1989. *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*, vol. I: *A History of Power from the Beginning to A. D. 1760*. Cambridge, Cambridge University Press.
- March, James G. y Herbert Simon. 1958. *Organizations*. Nueva York, John Wiley.
- Marichal, Juan. 1990. *El intelectual y la política*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Marinov, Nikolay 2005. «Do economic sanctions destabilize country leaders?» *American Journal of Political Science* 49: 564-576.
- Marsh, David y Heather Savigny. 2004. «Political science as a broad church: The search for a pluralist discipline». *Politics* 24: 155-168.
- Marshall, Theodore H. 1963. *Sociology at the Crossroads and Other Essays*. Londres, Heinemann.
- Martínez-Selva, J. M. 1981. «Aspecto psicológico». En J. M. Vázquez, ed. *Los gitanos en Murcia, hoy, 1980*. Murcia, Universidad de Murcia.
- Massey, Douglas S. 2006. «Race, class, and markets: Social policy in the 21<sup>st</sup> century». En D. B. Grusky y R. Kanbur, eds., pp. 117-132.
- Matta, Jagannadha, Janaki Alavalapati, John Kerr y Evan Mercer. 2005. «Perspectives on transition to participatory forest management: A case study from Tamil Nau, India». *Society and Natural Resources* 18: 859-870.
- Mayhew, David R. 1991. *Divided we govern: Party Control, Lawmaking and Investigations, 1946-1990*. New Haven, CT, Yale University Press.
- . 2005. «Wars and American Politics». *Perspectives on Politics* 3: 473-493.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge, Cambridge University Press.
- McDonald, Michael P. y Samuel L Popkin. 2001. «The myth of the vanishing voter». *American Political Science Review* 95: 963-974.
- Merom, Gil. 1999. «Israel's national security and the myth of exceptionalism». *Political Science Quarterly* 114: 409-434.
- Merton, Robert K. 1936. «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action». *American Sociological Review* I, pp. 894-904. Reimpreso en *Social Ambivalence and Other Essays*, pp. 145-155. Nueva York, The Free Press, 1976.
- . 1968 [1957]. *Social Theory and Social Structure*, ed. aumentada. Nueva York, The Free Press. [Teoría y Estructura Sociales, traducción de Florentino M. Torner. México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

- 1972. *The Sociology of Science*. Chicago, IL, University of Chicago Press. [*La Sociología de la Ciencia*, traducción de Néstor Míguez. Madrid, Alianza, 1977].
- Milgram, Stanley. 1974. *Obedience and Authority*. Nueva York, Harper & Row.
- Mill, John Stuart. 1965 [1871]. *Principles of Political Economy*, 7ª ed. En *Collected Works*, vol. 3. Toronto, University of Toronto Press; Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 1924 [1873]. *Autobiography*. Nueva York, Columbia University Press.
- Miller, David. 1989. *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford, Clarendon Press.
- 1996. «Two cheers for meritocracy». *Journal of Political Philosophy* 4: 277-301.
- 1999. *Principles of Social Justice*. Oxford, Clarendon Press.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Power Elite*. Londres, Oxford University Press.
- Mintzberg, Henry. 1989. *Mintzberg on Management: Inside our Strange World Organizations*. Nueva York, The Free Press.
- 2004. *Managers not MBAs*. San Francisco, Berrett-Koehler Publishers. [*Directivos, no MBAs: Una visión crítica de la dirección de empresas y la formación empresarial*, traducción de Isabel Murillo. Barcelona, Ediciones Deusto, 2005].
- Mintzberg, Henry, Bruce Ahlstrand y Joseph Lampel. 2005. *Strategy Bites Back*. Upper Saddle River, NJ, Person Prentice Hall. [*Mintzberg y la dirección*, traducción de Jesús José y Mercedes Nicolau Medina. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1991].
- Moaddel, Mansoor. 2007. «What the Iraqi Study group missed: The Iraqi people». *Footnotes* 35: 1, 4, 10.
- Moessinger, Pierre. 1988. *La psychologie morale*. París, Presses Universitaires de France.
- Moffitt, Terrie y Avshalom Caspi. 2006. «Evidence from behavioral genetics for environmental contributions to antisocial conduct». En Wikström y Sampson, eds., pp. 108-152.
- Mondragón Corporación Cooperativa. 2006a. *Informe anual 2005*.
- 2006b. *Historia de una experiencia*.
- Moore, Barrington, Jr. 2003 [1966]. *Social Origins of Dictatorship*. Boston, MA, Beacon Press.
- Moore-Lappé, Frances. 1971. *Diet for a Small Planet*. Nueva York, Ballantine. [*La dieta ecológica: Cómo cocinar, sin carnes, platos de elevado nivel nutritivo*. Barcelona, Integral, 1988].
- Moore-Lappé, Frances y Joseph Collins. 1988. *World Hunger: 12 Myths*. Londres, Earthscan Publications. [*Doce mitos sobre el hambre: Un enfoque esperanzado para la agricultura y la alimentación del siglo XXI*, traducción de Luis Esparza. Barcelona, Icaria Editorial, 2005].

- Mosteller, Frederick. 1981. «Innovation and evaluation». *Science* 211: 881-886.
- Mungiu-Pippidi, Alina. 2006. «Corruption: Diagnosis and treatment». *Journal of Democracy* 17(3): 86-99.
- Mussolini, Benito. 1932. «The doctrine of fascism». En Lyttleton, pp. 39-45. [*El fascismo: (doctrina e instituciones)*, traducción de Gregorio Garcia Manchón. Buenos Aires, Ediciones Argentinas Condor, 1933].
- Myrdal, Gunnar. 1969. *Objectivity in Social Science*. Nueva York, Pantheon Books.
- Narizny, Kevin. 2003. «Both guns and butter, or neither: Class interests in the political economy of rearmament». *American Political Science Review* 97: 203-220.
- Narveson, Jan. 1998. «Egalitarianism: Partial, counterproductive and baseless». En A. Mason, ed., *Ideals of Equality*. Oxford, Blackwell.
- Nash, Gary B. 2005. *The Unknown American Revolution: The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America*. Nueva York, Viking.
- Naylor, R. Thomas. 2006. *Satanic Purses: Money, Myth, and Misinformation in the War on Terror*. Montreal y Kingston, McGill-Queen's Press.
- Neusner, Jacob, ed. 2003. *God's Rule. The Politics of World Religions*. Washington, D.C., Georgetown University Press.
- Neurath, Otto, 1981 [1945]. «Review of F. A. Hayek's *The Road to Serfdom*». En *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, 2 volúmenes. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky.
- Nielsen, Kai. 1985. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. Totowa, NJ, Rowman & Allanheld.
- Niou, Emerson M. S., Peter C. Ordeshook y Gregory F. Rose. 1989. *The Balance of Power: Stability in International Systems*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nordhaus, William. 2007. «Critical assumptions in the Stern Review on climate change». *Science* 317: 201-202.
- Nove, Alec. 1983. *The Economics of Feasible Socialism*. Londres, Allen & Unwin.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York, Basic Books.  
[*Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1988].
- Nun José. 2000. *Democracia: ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Madrid, Siglo XXI de España.
- Nussbaum, Martha. 2000. *Women and Social Development. The Capabilities Approach*. Nueva York, Cambridge University Press.
- 2006. «5 questions on political philosophy». En Morten E. J. Nielsen, ed., *Political Questions: 5 Questions on Political Philosophy*. Londres, Automatic Press.
- Ocampo, José Antonio y Lance Taylor. 1998. «Trade Liberalization in developing economies: Modest benefits but problems with productivity growth, macro prices, and

- income distribution». *The Economic Journal* 108: 1.523-1.546.
- Ohtsuki, Hishashi, Christoph Hauert, Erez Lieberman y Martin A. Nowak. 2006. «A simple rule for the evolution of cooperation on graphs and social networks». *Nature* 441: 502-505.
- Olson, Mancur, Jr. 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, MA, Harvard University Press. [*La lógica de la acción colectiva: Bienes públicos y la teoría de grupos*, traducción de Ricardo Calvet Pérez. México, Limusa, 1992].
- Oren, Ido. 2006. «Can political science emulate the natural sciences? The problem of self-disconfirmation analysis». *Polity* 38: 72-100.
- Organización Internacional del Trabajo. 2004. *Economic Security for a Better World*. Ginebra, OIT.
- Orren, Gary R. 1988. «Beyond self-interest». En Robert B. Reich, ed., *The Power of Public Ideas*, pp. 13-29. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Nueva York, Cambridge University Press. [*El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*, traducción de Adriana Sandoval y Corina de Iturbide Calvo. México, Fondo de Cultura Económica, 2001].
- 2005. «Policies that crowd out reciprocity and collective action». En Gintis et al., eds., pp. 253-275.
- Ostry, Sylvia. 2003. «What are the necessary ingredients for the world trading order?». En Horst Siebert, ed., *Global Governance: An Architecture for the World Economy*, pp. 123-147. Berlín, Springer-Verlag.
- Paine, Thomas. 1987 [1791]. *Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke Attack on the French Revolution*. Amherst, Prometheus Books. [*Derechos del hombre: Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la revolución francesa*, traducción de Fernando Santos Fontela. Madrid, Alianza, 1984].
- Panic, M. 2002. *Globalization and National Economic Welfare*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Panitch, Leo y Colin Leys, eds. 2004. *Socialist Register 2004: The New Imperial Challenge*. Londres, Merlin Press.
- Pape, Robert. A. 2006. *Bombing to Win: Air Power and Coercion in War*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Nueva York, The Free Press. [*El sistema social*, traducción de José Jiménez Blanco. Madrid, Alianza, 1988.]
- Paul, Gregory S. 2005. «Cross-national correlations of quantifiable societal health with popular religiosity and secularism in the prosperous democracies». *Journal of Religion & Society* 7: 1-17.

- Petersilia, Joan, Susan Turner y Joyce Peterson. 1986. *Prison versus Probation in California: Implications for Crime and Offender Recidivism*. Santa Mónica, CA, RAND.
- Phelps, Edmund S. 1975. *Altruism, Morality, and Economic Theory*. Nueva York, Russell Sage Foundation.
- Phillips, Anne. 2004. «Defending equality of outcome». *Journal of Political Philosophy* 12: 1-19.
- Pickel, Andreas, ed. 2004. «Systems and mechanisms: A symposium on Mario Bunge's Philosophy of the Social Sciences». *Philosophy of the Social Sciences* 34: 169-299; 325-381.
- 2006. *The Problem of Order in the Global Age. Systems and Mechanisms*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Pierson, C. 1995. *Socialism after Communism: The New Market Socialism*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Pierson, Paul y Theda Skockpol. 2002. «Historical institutionalism in contemporary political science». En Katznelson y Milner, eds., pp. 693-721.
- Pinker, Steven. 2003. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Nueva York, Penguin Books. [*La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*, traducción de Roc Filella. Barcelona, Paidós, 2004].
- Piven, Frances Fox. 2004. «The politics of policy science». En Shapiro, Smith y Masoud, eds. pp. 83-105.
- Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. Nueva York, Rinehart. [*La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*, traducción de Julia Varela, Fernando Alvarez-Uría. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1997].
- Polanyi, Michael. 1997. *Society, Economics & Philosophy: Selected Papers*. Nuevo Brunswick, Transaction Publishers.
- Pontusson, Jonas. 2005. *Inequality and Prosperity: Social Europe vs. Liberal America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Popper, Karl R. 1959 [1935]. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres, Heineman. [*La Lógica de la Investigación Científica*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1999.]
- 1962 [1945]. *The Open Society and its enemies*. 2 vols., 4ª ed. Londres, Routledge & Kegan Paul. [*La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel. Barcelona, Paidós Ibérica, 2006].
- Pound, Richard A. 2007. *The Economics of Law*, 7ª ed. Ámsterdam, Walters Kluwer.
- Pound, Roscoe. 1954 [1924]. *An Introduction to the Philosophy of Law*. ed. revisada. New Haven, CT, Yale University Press. [*Introducción a la filosofía del derecho*, traducción de Fernando N. Barrancos y Vedia. Madrid, Tea, 1972].

- Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work: Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ, Princeton University Press. [Para hacer que la democracia funcione: La experiencia italiana en descentralización administrativa, traducción de Robert Leonardi y Raffaella Nanetti. Caracas, Galac, 1994].
- 2003 APSA Presidential Address: «The public role of political science». *Perspectives on Politics* 1: 249-256.
- Quinn, Dennis P. y John T. Woolley. 2001. «Democracy and national economic performance: The preference for stability». *American Journal of Political Science* 45: 634-657.
- Rabkin, Jeremy A. 2005. *Law without Nations? Why Constitutional Government Requires Sovereign States*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Rapoport, Anatol. 1968. «Critiques of game theory». En Buckley, ed., pp. 474-489.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press. [Teoría de la justicia, traducción de María Dolores González. Fondo de Cultura Económica de España, 1995].
- 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rebón, J. e I. Saavedra. 2006. *Empresas recuperadas: La autogestión de los trabajadores*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Regan, Donald H. 1980. *Utilitarianism and Co-operation*. Oxford, Clarendon Press.
- Reinecke, Wolfgang H. 1998. *Global Public Policy*. Washington, D. C., Brookings Institution.
- Rescher, Nicholas. 1997. *Objectivity: The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame, IN, Notre Dame University Press.
- Restrepo, Iván y Salomón Eckstein. 1979. *La agricultura colectiva en México: La experiencia de La Laguna*, 2ª ed. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Riaboí, Jorge B. 2006. «Las mil caras de los subsidios agrícolas». *Revista del CEI: Comercio Exterior e Integración*, n° 6, pp. 117-133.
- Robinson, M. y John Eatwell. 1974. *An Introduction to Modern Economics*, ed. revisada. Nueva York, McGraw-Hill.
- Robinson, Matt. 2007. «Asia's slow financial comeback». *International Herald Tribune*, 4 de julio.
- Rockenbach, Bettina y Manfred Milinski. 2006. «The efficient interaction of indirect reciprocity and costly punishment». *Nature* 444: 718-723.
- Rodrik, Dani. 1997. «Has Globalization Gone too Far?». Washington D.C., Institute for International Economics.
- 2007-2008. «One Economics: Many recipes. *Items & Issues* 6: 1-2. Washington, The Social Science Research Council.
- Rosenberg, Alexander. 1980. *Sociobiology and the Preemption of Social Science*.



- Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- Rossi, Peter H., Howard E. Freeman y Mark W. Lipsey. 1999. *Evaluation: A Systematic Approach*. Thousand Oaks, CA, Sage Publications.
- Rothman, Kenneth J. y Sander Greenland. 1998. *Modern Epidemiology*, 2ª ed. Philadelphia, PA: Lippincott-Raven. [*Epidemiología moderna*, traducción de Antonio Durán. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1987].
- Rothstein, Bo. 1998. *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1773 [1755]. *A Discourse on the Origin of Inequality*. En *The Social Contract and Discourses*, ed. G. D. H. Cole. Londres, Every-man's Library. [*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, traducción de Antonio Pintor-Ramos. Madrid, Tecnos, 1995].
- Rudi-Fahimi, Farzaneh. 2002. «Iran's family program: Responding to a nation's needs». Washington, D. C., *Population Reference Bureau*, junio.
- Runciman, W. G. 1966. *Relative Deprivation and Social Justice*. Londres, Routledge.
- Russell, Bertrand. 1947. «Philosophy and politics». En *Unpopular Essays*. Londres, Allen & Unwin.
- Russett, Bruce M. 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ryn, Claes G. 2003. *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire*. Nuevo Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- Saint-Simon [Henri de]. 2005. *Ecrits économiques et politiques: Anthologie critique*. París, Pocket.
- Sampson, Robert J. y John H. Laub. 1993. *Crime in the Making: Pathways and Turning Points through Life*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Sands, Philippe. 2006. *Lawless World: America and the Breaking of Global Rules from FDR's Atlantic Charter to George W. Bush's Illegal War*. Nueva York, Viking.
- Sapolsky, Robert M. 2005a. «The influence of social hierarchy on primate health». *Science* 308: 648-652.
- 2005b. «Sick of poverty». *Scientific American* 293(6): 92-99.
- Sartori, Giovanni. 1994. *Comparative Constitutional Engineering*. Nueva York, New York University Press. [*Ingeniería constitucional comparada: Una investigación de estructuras, incentivos y resultados*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001].
- Scanlon, Thomas M. 2003. *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schram, Sanford F. y Brian Caterino, eds. 2006. *Making Political Science Matter*. Nueva York, New York University Press.
- Schelling, Thomas C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Nueva York, Oxford University

- Press. [*La estrategia del conflicto*. Madrid, Tecnos, 1964].
- Schelling, Thomas C. y Morton Halperin. 1961. *Strategy and Arms Control*. Nueva York, Twentieth Century Fund.
- Schmidt, Vivien A. 2005. «Democracy in Europe: The impact of European integration». *Perspectives on Politics* 3: 761-779.
- Schmitt, Carl. 1976 [1927]. *The Concept of the Political*. Nuevo Brunswick, NJ, Rutgers University Press. [*El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, traducción de Rafael Agapito. Madrid, Alianza Editorial, 1998].
- Schönwandt, Walter L. 2002. *Planung in der Krise?* Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Schumpeter, Joseph A. 1950 [1942]. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3ª ed. Nueva York, Harper & Row. [*Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Folio, 1996].
- Schumpeter, Joseph A. 1950 [1942]. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Intro. T. Bottomore. Nueva York, HarperTorch books.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Scott, Eugenie C. 2004. *Evolution vs. Creationism: An Introduction*. Westport, CT, Greenwood Press.
- Scott, John T., Richard E. Matland, Philip A. Michelbach y Brian H. Bornstein. 2001. «Just desserts: An experimental study of distributive justice norms». *American Journal of Political Science* 45: 749-767.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. Nueva York, The Free Press. [*La construcción de la realidad social*, traducción de Antoni Doménech. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004].
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Nueva York, Cambridge University Press. [*Los Estados y las revoluciones sociales: Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1984].
- Sen, Amartya. 1994. «Population: Delusion and Reality». *New York Review of Books*, vol. 41, n.º 15.
- 1999. *Development as Freedom*. Nueva York, Knopf. [*Desarrollo y libertad*, traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia. Barcelona, Planeta, 2000].
- Seni, Dan A. 1993. *Elements of a Theory of Plans*. Ph. D. Thesis, The Wharton School. U. M. I. 9413907.
- Shapiro, Ian, Rogers M. Smith y Tarek E. Masoud, eds. 2004. *Problems and Methods in the Study of Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shiva, Vandana. 2003. «The myths of globalization exposed: Advancing towards living democracy». En J.G. Speth, ed., *Worlds Apart: Globalization and the Environment*,

- pp. 141-154.
- . 2005. *India Divided: Diversity and Democracy under Attack*. Nueva York, Seven Stories Press. [*India dividida: Asedio a la diversidad y a la democracia*, traducción de Néstor Cabrera López. Madrid, Editorial Popular, 2005].
- Simmons, A. John. 2008. *Political Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press.
- Singer, Peter y Thomas Regan, eds. 1976. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Singer, Tania, Ben Seynour, John P. O'Doherty, Klaas E. Stephan, Raymond J. Dolan y Chris D. Sjoberg Gideon, eds. 1967. *Ethics, Politics, and Social Research*. Cambridge, MA, Schenkman Publ. Co.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics*, vol. I: *Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin, Panha Dasgupta, Raymond Geuss, Melissa Lane, Peter Laslett, Oora O'Neill, W. G. Runciman y Andrew Kuper. 2002. «Political Philosophy: The view from Cambridge». *Journal of Political Philosophy* 10: 1-19.
- Slantchev, Branislav L. 2004. «How initiators end their wars: The duration of warfare and the terms of peace». *American Journal of Political Science* 48: 813-829.
- Smil, Vaclav. 1999. «China's great famine: 40 years later.» *British Medical Journal* 319: 1.619-1.621.
- Sorokin, Pitirim A. 1956. *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*. Chicago, IL, Henry Regnery. [*Achaques y manías de la Sociología Moderna y Ciencias Afines*, traducción de Luis Rodríguez Aranda. Madrid, Aguilar, 1964].
- Soros, George. 1998. *The Crisis of Global Capitalism (Open Society Endangered)*. Nueva York, Public Affairs. [*La crisis del capitalismo global*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999].
- . 2006. *The Age of Fallibility. Consequences of the War on Terror*. Nueva York, Public Affairs.
- Spinner-Halev, Jeff y Elizabeth Theiss-Morse. 2003. «National identity and self-esteem». *Perspectives on Politics* 1: 5 15-532.
- Spinoza, Benedict de. 2007 [1670]. *Theological-Political Treatise*. Jonathan Israel, ed. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stern, Nicholas. 2007. *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stern, Nicholas y Chris Taylor. 2007. «Climate change: Risk, ethics, and the Stern Review». *Science* 317: 203-204.
- Stiglitz, Joseph E. y Andrew Charlton. 2005. *Fair Trade for All: How Trade can Promote Development*. Nueva York, Oxford University Press. [*Comercio justo para todos: Cómo el comercio puede promover el desarrollo*, traducción de Natalia

- Rodriguez Martin. México, Santillana, 2007].
- Strauss, Leo. 1988 [1959]. *What is Political Philosophy? And Other Essays*. Glencoe, I, The Free Press. [¿Qué es la filosofía política? Madrid, Guadarrama, 1970].
- Strogatz, Steven H., Daniel M. Abrams, Allan McRobie, Bruno Eckardt y Edward Ott. 2005. «Crowd psychology on the Millennium Bridge». *Nature* 438: 43-44.
- Sun-tzu. 1994. *The Art of War*. R. D. Sawyer, ed. Nueva York, Barnes & Noble. [*El arte de la guerra*, traducción de Roberto Curto. Buenos Aires, Deva's, 2004].
- Suskind, Ron. 2004. «Without a doubt». *New York Times Magazine*, 17 de octubre, pp. 45-51, 64, 102, 106.
- Sutton, John R. 2004. «The political economy of imprisonment in affluent Western democracies, 1960-1990». *American Sociological Review* 69: 170-189.
- Szuromi, Phil, Barbara Jasny, Daniel Clerk, James Austin y Brooks Hanson, eds. 2007. «Energy for the long haul». *Science* 315: 781-813.
- Talmon, J[acob]. L. 1970 [1951]. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Nueva York, W. W. Norton. [*Los orígenes de la democracia totalitaria*, traducción de Manuel Cardenal Iracheta. Madrid, Aguilar, 1956].
- Tawney, R. H. 1964 [1938]. *Equality*, ed. revisada. Nueva York, Barnes & Noble. [*La igualdad*, traducción de Francisco Giner de los Ríos. México, Fondo de Cultura Económica, 1945].
- Taylor, Charles. 1998. «Nationalism and modernity». En J. A. Hall, ed. *The State of the Nation: Ernest Gellner and the theory of Nationalism*, pp. 191-218. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tilly, Charles, ed. 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- 1990. *Coercion, Capital, and European States*. Oxford, Blackwell. [*Coercion, capital y los Estados Europeos, 990-1990: 900-1990*, traducción de Eva Rodríguez Halfter. Madrid, Alianza Editorial, 2007].
- 1998. *Durable Inequality*. Berkeley, CA, University of California Press. [*La desigualdad persistente*, traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial, 2001].
- 1999. «Power-top down and bottom up». *Journal of Political Philosophy* 7: 330-352.
- 2003. *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Violencia colectiva*, traducción de Joan Quesada Navidad. Barcelona, Editorial Hacer, 2007].
- 2006. *Regimes and Repertoires*. Chicago, IL, Chicago University Press.
- 2007. *Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tirman, John. 2006. *100 Ways America is Screwing up the World*. Nueva York, Harper.

- Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835-1840] *Democracy in America*. Traducción al inglés de H. Mansfeld y M. Winthrop. Chicago, University of Chicago Press. [*La democracia en América*, traducción de Marcelo Arroita-Jáuregui. Barcelona, Orbis, 1986].
- 1985. *Selected Letters on Politics and Society*. Ed. R. Boesche. Berkley, University of California Press.
- Todorov, Alexander, Yesu Y. Mandisodza, Amir Goran y Crystal C. Hall. 2005. «Inferences of competence from faces predict election outcomes» *Science* 308: 1.623-1.625.
- Tolstói, Lev. 1999 [1899]. *Resurrection*. Traducción al inglés de L. Maude. Oxford, Oxford University Press. [*Resurrección*. Barcelona, Andrés Bello Editorial, 1999].
- Touraine, Alain. 2005. *Un nouveau paradigme: Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. París, Fayard. [*Un nuevo paradigma: Para comprender el mundo de hoy*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona, Paidós, 2006].
- Treisman, Daniel. 2007. *The Architecture of Government Rethinking Political Decentralization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Trigger, Bruce G. 2003. *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tsai, Kellee S. 2007. *Capitalism without Democracy: The Private Sector in Contemporary China*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Tuana, Nancy y Rosemarie Tong, eds. 1995. *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretations, and Application*. Boulder, CO, Westview Press.
- ONU. 2004. *World Commission on the Social Dimensions of Globalization*. Ginebra, OIT.
- 2007. *Intergovernmental Panel on Climate Change*. Véase *New York Times*, 6 de abril.
- PNUD. 2006. *Human Development Report 2006*. Ginebra, ONU.
- Vacher, Laurent-Michel. 2001. *Une triste histoire et autres petits écrits politiques*. Montreal, Liber.
- 2004. *Le crépuscule d'une idole: Nietzsche et la pensée fasciste*. Montreal, Liber.
- Vanek, Jaroslav. 1975. *Self-Management: Economic Liberation of Man*. Harmondsworth, Penguin.
- van Ness, Daniel y Karen Heetderks Strong. 1997. *Restoring Justice*. Cincinnati, OH, Anderson Publishing Co.
- Veblen, Thorstein. 1961 [1899]. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Nueva York, The Modern Library. [*Teoría de la clase ociosa*,

- traducción de Vicente Herrero. México, Fondo de Cultura Económica, 2005].
- Verba, S. 1996. «The citizen as respondent: Sample surveys and American Democracy». *American Political Science Review* 90: 1-7.
- Vohs, Kathleen D., Nicole L. Mead y Miranda R. Goode. 2006. «The psychological consequences of money». *Science* 314: 1154-1156.
- Von Mises, Ludwig. 1949. *Human Action. A Treatise on Economics*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*, 3 volúmenes. Nueva York, Academic Press.
- Walzer, Michael. 1977. *Just and Unjust Wars*. Nueva York, Basic Books. [*Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, traducción de Tomás Fernández Aúz, Beatriz Eguibar. Barcelona, Paidós Ibérica, 2001].
- 1983. *Spheres of Justice*. Nueva York, Basic Books. [*Las esferas de la Justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997].
- 2004. *Politics and Passion*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Warneken, Felix y Michael Tomasello. 2006. «Altruistic helping in human infants and young chimpanzees». *Science* 311: 1.301-1.303.
- Wantchekon, Leonard. 2004. «The paradox of “warlord democracy”: A Theoretical Investigation». *American Political Science Review* 98: 17-33.
- WCED (World Commission on Environment and Development). 1987. *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press.
- Comisión Mundial sobre la Dimensión Social de la Globalización. 2004. *A Fair Globalization: Creating Opportunities for All*. Ginebra: OIT.
- Weber, Max. 1919. *Politik als Beruf*. En Weber 1988a, 505-560. [*La ciencia como profesión. La política como profesión*, traducción de Joaquín Abellán, Espasa Calpe, 2007].
- 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2 volúmenes. Tübinga, J. C. B. Mohr. [*Ensayos sobre sociología de la religión*, traducción de Julio Carabaña, José Almaraz, Jorge Vigil. Madrid, Taurus, 1987].
- 1976 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 3 volúmenes, 5ª ed. Tübinga, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck. [*Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina Echavarría. México, Fondo de Cultura Económica, 1964].
- 1988a. *Gesammelte politische Schriften*. Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [*Escritos políticos*, traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Alianza, 1991].
- 1988b. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [*Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*, traducción de Michael Faber-Kaiser. Barcelona, Ediciones Península, 1977].

- Weinstock, Daniel. 1999. «Building trust in divided societies». *Journal of Political Philosophy* 7: 287-307.
- Welch, Susan y John Hibbing. 1992. «Financial conditions, gender, and voting in American National elections». *Journal of Politics* 54: 197-213.
- Weston, Drew. 2007. *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*. Nueva York, Public Affairs.
- Westermarck, Edward. 1906-1908. *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 volúmenes, Londres, Macmillan.
- Whyte, Willi Foote y Kethleen King Whyte. 1988. *Making Mondragón: The Growth and Dynamics of the worker Cooperative Complex*. Ithaca, ILR Press.
- Wikström, Per-Olof. 2006. «Individuals, settings and acts of crime: Situational mechanisms and the explanation of crime». In P.-O. Wikström y R. Sampson, eds., pp. 61-107.
- 2007a. «Doing without knowing: Common pitfalls in crime prevention». En G. Farrell, K. Bowers, S. Johnson y M. Townsley, eds. *Imagination for Crime Prevention*, pp. 59-80. Nueva York, Criminal Justice Press.
- 2007b. «In search of causes and explanations of crime». En R. D. King y W. Wincup, eds., *Doing Research on Crime and Justice*, 2ª ed. Oxford, Oxford University Press.
- Wikström, P.-O. y R. Sampson, eds. 2006. *The Explanation of Crime. Context, Mechanisms, and Development*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Wilkinson, Richard G. 2005. *The Impact of Inequality: How to Make Sick Societies Healthier*. Nueva York, New Press.
- Wilkinson, Richard G. y Kate E. Pickett. 2006. «Income inequality and population health: A review and explanation of the evidence». *Social Science & Medicine* 62: 1768-1784.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The Modern Synthesis*. Cambridge, MA, Belknap Press. [*Sociobiología: La nueva síntesis*, traducción de Ramón Navarro y Andrés de Haro. Barcelona, Omega, 1980].
- Wimmer, Andreas y Brian Min. 2006. «From empire to nation state: Explaining wars in the modern world, 1816-2001». *American Sociological Review* 71: 867-897.
- Wolf, Martin. 2004. *Why Globalization Works*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Wolin, Richard, ed. 1993. *The Heidegger Controversy*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Wolin, Sheldon S. 2004. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, ed. aumentada. Princeton, NJ, Princeton University Press. [*Política y perspectiva: Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, traducción de Ariel Bignami. Buenos Aires, Amorrortu, 1973].
- 2008. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted*

- Totalitarianism*. Princeton, NJ, Princeton University Press. [*Demo-cracia S. A.: La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, traducción de Silvia Villegas. Madrid, Katz Editores, 2008].
- Banco Mundial. 1997. *World Development Indicators 1997*. Washington, D. C., World Bank.
- Wright, Erik Olin, ed. 2005. *Approaches to Class Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zakaria, Fareed. 2004. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. Nueva York, W. W. Norton. [*El futuro de la libertad: Las democracias «iliberales» en el mundo*, traducción de Francisco Beltrán Adell. Madrid, Taurus, 2004].
- Ziegler, Jean. 2002. *Les nouveaux maîtres du monde*, 2ª ed. París, Fayard. [*Los nuevos amos del mundo y aquellos que se les resisten*, traducción de Eduardo Gonzalo. Barcelona, Destino, 2003].
- Zuzowski, Robert. 2005. «Corruption in Post-Communist Europe: Immorality breeds poverty». *Journal of Social, Political and Economic Studies* 30: 9-40.





«He aprendido algo de política, pero no de los libros, sino de la vida [...] En particular, aprendí algo que los “asesores políticos”, “analistas” y ciudadanos decepcionados no saben: que una política limpia y constructiva es posible. Confío en que esas experiencias me hayan ayudado a bosquejar una filosofía política que no sea de salón, ni cínica ni utópica.»

*Mario Bunge –Premio Príncipe de Asturias a las Ciencias en 1982*

## Mario Bunge. Filosofía política

«Los penetrantes análisis políticos del profesor Mario Bunge son para mí una fuente de inspiración. En *Filosofía política* combina el desarrollo de la idea de una democracia integral con una aguda sensibilidad social. En esta era, en la cual afrontamos múltiples crisis, esta propuesta es de suma importancia para nuestra libertad y supervivencia. Todo ciudadano comprometido, todo líder político, debería leer este libro.»

*Vandana Shiva –activista y Premio Nobel Alternativo en 1993*

La filosofía política no es un lujo sino una necesidad, decisiva para pensar y construir un futuro mejor. Pero, para que preste semejante servicio, esta disciplina deberá formar parte de un sistema coherente al que también pertenezcan una teoría realista del conocimiento, una ética humanista y una visión del mundo acorde con la ciencia y la técnica contemporáneas. En este sentido, una política responsable no debería estar fundada en la ideología sino en la filosofía, especialmente en la ética, así como en la tecnología social, la cual resulta efectiva únicamente cuando está sustentada en una ciencia social seria y rigurosa.

Atento al rumbo de nuestro mundo, en *Filosofía política* Mario Bunge nos muestra su faceta de ciudadano comprometido con el devenir histórico, reflexionando acerca de cuestiones de tanta actualidad como la degradación ambiental, la discriminación sexista y racista, la democracia participativa, el nacionalismo, el imperialismo, la división Norte-Sur (o países desarrollados-subdesarrollados), las guerras por recursos, el complejo industrial-militar o las relaciones entre la pobreza y el saqueo incontrolado de la naturaleza.

Pero *Filosofía política* va más allá. Es un profundo análisis de la posibilidad de ampliar la democracia política a la administración de la riqueza, la salud, el entorno natural y la cultura para conseguir una *democracia integral*: igualdad de acceso a las riquezas naturales, igualdad de sexos y razas, igualdad de oportunidades económicas y culturales, y participación popular en la administración de los bienes comunes. Apoyándose, entre otros recursos, en los últimos descubrimientos científicos sobre la naturaleza cooperadora (además de competitiva) de los agentes políticos, Mario Bunge sugiere una audaz alternativa tanto al capitalismo en crisis como al fenecido socialismo estatista, que nunca fue genuino. Esa alternativa es el *socialismo cooperativo* (o *de mercado*), el cual suma a lo dicho la promoción de las empresas cooperativas, familiares y sin fines de lucro.

**Mario Bunge** (Buenos Aires, 1919) es físico, filósofo y epistemólogo, además de humanista, y desde 1966 es profesor de Filosofía en la McGill University de Montreal (Canadá). Los temas principales de su amplia bibliografía son la física, la filosofía de las ciencias naturales y sociales, la semántica, la ontología y la ética. Contrario a las pseudociencias, entre las que incluye el psicoanálisis y la homeopatía, y contundente en sus críticas al existencialismo, el posmodernismo, la hermenéutica y el feminismo filosófico, Mario Bunge recibió en 1982 el Premio Príncipe de Asturias a las Ciencias.

Editorial Gedisa ha publicado también sus obras *Cápsulas*, *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, *Emergencia y convergencia* y *A la caza de la realidad*, así como *Semántica I: Sentido y referencia* y *Semántica II: Interpretación y verdad*, los dos primeros volúmenes de su obra magna *Tratado de Filosofía*.

**gedisa**  
editorial

IBIC: HPS



302595



# Índice

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prefacio                                                                       | 9   |
| Prólogo del autor a la edición española ¿Para qué sirve la Filosofía política? | 11  |
| Agradecimientos                                                                | 16  |
| Introducción                                                                   | 18  |
| 1. El trasfondo filosófico: las ideas universales                              | 22  |
| 2. El ciudadano y la organización política: diversidad y unidad                | 71  |
| 3. Valores y moralidad: individuales y sociales                                | 114 |
| 4. La ideología: cuestiones e ideales                                          | 168 |
| 5. Contienda y negociación                                                     | 213 |
| 6. Gobernanza pública                                                          | 265 |
| 7. Insumos científicos de la política                                          | 314 |
| 8. Insumos tecnológicos de la política                                         | 352 |
| 9. Visión: la democracia integral                                              | 393 |
| Bibliografía                                                                   | 446 |