

## Civilidad y barbarie. Acerca de las relaciones entre sociedad civil y política

En este artículo se intentará establecer las relaciones y diferencias que se dan entre un orden pre-político y uno político propiamente tal. Lo pre-político, así como lo no-político serán entendidos, de acuerdo con la dicotomía ateniense, como situaciones en las cuales impera el reino de la barbarie, que no significa, en ese contexto, ausencia de cultura, sino ausencia de lo político, que a su vez, aparece principalmente como un espacio de regulación de antagonismos en los cuales se recurre, en primera instancia, a la palabra oral o escrita como medio de resolución conflictual. No obstante, entre barbarie y política no sólo hay contradicción, sino que, además, cada una de estas dimensiones se contiene germinalmente en la otra. Ni los procesos de modernización económica, ni los de racionalización burocrática limitan de por sí, automáticamente, el avance de la barbarie. Ello sólo será posible mediante el desarrollo de una cultura política que sólo puede formarse en oposición y antagonismo a todo lo que la niega, sea la dominación totalitaria que aún permanece en algunas zonas del planeta, sea la simple dominación dictatorial, cuyos peligros todavía se esconden al interior de algunos cuarteles latinoamericanos.

♦ Catedrático en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de Oldenburg

■ fernando.mires@uni-oldenburg.edu ■

Las llamadas virtudes políticas no siempre son las mismas en todos los momentos de la historia. Desde que, en la antigua Grecia, Aristóteles se refirió por primera vez a ellas, han cambiado mucho las cosas. Las virtudes políticas de los tiempos modernos no pueden ser las mismas que prevalecieron en la antigüedad clásica, por una razón muy sencilla: En los tiempos griegos y romanos, la política era esencialmente participativa. El sujeto principal, tanto teórico como real de la política, era el ciudadano. Hoy en día, en cambio, la política es esencialmente delegativa y, por lo mismo, contractual. El ciudadano es sólo un sujeto teórico de la política. Su sujeto más real es el profesional de la política, al cual el ciudadano le delega parte de sus poderes para que lo represente en el escenario político y así éste tener más tiempo para hacer actos de representación en otros escenarios, como son los de la subsistencia, del trabajo, los de la religión y de la cultura (Mires, 2000:97-119).

En el mundo antiguo, la pérdida de las virtudes ciudadanas afecta-

ba automáticamente a las virtudes políticas, y viceversa. En nuestro tiempo, en cambio, esa relación no se presenta de un modo tan directo. Hoy en día un político puede perder sus cualidades políticas, pero continúa siendo un ciudadano. Aunque a la inversa no sea necesariamente así: cuando se pierden las virtudes ciudadanas (casos de condena criminal, por ejemplo) es muy difícil tener acceso al escenario político. De este modo, a diferencia también del periodo clásico, el ciudadano moderno ha sido, en cierto modo, liberado de las enormes cargas morales que cada ciudadano griego o romano tenía que sobrellevar sólo por el hecho de poseer el derecho (y el deber) a la ciudadanía. Pero, a la vez, el perfil de la virtuosidad (política) se ha elevado para quienes han decidido escoger la política como profesión. Los políticos, efectivamente, no sólo son delegados de intereses, sino que además deben hacer gala, en el escenario político, de determinadas cualidades o virtudes que son propias de la profesión política, y que no son, por cierto, las mismas que las cualidades o virtudes que debe poseer un médico, un obrero o un artista.

#### Dos procesos

Puede afirmarse que la política como profesión es una invención de los tiempos modernos. Se fue haciendo necesaria en razón de dos procesos que, según Weber, en su clásico *Política como profesión* (1999), han ido ocurriendo paralelamente. Uno es el de la complejización de la esfera administrativa-estatal, la cual requiere de un grado cada vez mayor de especialización de sus diversos compartimentos. A esa creciente especialización no podía escapar, naturalmente, la actividad política. Existen, en verdad, muchos tipos de profesionales políticos. Desde el funcionario de partido, pasando por el funcionario de Estado, hasta llegar a los detentores de puestos públicos; hay muchos es-

calones, cada uno de los cuales requiere de determinadas competencias.

El segundo proceso se refiere a la economización de la vida ciudadana. No sólo la subsistencia y la reproducción privada pueden hoy ser ordenadas en el ámbito económico, sino que también múltiples transacciones que realizamos a diario, ya sea de tipo comercial, financiero, o laboral. El dinero no sólo regula a la vida económica, sino a la vez, en la forma de salario, sueldo, recompensa o mesada, muchas de las actividades que construyen el orden de nuestros días. Por si fuera poco, se ha convertido en uno de los principales parámetros que regulan el tiempo (de trabajo y de ocio). Y, no menos importante, es un medidor de valores no sólo económicos (la cualidad interna de una obra de arte o la complejidad de un aparato microelectrónico, por ejemplo). Si algún filósofo ateniense resucitara, no tendría más alternativa que pensar que nuestra vida ciudadana se encuentra totalmente corrompida. Y desde el punto de vista político, es efectivamente así.

La corrupción económica de la vida político-ciudadana ha sido una de las razones fundamentales que llevaron a disociar (relativamente) al ser ciudadano del ser político: Cada político es un ciudadano, pero no todo ciudadano es un político. En términos generales, la invención moderna consiste en haber creado un espacio político más allá de la ciudadanía política, espacio que pertenece, preferentemente, a los políticos de profesión. Ese espacio era, en los tiempos de Weber, o estatal o para-estatal. Esa fue la razón que llevó a Weber a confundir muchas veces lo político con lo estatal. En efecto, en la Alemania de comienzos de siglo, lo político era lo puramente estatal. Ya no es así en la actualidad.

Hoy podemos diferenciar dos espacios de acción política. Uno es el estatal propiamente dicho y sus actores son, qué duda cabe, los políticos profesionales. El otro es el de la

ciudadanía política, cuando los ciudadanos que no son de profesión política realizan actos de politicidad, más allá de los actos puramente electorales. Manifestaciones públicas, desobediencia civil, movimientos sociales, etc., constituyen algunas de las formas ciudadanas predilectas de participación política.<sup>1</sup> Cuando este segundo espacio es tanto o más activo que el primero, comienza a hablarse de una crisis de representación política, pues el ciudadano deja de ser una entidad política puramente teórica y comienza a serlo de hecho. Dicha crisis de representación política puede ocurrir, o porque la política profesional ya ha dejado de cubrir todos los temas políticos, o como un signo de manifiesta disconformidad de los representados, quienes buscan formas propias de representación frente a la incapacidad, ineficacia o insuficiencia de los representantes profesionales. Por lo general, los procesos revolucionarios, como también los secesionistas, están marcados por una hiperactividad política de los ciudadanos no-políticos. Hay igualmente tiempos marcados por una profunda apatía política, en los cuales los funcionarios políticos, debido a la escasez de participación ciudadana, se desligan tanto de los representados, que pueden convertirse, de profesionales políticos, en una casta o clase que solamente se representa a sí misma o a sus propios intereses.

De ahí que sea posible afirmar que una sociedad política requiere de cierta participación política *constante* de la ciudadanía para que se mantenga sobre sí misma. En otras palabras, para que la política siga siendo tal es necesario que la ciudadanía no se convierta nunca en masa: Ni masa a disposición de los partidos o jefes políticos; ni masa dedi-

<sup>1</sup> Ulrich Beck llama a esa participación *sub-política*. El término es muy malo. Delata la creencia de que hay políticas de primera y de segunda clase. La de primera es, para Beck, la oficial. En la realidad, empero, esas jerarquías no existen. Incluso, una manifestación pública puede ser más política que un debate parlamentario (Beck, 1993).

cada a funciones puramente económicas, como el consumo —valga la redundancia— de masas. Porque no siempre las dictaduras aparecen como consecuencia de la maldad de los dictadores. Puede ser que aparezcan también como consecuencia de la abstención política de la ciudadanía; o lo que es igual, cuando la sociedad se convierte en un simple amontonamiento de individuos absolutamente faltos de coordinación mutua; es decir, en la llamada masa. En ese momento, la sociedad deja de ser civil. Los ciudadanos son simplemente habitantes.

Incluso un muy bien dotado parlamento puede convertirse en instancia dictatorial, cuando los ligamentos que dan forma a la representación se encuentran disueltos o destrozados. La Ley y la Constitución pueden, sin política ciudadana, llegar a ser instancias dictatoriales. La peor de todas las corrupciones es, ya lo advirtió Machiavelli (1981), la corrupción de los pueblos (es decir, la pérdida de condición política de los pueblos). Ella tiende a manifestarse no sólo como corrupción de la política, sino también —y eso fue lo que percibió Montesquieu— de las costumbres.<sup>2</sup> Y esa corrupción o decadencia lleva, necesariamente, a formas políticas autoritarias, o a la negación de la política mediante el establecimiento de dictaduras.

Carl Schmitt sostenía que la pérdida de condición política de los pueblos se da cuando éstos no logran identificar un enemigo, interno o externo (1996:39). La ausencia de antagonismo debilita tanto a la política como a las costumbres. De ahí que, para Schmitt, la tensión política sea condición necesaria para el desarrollo de la vida ciudadana. Por esas razones se manifestó tan radicalmente opuesto a la economización de las relaciones sociales propiciada por el liberalismo. En efecto, el liberalismo era, para Schmitt,

2 "Pues —escribía Montesquieu— la virtud política implica [en primer lugar] un reconocimiento a sí mismo, lo que es siempre una cosa muy difícil" (Montesquieu, 1970:80).

el principal enemigo de los pueblos porque tiende a sustituir su politicidad por el simple intercambio comercial.

#### El aburrimiento político

Para que la economía reine sobre la política, se requiere de una des-socialización creciente de las relaciones humanas, hasta el punto que, para el liberalismo —según Schmitt— el sujeto de la política ya no es un pueblo, sino “el individuo jurídico”, instancia supuestamente racional y autónoma, desprovista de pasiones y, por lo tanto, de enemigos. El Estado, bajo esas condiciones, en lugar de ser la instancia política “que da la medida” (entre la guerra y la política) se constituye en una institución neutralizada y neutralizadora. La delegación de la política a profesionales a sueldo, convierte al parlamento en el centro de una política puramente legalista y delegativa, arruinándose así la participación directa de los ciudadanos. Con ello, en nombre de la democracia política, el liberalismo conduce al aniquilamiento de la misma. La democracia liberal se convierte, de ese modo, en la antesala de una dictadura antipolítica, tesis machiavelliana que demostró su veracidad en el propio país de Schmitt.

El corolario de Schmitt es que para evitar la corrupción disolutiva de los pueblos se requiere de una repolitización constante de sus relaciones antagónicas. En ese punto, Schmitt era más que determinante. Así escribía, por ejemplo, en su texto sobre *Legalidad y legitimidad*:

Entre la principal neutralidad de valores del sistema de legalidad funcionalista y el principio de acentuamiento valórico de las garantías constitucionales, no hay ninguna línea intermedia. En ningún caso sería el funcionalismo del peso de las mayorías un “compromiso” razonable. Quien frente al tema, neutralidad o no-neutralidad quiere ser neutral, se ha decidido por la neutralidad. Acentuación de

valores y neutralidad de valores se excluyen mutuamente. Frente a una acentuación y afirmación de valores que quiera ser tomada en serio, significa una neutralidad de los valores que se toman en serio, una negación de los valores (Schmitt, 1998).

El legalismo político de la democracia liberal conduce, por lo tanto, en nombre del derecho, a una ilegitimidad política de hecho.

Es interesante constatar que esa misma tesis, aunque en otros términos, ya había sido formulada por Max Weber en su texto *Política como profesión* (1999). Para Weber, la política alemana del segundo decenio del siglo XX se había convertido en una actividad que se encontraba muy degradada respecto a sus propios ideales. No sin desilusión, habla Weber de la falta de poder del Parlamento (y para Weber, el poder es la esencia de lo político). Las razones no las encuentra en la ausencia de buenas leyes, sino en la ausencia de las cualidades conductoras de los profesionales políticos. En ese punto hay una buena sintonía entre Weber y Schmitt pues, para este último, ninguna política, ninguna institución, sistema o estructura, podía ser mejor que las personas que las representan. La despersonalización del parlamento que constataba Weber era un fenómeno consustancial a la despersonalización de una vida política cuyos actores, al rehuir la polémica, la deliberación y el antagonismo, se convierten en seres anodinos, simples empleados públicos que realizan su oficio sin brillo, energía, ni despliegue personal. La política desantagonizada por una democracia liberal que teme a la polémica no pasa de ser una actividad superficial, y sus funcionarios se reducen, la mayoría de las veces, a simular antagonismos que no sienten o a tramitar expedientes administrativos; en fin, a hacer una política aburrida.

Efectivamente: en determinados momentos, particularmente en los de crisis social o política, no hay nada más

aburrido que la política y los políticos. Estos últimos, al no defender con pasión y convicción sus posiciones y las de sus representados, eliminan uno de los objetivos fundamentales del hacer político: el de constituir foros públicos, en donde son transferidos los deseos, los objetivos, los intereses y —no menos importante— las pasiones de los representados.

La política, no hay que olvidarlo, vive de la representación y del espectáculo. El ciudadano paga con sus impuestos a los políticos para que representen con intensidad sus opiniones y quiere, al igual que cuando paga su entrada en el teatro, ver un buen espectáculo. El político debe ser, por lo menos en parte, un actor. Y un mal político, como un mal actor, no le “llega” con sus frases al público. Algunos abandonan en silencio el teatro; otros se quedan ahí, hasta el último bostezo. No faltan, por supuesto, los defraudados que arrojarán tomates y huevos a los actores. En la política como en el teatro, esas acciones se llaman protestas. Y no siempre las protestas son revolucionarias; es decir, no exigen el fin de la política sino, simplemente, un cambio de política que pasa, casi en lo general, por un cambio de políticos. Muchas revoluciones podrían haber sido evitadas si la política hubiese recuperado a tiempo su sentido dramático original, aquel que le dio sentido y vida justamente para que no hubiera guerras ni revoluciones.

#### El reino de los burócratas

Sería sobreinterpretar a Weber afirmar que para él, al igual que para Schmitt, la culpa de la degradación ciudadana y moral de la política haya que buscarla únicamente en la economía, particularmente en la liberal. En su ácida crítica a la estructura política vigente en su tiempo, Weber deja entrever que ella apunta no tanto a su exceso de



economismo, o de modernidad, sino a su sobrepeso administrativo.

Precisamente por ser Alemania uno de los países en que el desarrollo capitalista había ocurrido a través de una vía principalmente administrativa (es decir, estatal), tuvo lugar allí una hipertrofia burocrática que, por momentos, superaba las necesidades que provienen del desarrollo económico. En ese sentido, hay que tomar en cuenta que aunque la crítica a la burocratización de las relaciones públicas —que es una de las improntas básicas del pensamiento weberiano— en muchos momentos alcanza en sus textos una innegable significación universal, en otros momentos es un recurso más bien descriptivo; es decir, Weber se limita a describir, en muchas ocasiones, aquello que había sido exclusivamente la historia del desarrollo económico estatal alemán. Muy diferente al norteamericano y al inglés, como se apresuró Weber a declarar en su *Política como profesión* (1999:56).

Si para Weber el sujeto central de la política era el Estado, y no el ciudadano, como lo era en las teorías políticas anglosajonas, ocurrió porque el Estado en Alemania (y con él regimientos de empleados y funcionarios fiscales), se había constituido, efectivamente, en el principal sujeto de la política. Y no como consecuencia de su excesivo desarrollo capitalista, sino por, digámoslo así, su subdesarrollo. Ello fue lo que hizo necesario que la ausencia de actores sociopolíticos fuera resuelta aumentando el peso de la maquinaria estatal. Alemania era, y quizás todavía es, el reino de los burócratas. La obsesión por el Estado —que impregna a la filosofía hegeliana, a la teoría marxista y a la sociología weberiana— es la expresión intelectual de un malestar primordialmente alemán, y —me atrevería a decir— lo ha sido y lo es hasta nuestros días. De ahí que el aburrimiento que percibe Weber en la política de su país sea el aburrimiento intrínseco de la burocratización de la

política. Seamos honestos, ¿hay en la vida algo más aburrido que un burócrata?

En lo que se refiere a burocratización de la vida política, según Weber:

Éramos los primeros del mundo. Ese significado trajo consigo que los funcionarios especializados exigieran para sí no sólo los puestos de especialización burocrática, sino que además los puestos de ministros (Ibíd.:56).

Es decir, la propia representación pública de la política iba adquiriendo un carácter burocrático. Los políticos más talentosos fueron sustituidos por los funcionarios más eficientes. Y así: “la administración funcionaria fue escapando sistemáticamente a todo tipo de control...” (Ibídem).

La imposibilidad de que el capitalismo alemán hubiese coexistido con una escena política, y en lugar de eso lo haya hecho sólo con una maquinaria burocrática, llevó a un retraso ostensible en el desarrollo de los partidos políticos que, como apunta Weber, tenían una estructura más similar a las cofradías y hermandades medievales que a los partidos modernos. Eran, en verdad, “gremios” —en el sentido exacto del término—, en lugar de partidos políticos. Al igual que los gremios, los partidos poseían una estructura altamente jerarquizada, donde los aprendices estaban sometidos, bajo la más estricta obediencia, a la autoridad ejercida por los maestros. Imposibilitados de practicar una política activa hacia el interior, tales partidos gremializados no podían tampoco estar en condiciones de practicarla hacia su exterior. La espontaneidad, que es una de las condiciones principales de la polémica, no era una virtud, sino más bien un obstáculo para la práctica política:

Nuestros partidos parlamentarios —escribía Weber— eran y son gremios. Cada discurso que será pronunciado en el *plenum* del Par-

lamento, es primero censurado por el partido. Esto se deja ver en lo inevitablemente aburridos que son. Sólo quien era previamente designado como orador, podía hacer uso de la palabra (1999:58).

No puedo dejar de pensar, al llegar a este punto, en cuáles serían las exactas razones que llevaron a ese genial revolucionario ruso llamado Lenin a admirar tanto la estructura política alemana. Y, sobre todo, admiraba su burocracia. En su libro *El Estado y la revolución*, Lenin ponía como modelo administrativo del futuro socialismo nada menos que a esa monstruosidad burocrática que fue el Correo Alemán (antes de que fuera privatizado por Telekom). Aquello que, en efecto, todavía no ha llamado la atención de los estudiosos del fenómeno revolucionario ruso, era que el modelo de partido bolchevique, centralizado y jerárquico, formado por funcionarios eficientes y obedientes, estaba inspirado en el partido-gremio alemán de comienzos de siglo. El partido de tipo bolchevique fue, en realidad, un hijo ilegal de la socialdemocracia alemana, a su vez hija de las corporaciones gremiales medievales. Y no sería la primera vez en la historia en que los hijos busquen parecerse más a los abuelos que a sus padres. Porque, efectivamente, esos micro-despotados que fueron los llamados partidos comunistas del mundo resultaron ser los sucesores legítimos de aquellas corporaciones gremiales post-medievales que eran los partidos políticos alemanes de comienzos de siglo XX (incluyendo, como hace Weber, a la propia socialdemocracia), entidades hechas, como el partido marxista-leninista después, para convertir cualquier cosa que se pareciera a la política en una imposibilidad absoluta.

#### El Mesías y la masa

Pero no es sólo la subsistencia de la organización gremial del medioevo tardío la razón que lleva a Weber a diag-

nosticar la burocratización de la vida política. Lo particular del caso alemán, y probablemente de otros países europeos, es que allí se dio una suerte de cruce entre el gremialismo organizativo, el enorme peso y complejidad de la maquinaria burocrática estatal y un capitalismo especializado en la industria pesada.

La relación que se da entre ese tipo de partido gremialista y el Estado lleva inevitablemente a la instauración de una suerte de corporativismo político, de acuerdo con el cual las relaciones políticas primordiales no son las que se dan entre partido y “sociedad”, sino entre partido y Estado, razón que explica por qué la política adquiere, bajo esas condiciones, una geometría principalmente vertical. Está de más afirmar que la existencia de ese tipo de política sólo es posible sobre la base de una muy precaria sociedad política (o civil). La sociedad civil necesita de partidos que adquieran una geometría horizontal (y diagonal), es decir, que crucen lo social de lado a lado. En resumen: en lugar de ser la política un agente de constitución de lo social, se convierte, en esas circunstancias, en una agente constitutivo de lo estatal. Quien controla el Estado, controla el partido. De eso se dieron rápidamente cuenta los fascistas. El fascismo alemán —a diferencia del comunismo soviético, que surgió en una escena donde los partidos políticos no existían— no sólo instauró un corporativismo político, sino que aprovechó las bases sentadas por un corporativismo (económico y político) previamente establecido.

El corporativismo político, a su vez, puede ser la condición perfecta para que desde ahí surja no sólo un capitalismo privado, sino también para que tengan lugar ciertas formas de capitalismo estatal. El capitalismo alemán, al desarrollar fundamentalmente las ramas que se derivan de la industria pesada, tenía que adquirir, necesariamente, una configuración centralista y dirigista, además de extremadamente burocrática. He aquí las razones que fa-

cilitaron la rápida apropiación estatal de lo social (y de lo político), hasta llegar a producirse aquello que observó el escritor húngaro Sandor Márai en el fenómeno totalitario (nazi y soviético) de nuestro tiempo: “la estatización del espíritu” (Márai, 2000) y que fue, sin duda, una de las razones por las cuales tanto Lenin como Stalin se sintieron tan fascinados por el desarrollo del capitalismo alemán. Max Weber, quien previó el fenómeno totalitario —aunque sin darle ese nombre—, utiliza un término muy parecido al de Márai para referirse al partido político pre-totalitario alemán: habla de la “proletarización espiritual” de la política (Ibídem:59). Es decir, cuando quienes se adhieren a los partidos son más bien seguidores incondicionales (*Gefolgschaft*) que partidarios (*Anhängerschaft*). Los seguidores, en verdad, tienen más que ver con el “rebaño político” al que se refirió despectivamente Nietzsche para calificar a los seguidores de los partidos de su tiempo, o con la “horda prehistórica” a la que se refirió Freud al analizar la psicología de la llamada política de masas (Freud, 1921, 1993).

El hecho de que las formas más arcaicas de expresión política coincidan con el auge del capitalismo moderno no significaba, para Weber, una contradicción. Y no sólo por el fuerte grado de estatización de lo económico que imperaba en la Alemania de su tiempo, sino, sobre todo, por la formación paralela de las llamadas sociedades anónimas o empresas de accionistas con las que también compara a los partidos políticos. La sociedad o empresa anónima es, efectivamente, anónima. Eso significa que sus miembros no son identificables y, por lo mismo, tampoco son responsables respecto al curso que toman tales instituciones. Así ocurrió también con los partidos corporativos o para-estatales del siglo XX. Son, por lo general, “partidos (anónimos) de masas”. El anonimato, que es condición de pertenencia a la masa, está asegurado por la propia militancia política que

exigen tales partidos a sus seguidores. En un clima de absoluto anonimato político nadie puede ser, efectivamente, declarado responsable; todos pueden ocultarse en todos porque, a fin de cuentas, nadie decide, aparentemente, nada. Nadie, salvo el Jefe Supremo, el Führer, el Caudillo, el Conductor, el Secretario General, personaje que asume no sólo toda la responsabilidad de los actos colectivos y la absoluta personificación del Estado, sino además la representación de la propia Historia frente al pueblo, reducido este último a su condición más elemental y primaria: una masa anónima que es políticamente apolítica y amoralmente moral.

Hay pues buenas razones para ubicar a Weber entre aquellos intelectuales que previeron la barbarie que trae consigo el peligro totalitario en sus dos versiones principales: la burocrático-fascista y la burocrático-comunista. Incluso Weber dilucidó la fina diferencia que separaba a ambas. Mientras el totalitarismo fascista es más dependiente de una personalidad mesiánica, que reina sobre la maraña burocrática, el totalitarismo comunista puede prescindir del “líder máximo”, quien por lo común, como ocurrió en casi todas las llamadas “democracias populares”, no era más que una marioneta al servicio de la maquinaria del poder. Usando la misma terminología de Weber, es posible afirmar que, mientras el fascismo recurre a un tipo de dominación “carismática”, el comunismo podía carecer de ella. El primero es, como ya se verá, el maquinista con máquina; el segundo puede ser, en algunas ocasiones, una máquina sin maquinista,

El exceso de burocratismo político, así como el aburrimiento generalizado que produce una política puramente administrativa, provoca el clamor público por un conductor que otorgue a la política el ímpetu, el *pathos* y el dramatismo que no puede otorgarle la burocracia. Los tiempos de sobrepeso burocrático, que son también de despoltiza-

ción, anteceden por lo general a la dominación carismática. En cierto modo, la dominación burocrática prepara el camino por donde hace su entrada gloriosa el “gran conductor”. Mediante su despolitización sistemática, la población, imposibilitada de constituir relaciones civiles entre sí, carente de espacios políticos de interlocución, va perdiendo, poco a poco, sus facultades reflexivas, cayendo en un mundo privado que, si no se encuentra en contacto con el mundo de lo público, se convierte en algo altamente idiotizado. En breve, las relaciones humanas, cuando carecen de politicidad —condición que asegura la posibilidad de que la ciudadanía coincida, no sólo biológica sino, además, socialmente con la mayoría de edad— van cayendo en un estado de creciente puerilidad, hecho que advirtió muy bien Freud en su *Psicología de las masas* (1993). Porque ser adulto es estar en posesión de una capacidad reflexiva que se expresa en la formulación argumentativa, cualidad que sólo se adquiere en espacios colectivos de transferencia como son, en última instancia, los políticos. Sin esos espacios nunca existirán posibilidades para que aparezcan individuos autónomos, soberanos y, sobre todo, discursivos. Sin esos individuos ninguna democracia puede funcionar,

Sin campos ni momentos de argumentación, la producción de ideas no tiene sentido. Las ideas son vías que llevan a la argumentación (con los demás), las cuales, a su vez, surgen de campos argumentativos. La destrucción de la política lleva, por lo tanto, a la perpetuación de la infantilidad social. Una sociedad que no se constituye civilmente a sí misma es una sociedad infantil. Desaparecido o reducido el espacio público de lo político, lo político es imaginado por una masa infantilizada como un acto de puro poder (o de poder puro). Es decir, son transferidas hacia lo político las normas propias del mundo privado, donde la autoridad y el poder se identifican con la figura despiadada del Padre.

Ahora bien, si la figura del Padre es proyectada hacia el telón de fondo del poder político, se cierran ahí todas las posibilidades para que se produzca, en algún momento, aquella liberación edípica que es tan decisiva para el desarrollo intelectual y emocional de cada ser humano. Por el contrario, en el poder político sólo se reproduce, transfiere y prolonga, una infancia que ya no encuentra medios y lugares para romper consigo misma. En el conductor mesiánico, en el secretario general o en el dictador militar, no sólo se reproduce el fantasma del padre real sino, sobre todo, el del padre imaginario de todos nuestros miedos: el Súper Padre, que es el padre cruel y castrador que castiga a sus hijos solamente porque existen o porque (es lo mismo) desean. El conductor, con carisma o sin él, es la representación fálico-estatal del Sobreyo freudiano; una instancia ética moral colectiva que inhibe las posibilidades de desarrollo del Yo, que son las del pensamiento, argumentación y acción. En pocas palabras: de nuestras posibilidades políticas que, por lo mismo, son también —y yo diría que en primer lugar— éticas.

#### El retorno de la barbarie

A diferencia de la moral —palabra que proviene del latín, o lo que es casi igual, de aquella escena histórica dominada por el imperio romano—, la ética —que es una palabra que proviene del mundo griego, es decir, de la democracia deliberativa— es una suerte de moral acordada públicamente y, por lo mismo, se encuentra más cerca de la política discursiva que la moral. La moral, en cambio, se encuentra más cerca de las instituciones —sobre todo de las legales— que la ética. En un mundo sin política, y por lo tanto burocrático y/o totalitario y/o militar, tanto las instancias éticas como las morales se ven radicalmente reducidas. Las éticas, porque desaparecen los espacios públicos



de acuerdo racional y colectivo. Las morales, porque la moral es reducida a los dictámenes de un Estado omnipotente.

Cuando la enfermedad burocrática consume a todo el Estado, hay, según Max Weber, sólo dos posibilidades:

Democracia de un conductor “con máquina” o democracia sin conductor, esto es, la dominación del “político de profesión sin profesión”; sin las cualidades internas, carismáticas que hacen precisamente a un conductor (político) (1999:59).

Tal era, a su juicio, el tipo de democracia que había prevalecido en la Alemania del segundo decenio del siglo XX. Esa democracia sin conductor fue la que llevó, primero, a la democracia de un conductor “con máquina” y después a una situación histórica donde el conductor posee la “máquina” pero donde no existe más la democracia (aunque habría que discutir si el fascismo no fue una democracia para los fascistas). Es importante constatar que, en los tres casos, el elemento constante es la máquina. Puede darse el caso, efectivamente, de que exista un gobierno democrático con máquina, o una dictadura con máquina. Una dictadura o, lo que es igual, un dictador carismático sin máquina es y ha sido una absoluta imposibilidad.

Si se sigue el razonamiento de Weber hasta las últimas consecuencias, una añeja discusión historiográfica perdería absolutamente su sentido. De acuerdo con esa discusión, una de las razones principales del auge del fascismo hay que buscarla en los poderes cuasi hipnóticos —o, por lo menos, sugestivos— de un conductor mesiánico, quien convierte al pueblo en masa y lo hace regresar hacia su propia prehistoria. De acuerdo con esa interpretación subjetivista, sin Hitler nunca habría habido fascismo. Otras corrientes opinan, sin embargo, que fue el desarrollo específico de la economía y de la sociedad alemana lo que en un momento determinado hizo posible que el conductor mesiánico alcan-

zara el poder. Hoy, por lo menos, sabemos que lo uno no podría haberse dado sin lo otro. Del mismo modo, el supuesto antagonismo entre dos tesis: una relativa a que el fascismo significa un retroceso hacia la barbarie —que fue la que defendió Georg Luckács (1962)—, y otra relativa a que es el producto genuino del desarrollo de la modernidad —que postulaban Adorno y Horkheimer (1971) y que hace pocos años fue resucitada por Zygmunt Bauman (Bauman, 1994)— ha perdido mucho de su sentido. En cierto modo, ambas tesis son correctas, pero limitadas: necesitan completarse la una con la otra. El fascismo, como toda forma de totalitarismo, en la medida en que suprime el espacio de lo político significa siempre, si no un retorno, por lo menos una “caída en la barbarie”, que es la tesis de Luckács. Pero esa “caída” se da en un momento del desarrollo de la modernidad industrial, con un Estado y en una “sociedad” que han alcanzado una enorme complejidad económica e instrumental, y con la clara intención de suprimir el caos político existente; supresión que —como demostraron muy bien Adorno y Horkheimer, y después, Bauman— constituye una de las obsesiones más grandes del pensamiento moderno, desde Descartes hasta nuestros días, cuando los nuevos conductores, no de masas, pero sí de laboratorios, pretende “clonar” al ser humano, hasta eliminar la última partícula de contingencia y caos.

Porque lo contrario de barbarie no es modernidad, ni civilización ni cultura. Lo contrario de barbarie —así era al menos para los griegos— es política. De modo que se puede ser perfectamente moderno y bárbaro a la vez. De acuerdo con esa idea, es posible distinguir dos tipos de barbaries: una histórica-evolucionista y una histórica-contingente. La primera barbarie se da en todo aquel largo periodo histórico previo a la invención de la política, cuando los medios de resolución de antagonismos y conflictos eran puramente militares. La segunda se puede dar en cualquier momento

en que son suprimidas las relaciones políticas. En un sentido historicista, se trata efectivamente de una “regresión”, esto es, de una pérdida de las facultades reflexivas propias del hacer político. Pero esa regresión no es, necesariamente, un regreso al pasado sino a “otra parte”. No hay, por tanto, contradicción en que exista, por ejemplo, una barbarie muy moderna, o una modernidad muy bárbara. Tanto el fascismo como el comunismo, como las dictaduras latinoamericanas fueron “regresiones históricas” que han llevado a esa “otra parte”, donde no hay política sino barbarie, es decir, terror, violencia, maldad.

Sí: maldad...

Quizás parezca extraño que aquí se esté recurriendo a un término tan impregnado por la ética y por la moral, como es el de maldad. Dicha extrañeza comienza, sin embargo, a disiparse si se recuerda que la mayoría de las teorías políticas, desde Aristóteles hasta Hannah Arendt, han construido su discurso sobre la base de una real o supuesta maldad humana.

La maldad, la palabra y la política

Una de las confrontaciones más intensas con el tema que relata la relación que se da entre maldad y política lo vivió Hannah Arendt, cuando hubo de reportear en Jerusalén, en el año de 1960, el juicio a Eichmann, uno de los mayores genocidas de nuestro tiempo (Arendt, 1986)

Con la agudeza analítica que muy pocos tienen, y que ella poseía en grandes cantidades, observaba Hannah Arendt intrigada por ese monstruo que no había vacilado en enviar a miles y miles de judíos —como Arendt misma lo era— a la muerte. Lo primero que llamó la atención de Arendt fue la dificultad que tenía Eichmann para expresarse verbalmente. Pronto observó que esa falta de capacidad de expresión no era motriz, sino equivalente a la inca-

pacidad del acusado para pensar. “Es decir, él era incapaz, desde la perspectiva de otro ser humano, para imaginar algo” (Arendt 1986:78).

En otras palabras, Eichmann carecía totalmente de aquella facultad que hoy en día se llama empatía social. En términos psicológicos, era un atímico, es decir, alguien que no puede traducir en palabras sus sentimientos. El caso de Eichmann era algo más grave: no podía expresar sentimientos porque, sencillamente, nunca los había tenido. No es que tuviera malos sentimientos. No odiaba —a diferencia de Hitler, Himmler o Goebbels— a ningún judío. Carecía en absoluto de capacidad de odiar y, desde luego (o, por eso mismo), de amar. No había aprendido a adquirir sentimientos, formarlos, comunicarlos, socializarlos y distribuirlos, cualidades que se adquieren en la vida en común, en relación y en antagonismo con los demás. En términos también analíticos, Eichmann era el arquetipo de la llamada personalidad narcisista; esto es, de alguien cuya libido se ha estancado tanto en su interior y que, con el tiempo, decrece hasta tal punto que termina por perderse definitivamente. Incluso Eichmann había encontrado la posibilidad de desarrollar su ausencia definitiva de sentimientos en un ejercicio profesional altamente instrumental: era un burócrata. Más todavía: era un buen burócrata especializado, en el clásico sentido weberiano del término. No es que fuera estúpido o idiota, pese a que no había aprendido a pensar y, por lo tanto, a expresarse coherentemente.

Lo inquietante en la persona de Eichmann —escribió Arendt— es que él era como muchos, y que esos muchos no son perversos ni sádicos sino que son terrible y aterradoramente normales (Ibídem:326).

La maldad de Eichmann era absolutamente normal. En las palabras de Arendt, era tan normal que incluso era ba-

nal. La banalidad del mal, la terrible banalidad que puede asumir el mal, esa fue la constatación que conmovió a Hannah Arendt en Jerusalén.

La ostensible incapacidad de Eichmann para pensar siguió preocupando, durante mucho tiempo, a Hannah Arendt. Años después volvió a reflexionar sobre el tema. Recordando a Eichmann, escribía que la ausencia de la actividad del pensar no significaba, en ese caso, estupidez. La inteligencia de Eichmann no parecía ser más pequeña o más grande que la de cualquier persona normal. Alguien puede, efectivamente, ser extraordinariamente inteligente, aprender muchos idiomas, solucionar rápidamente complicados logaritmos y, a pesar de todo ello, no saber ponerse en el lugar del interlocutor en una conversación o discusión o, lo que es peor, no saber diferenciar, por ejemplo, entre lo que es el bien y el mal en un momento determinado.<sup>3</sup> Porque pensar, decía Arendt, es una actividad que interrumpe el actuar, pues pensar tiene siempre que ver con objetos ausentes.

Un objeto pensado es siempre una representación, esto es (una cosa o una persona) efectivamente ausente y solamente presente para el espíritu, de modo que sólo con la imaginación, en la forma de un cuadro (*imago*) puedo convertir en algo presente (Arendt 2000: 133).

Pensar, para Arendt, es una cualidad que sólo se recrea en los laberintos del mundo interior, que es el de las representaciones. Pero no es, obligadamente, una condición de la inteligencia.

En términos más generales, es posible afirmar que hay dos tipos de inteligencia: la instrumental y la emocional. La última es la que se pone en comunicación con el mundo

<sup>3</sup> Violeta Parra lo entendió muy bien en su cada vez más bella canción "Doy gracias a la vida", cuando ella ve "al bueno, tan lejos del malo". Es que la Violeta sabía pensar.

interior, que es el de los pensamientos. De ésta carecían, en términos absolutos, los muchos Eichmann que hay en la historia, como pudo comprobarlo Arendt. Dicha constatación lleva a pensar, igualmente, que hay, por lo menos, dos tipos de maldad. Una —analizada por Arendt en Eichmann— que es terrible y banal al mismo tiempo, o mejor, que es terrible porque es banal; y otra maldad que no es banal, sino que se alimenta de un mal “deseado”. En otros términos: existen los malvados que no tienen sentimientos y los que poseen malos sentimientos. Tanto el uno como el otro malvado existen siempre, en todos los países y en todas las épocas. Para comprobarlo basta sólo observar el ámbito cotidiano en que nos movemos o leer la página roja de la prensa de cada día. Pero no siempre los malvados salen a la superficie pública, ni mucho menos; o no siempre se hacen del poder, como ocurrió en la Alemania nazi (o en el Chile de Pinochet). Por lo general, tales tipos de personalidades hacen su entrada en gloria y majestad cuando el espacio de la política, como actividad pública y colectiva, ha sido suprimido o destruido.

Ambos tipos de maldad, aparecen cuando no existe la política como medio de intercomunicación de subjetividades múltiples, o sobre las ruinas de la política. Eichmann, para volver al ejemplo, bajo condiciones políticas normales podría haber sido un excelente administrador, uno más de esos autómatas inteligentes que vemos a diario en las empresas públicas y privadas, en los supermercados y en el Estado. Hasta su muerte, habría pasado, gracias a la estricta observación de las llamadas virtudes secundarias (puntualidad, eficiencia, orden, limpieza) por ser un ciudadano intachable y, sobre todo, obsecuente. Hasta tal punto llegaba su obsecuencia respecto al poder que acató el veredicto de Jerusalén condenándolo a muerte, con la misma frialdad y servilismo con que acataba las ordenes del estado mayor hitleriano. Los jueces eran, en ese momento, la

representación simbólica y real del poder, y Eichmann había sido educado para servir al poder, en cualquiera de sus formas; y si era necesario morir porque el poder así lo estipulaba, había que morir. La banalidad de su maldad era tan grande que ni siquiera podía sentir lástima por sí mismo.

Eichmann, efectivamente, podría haber vivido sin Hitler. Hitler, en cambio, no habría podido dominar sin (los) Eichmann. Todas sus obsesiones, sus alucinaciones ideológicas, su maldad sin fondo —sí, incluso su satanismo—, podían sólo realizarse gracias a la presencia de los muchos Eichmann que existían en su país, quienes habían hecho, porque así lo habían aprendido, de la adaptación y de la obediencia las virtudes principales de la vida (Mitscherlich, 1992:71). Y los Eichmann no eran una excepción en un país como Alemania que —como ya se intentó explicar líneas atrás— había llegado a ser el más burocratizado de toda Europa. Hecho que alarmó a Weber y que le hizo temer, con razón, por el futuro político de su nación. Si hay algo parecido a una culpa colectiva alemana, observó Arendt, ésta hay que encontrarla en la ausencia de virtudes ciudadanas de la mayoría de su población (1986:328). O, lo que es lo mismo, en la estrechez burocrática de un espacio político que hubiera permitido a la ciudadanía desarrollar antagonismos mediante la vía de la reflexión y de la argumentación, de la deliberación y del debate; es decir, por medio de la construcción de un discurso político y no policial.

¿Cómo pudo ser que uno de los países culturalmente más avanzados de Europa hubiera llegado a caer en una barbarie tan siniestra como fue la que hizo posible al Holocausto? Es la pregunta que todavía se hacen muchos intelectuales europeos. Una respuesta a esa pregunta la encontró Hannah Arendt: es que es posible ser culto y bárbaro a la vez (Ibíd., 2000:277-304). Aquello, en cambio, que no es

posible es ser una persona política y bárbara a la vez. Los griegos inventaron la luz pública de la política no para ser más cultos —que ya lo eran bastante—, sino para salir de la barbarie. Los asesinos como Eichmann, después de firmar cientos de actas de ejecución, e incluso oler el humo de las chimeneas que despedían los cuerpos calcinados en las cámaras de gases, se retiraban en las tardes a sus casas, regaban, como hacen puntualmente mis vecinos, sus jardines; amaban, como Hitler, a los perros; jugaban con sus niños; algunos incluso leían a Goethe o escuchaban a Beethoven y Wagner antes de ir a dormir; y en Navidad, después de abrir los regalos bajo el verde pino, rezaban a Jesús, sin acordarse, en sus burocráticas cabezas, que el crucificado a quien le rezaban era nada menos que un judío; otro judío más, asesinado por gente como ellos.

Precisamente en estos días en que se intenta abrir secretas actas de asesinatos y torturas, en mi país, Chile, he vuelto a releer relatos que hablan de cuerpos torturados, ojos arrancados, mujeres violadas, miembros destrozados con burocrática minuciosidad, aviones cargados de agonizantes que son lanzados al mar, uno por uno. Ese infierno dantesco que fue la dictadura de Pinochet. De nuevo, inevitablemente, surge la misma pregunta: ¿De dónde viene esa increíble maldad que nunca vi antes; que no suponía que existiera en ese país del cual no tengo malos recuerdos ni de infancia ni de juventud? Hannah Ahrendt decía, evidentemente, lo justo: Sin el mundo público, desde donde nace la política, actividad que por ser humana siempre es precaria e imperfecta, las colectividades regresan a la barbarie; y cuando la caída en la barbarie tiene lugar en tiempos modernos, puede ser organizada bajo la forma de empresa, donde se tortura de acuerdo con cálculos previos, con asistencia médica, con instrumentos modernos; o en donde se asesina sin pausa, pero con método y precisión. Las dictaduras de la modernidad, sean fascistas, comunistas, o sim-



plemente militares, han convertido a la maldad en un sistema.

Pero la maldad proviene, antes de ser un sistema, de la barbarie colectiva. Donde no hay política, hay barbarie; donde hay barbarie, hay violencia y terror. En la oscura noche del terror, los malvados, los peores de todos, encuentran sus lugares de realización y, sobre todo, de impunidad. Impunidad que nunca encontrarán en una sociedad políticamente organizada. Bajo una dictadura, lo peor que hay en cada ser humano puede ser posible. Es por eso que, en medio de la guerra y la violencia, inventamos un día el espacio de la política. Frente al cadáver de la persona amada, como dice poéticamente Freud, comenzamos a pactar con el enemigo, para que él no siguiera matando a los tuyos, bajo la condición de que tú no siguieras matando a los suyos (Freud, 1916, 1993). Desde ese pacto tan elemental, comenzó a brillar la luz del milagro político, cada cierto tiempo apagada por las dictaduras, hasta que entre las tinieblas más oscuras comienza, a veces muy débilmente, a reaparecer. Es por eso que a la luz de la política hay que cuidarla con el mismo esmero con que nuestros antepasados cuidaban al fuego.

No se quiere decir aquí que la política nos haga más buenos de lo que somos sin ella; pero sí, que la política limita o bloquea la increíble maldad que anida en cada ser humano. La maldad es, precisamente, la ausencia de límites que la contengan; y el principal de los límites lo fija la palabra: la que se piensa, primero, la que se pronuncia, después, y, por último, la que se escribe. La palabra que se hace frase, la frase que se convierte en idea, la idea que se transforma en argumento, el argumento que se opone a otro argumento; el debate, privado primero, público después, la polémica, la retórica, el convencimiento, el acatamiento, la Ley, el Código, el Derecho. La palabra escrita que asegure que aquella que pronunciamos no se la ha llevado el viento, y

queda in-scripta en papeles a los que podemos recurrir cuando nuestra dignidad se ve amenazada por el malvado que no reconoce más palabras que las que vienen de sus hambres y deseos. La palabra política, palabra en la polis, de la polis, del ciudadano que hace de la palabra su código, su Ley, su Derecho y que defiende con palabras, con frases, con ideas, con argumento y con retórica, todo eso es la sangre, el alma, los huesos y la piel de lo político. Y todo eso es palabra. La que no podemos perder nunca más (Mires, 2001a y 2001b).

Lo más malvado de las dictaduras es que nos quitan el derecho a la palabra, y sin la palabra no es posible siquiera nombrar al mal por su nombre; tampoco, en consecuencia, al bien. Aristóteles lo dijo mejor que nadie:

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir esas dos afecciones y comunicárselas entre sí; *pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal y por consiguiente lo justo y lo injusto* [cursivas, F.M.]; y el hombre tiene eso de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado (Aristóteles, 1962:21).

Desde luego, la palabra por sí sola no constituye a la política; pero sin palabras no hay política. De ahí que la libertad de expresión sea la primera condición de lo político; tal es la razón por la cual la mayoría de los esbirros de las dictaduras tienen, como observó Hannah Arendt en Eichmann, serias dificultades de expresión. Siguiendo a Aristóteles, habría que decir, en consecuencia, que el ser

humano no solamente es un animal social sino que, además, o por lo mismo, es un animal discursivo. La palabra, en efecto, es el primer eslabón de todas las cadenas de la política. Sea la palabra oral en la deliberación, en el debate, en la reflexión individual y colectiva; sea la palabra escrita en el derecho, en las leyes, en las ordenanzas y en los reglamentos. La política es poder, dice Weber. La política es el poder de la palabra, se responde aquí, y no el de las balas ni de los cuchillos. Distribución, conservación y desplazamiento de poder, se realizan en la política a través de medios orales o escritos. Tal es el límite que, hasta para un Carl Schmitt, separa a la política de la guerra. Bertold Brecht estaba, pues, muy equivocado cuando en un arrebato belicista escribió: “Ahora tiene la palabra el camarada Mauser”. Ni siquiera con todas las licencias poéticas que se quieran conceder, tiene sentido esa frase. El camarada Mauser no sabe hablar, lo único que sabe es matar; y los muertos no hablan, ni siquiera cuando los convertimos en fantasmas.

Sin palabras no hay política. Pero sin política hay, sin embargo, palabras. Son las palabras privadas, o son las palabras del poder, pero no de un poder político cuya existencia implique desplazarse a lo largo de múltiples espacios, sino de un poder concentrado en quien lo detenta y habla, sin interlocución ni contradicción, en su nombre. No es la palabra del diálogo. Tampoco es la del antagonismo. Es una palabra sin réplica, que se afirma en sí misma y sólo en la lengua de quien la pronuncia. En ese punto, hay un curioso paralelo entre el dictador y el poeta. La palabra de ambos no reconoce más límites que la que el autor le asigna. La diferencia es que la del poeta es palabra metafórica, construida como un juego de monólogo destinado a disociar las relaciones entre las palabras y las cosas, procedimiento que el poeta utiliza para reconvertir, ilusoriamente, una realidad en otra. La del dictador, en

cambio, carece del encanto de la metáfora. La suya es una palabra bruta y brutal; no busca reconvertir a ninguna realidad, sólo quiere destruirla. Sobre la destrucción de lo que es real no puede surgir ninguna metáfora, ninguna representación y, siguiendo a Arendt, por esa misma razón, ningún pensamiento. Mientras el poeta dice *yo soy como un Dios*, el dictador afirma, *yo soy Dios*. El *como* del poeta, deja intacto a Dios. La ausencia del *como* en el dictador, destruye a la propia idea de Dios. Una hermosa o simplemente una buena poesía, no puede ni debe ser tomada en serio: es un juego inconsciente, incluso, infantil. Ay del que no tome en serio la palabra del dictador. También la suya, como la del poeta, es una palabra sin límites, pero hay que creer en ella. O morir.

#### El mundo mágico de la dictadura

Al igual que en la poesía, la palabra sin límites, es decir, sin política, adquiere un sentido omnipotente y, por lo mismo, mágico. Es que el dictador, sin voces ni palabras que lo contradigan, vive en un mundo que es efectivamente mágico. El dictador confunde su propia biología con el Estado, y al Estado con el pueblo, y al pueblo, de nuevo, consigo mismo. El dictador no escucha las voces de los demás, sólo escucha sus voces internas. La realidad del dictador es alucinatoria, fantasmagórica, fragmentada. Sus frases carecen de lógica y de organización, salvo cuando lucha por el poder, al cual se abraza instintivamente, porque el poder, en su mundo autista, no es más que él mismo. Cuando Fidel Castro decía, por ejemplo: *socialismo o muerte*, estaba hablando de su propia muerte, no de la del socialismo que, parece, nunca lo ha habido en Cuba.<sup>4</sup> Las dictaduras corresponden, efectivamente, al mun-

<sup>4</sup> Tesis que sostuve el año 1978 en mi libro *La revolución no es una isla* (1978). En ese tiempo era difícil sostener esa tesis en los medios de izquierda. Hoy es, incluso,

do de lo pre-político que es, por eso, bárbaro; o son regresos a la fase no política de la humanidad, donde, como se deja ver en las pinturas de Il Bosco, los humanos se regían por imágenes mágicas y/o fantásticas que son, en el hecho, las visiones alucinadas de la barbarie.

Quien como pocos ha logrado captar el mundo interno mágico del dictador ha sido el genio literario de Mario Vargas Llosa al describir, magistralmente, a ese icono de la maldad humana que fue el dictador Rafael Leonidas Trujillo, autoproclamado *El Benefactor*. A continuación, se transcribe una escena de Trujillo con ese hombre muy político que fue Joaquín Balaguer quien, como presidente fantoche, sirvió mucho tiempo y con obsecuencia al horrible dictador. Balaguer, quién además era escritor (y no muy malo) pronunció una vez un discurso en donde comparaba a Trujillo con Dios. Gracias a ese discurso pudo acceder a la Academia de Letras de su país. A ese discurso se refiere la siguiente escena que protagonizan Trujillo y Balaguer:

“Dios y Trujillo: una interpretación realista” —murmuró, bajando los párpados.

Lo he releído muchas veces —chilló la meliflua vocecita del Benefactor—. Me sé párrafos de memoria, como poesías.

¿Por qué esta revelación al Presidente fantoche? Era una debilidad, a la que nunca sucumbía. Balaguer podía jactarse de ello, sentirse importante. No estaban las cosas para desprenderse de un segundo colaborador en tan corto intervalo. Lo tranquilizó recordar que, acaso el mayor atributo de este hombrecillo era no sólo saber lo conveniente, sino, sobre todo, no enterarse de lo inconveniente. Esto no lo repetiría, para no ganarse enemistades homicidas entre los otros cortesanos. Aquel discurso de Balaguer lo estremeció, lo llevó a preguntarse muchas veces si no expresaba una profunda ver-

una tesis de izquierda; o, por lo menos, de esa izquierda que insiste en recuperar una idea más o menos pura (es decir, no dañada por la realidad) del socialismo.

dad, una de esas insondables decisiones divinas que marcan el destino de un pueblo. Aquella noche, al oír los primeros párrafos que, embutido en el chaqué que llevaba con su poca apostura, el nuevo académico leía en el escenario del Teatro de Bellas Artes, el Benefactor no le prestó mayor atención (él también vestía de chaqué, como toda la concurrencia masculina; las damas iban de traje largo y por doquier destellaban joyas y brillantes). Aquello parecía una síntesis de la historia dominicana desde la llegada de Cristóbal Colón a la Hispaniola. Comenzó a interesarse cuando, en las palabras educadas y la elegante prosa del conferencista, fue asomando una visión, una tesis. La República Dominicana sobrevivió más de cuatro siglos —cuatrocientos treinta y ocho años— a adversidades múltiples —los bucaneros, las invasiones haitianas, los intentos anexionistas, la masacre y fuga de blancos (sólo quedaban setenta mil al emanciparse de Haití) gracias a la Providencia. La tarea fue asumida hasta entonces directamente por el creador. A partir de 1930, Rafael Leonidas Trujillo Molina relevó a Dios en esa ímproba misión.

“Una voluntad aguerrida y enérgica que secunda en la marcha de la República hacia la plenitud de sus destinos la acción tutelar y bienhechora de aquellas fuerzas sobrenaturales” —recitó Trujillo, con los ojos entrecerrados—. “Dios y Trujillo: he ahí, pues, en síntesis, la explicación, primero de la supervivencia del país y, luego, de la actual prosperidad de la vida dominicana”.

Entreabrió los ojos y suspiró, con melancolía. Balaguer lo escuchaba arrobado, empequeñecido por la gratitud.

—¿Cree usted todavía que Dios me pasó la posta? ¿Que me delegó la responsabilidad de salvar a este país? —preguntó, con una mezcla indefinible de ironía y ansiedad.

Más que entonces, Excelencia —replicó la delicada y clara vozcita—. Trujillo no hubiera podido llevar a cabo la sobrehumana visión, sin apoyo trascendente. Usted ha sido, para este país, instrumento del Ser Supremo. (Vargas Llosa, 2000:292-293)

Después de una primera lectura, uno no sabe si permanecer más atónito frente a la ilimitada omnipotencia del

dictador o frente a la igualmente ilimitada servidumbre del consejero. Pero, si se lee el libro hasta el final, esa impresión cambia un poco. Pues se trata de una novela con dos personajes principales. Uno es el cruel dictador, el otro es Balaguer. Balaguer es, en efecto, la única personalidad auténticamente política que existe en todo el libro. No me refiero a su indudable capacidad camaleónica para saber adecuarse a todos los momentos y circunstancias; tampoco a su innegable instinto de oportunidad, que lo lleva a realizar las más audaces maniobras cuando nadie lo esperaba. Ni siquiera a su increíble perseverancia. Esas son, si se quiere, virtudes políticas secundarias. Me refiero, sí, a su indudable don de palabra, la que hace prevalecer entre las jaurías más carniceras que rodeaban al dictador. Gracias a ese don, él, en medio de la locura desatada, fue el único que pudo conducir a la República Dominicana para que entrara, después de la muerte de Trujillo, si no a una avenida democrática, por lo menos a una republicana. ¿Qué llevó entonces a ese hombre culto e inteligente a comparar a esa bestia sedienta de sangre que era Trujillo, nada menos que con Dios?

¿Sólo servilismo? Pero Balaguer podría haberse deshecho en miles de adjetivos y alabanzas sin necesidad de recurrir a Dios, como hacían todos los cortesanos de Trujillo. ¿Miedo tal vez? Algo hay de eso. Pero no, yo creo que Vargas Llosa tiene razón cuando escribe que en ese discurso comenzó a aparecer “una tesis”. Dicha tesis encuentra una delgada raíz en el cristianismo determinista que sustentaba Balaguer. “Los designios de Dios son ineluctables” —acostumbraba repetir. Luego, ha de haber existido alguna razón oculta que llevara a Dios a poner a ese demonio en el poder. Pero, por otra parte, no hay que olvidar que Balaguer no sólo era un creyente, sino además un político contumaz, algo que logró demostrar tanto en la novela como en la realidad. En ese sentido, me parece advertir que

Balaguer estaba intentando, nada menos, que encontrar un fundamento político para que el poder trujillista pudiera sustentarse sobre algo que no fuera la pura maldad humana. La legitimidad de ese dictador no podía venir del pueblo ni de ninguna parte. Pero había, de todas maneras, que buscar una legitimidad, y si no había ninguna que fuera humana, tenía que ser, por lo menos, divina. En verdad, lo que hizo Balaguer fue restaurar la teoría del poder divino absoluto de las monarquías pre-modernas europeas, aunque en la República Dominicana y en pleno siglo veinte. Lo que no sabía el imbécil de Trujillo, y que sí sabía Balaguer, era que con la teoría del poder divino va acoplada la teoría del “tiranicidio”, que es un derecho que se reservan los pueblos para ajusticiar a los monarcas si éstos no se ajustaban a la Ley de Dios.<sup>5</sup> El de la divinidad era, por lo demás, el único fundamento al que podía echar mano Balaguer para darle un sentido mínimamente político a esa atroz dictadura. Lo grotesco era que Balaguer estaba restaurando la primera de las tesis políticas de la premodernidad, a pocas millas de los Estados Unidos, en medio de la fase más alta de la modernidad capitalista y no en el siglo catorce.

Pero, por otra parte, ¿no era la realidad política dominicana muy similar a la de los países europeos cuando fue instaurada en ellos la primera forma de dominación política, que fue la monarquía absoluta de origen divino, cuando no había pueblo, ni nación, ni mucho menos “sociedad”, de modo que el poder sólo podía venir de Dios? ¿No fueron los primeros reyes europeos tanto o más sanguinarios de lo que era Trujillo? ¿No había surgido el mismo Trujillo de una realidad no-política cuya barbarie no tenía nada que envidiar a la que prevalecía en la Europa del siglo trece? Sus-

<sup>5</sup> Así ocurrió en la novela y, probablemente, también en la realidad. Uno de los héroes que ajusticiaron a Trujillo, el “turco” Estrella Sadhalá, fervientemente católico, contaba, para realizar su acción, con la tácita venia obispal.



tentar a Trujillo sobre la base de un poder supuestamente divino era incluso políticamente progresista, si se tiene en cuenta que, hasta antes de ese discurso, el poder de Trujillo se sustentaba sobre la pura sangre derramada. Balaguer intentó, quizás, dar forma, mediante el recurso de la divinidad, a un Estado que hasta ese momento no existía. Había pues que, por lo menos, poner el primer hito político en la historia de ese pobre país. Después aparecerían los Hobbes y los Locke para dar forma más civil a ese infierno. Todavía no aparecen, pero Trujillo es un pasado. Aunque nunca olvidado: su maldad fue demasiado grande para merecer el privilegio del olvido. La República Dominicana no es, por cierto, un modelo de democracia moderna; pero hay una Constitución y leyes que a veces se acatan; hay políticos, algunos respetables y, por lo tanto, algo de política. En un tiempo relativamente breve, ese país ha avanzado más rápido que lo que lo hicieron las democracias europeas más ilustres, antes de llegar a serlo. Parte de ese mérito le corresponde a Balaguer, lo más lejano que puede haber a un héroe; pero, a fin de cuentas, una cabeza política en medio de los lobos.

#### Los señores políticos

Trujillo fue un tirano pre-político en un país donde nunca había existido la política. En eso se diferencia de otros tiranos latinoamericanos quienes montaron su dominación sobre la base de repúblicas y democracias que existían previamente. Hay dictaduras de fundación y la de Trujillo pertenece a esa clase. También hay dictaduras regresivas. Éstas son las que hacen regresar a las naciones de las que se apoderan, desde un mundo político, al de la barbarie.

Chile, por ejemplo, fue, hasta 1973, una nación políticamente constituida. Volvió a serlo a partir de la década de 1990, con la lenta y nunca bien terminada instauración de

la democracia. En ese intervalo, entre dos periodos democráticos, apareció el más feo rostro de la barbarie; pero no el de un supuesto pasado bárbaro, sino el de un presente no político. Y si se quiere buscar un buen ejemplo que compruebe la tesis de cómo la maldad reina allí donde la política no existe, hay que leer las alocuciones, entrevistas y discursos que generosamente daba a conocer el general Pinochet, quien no sólo ha sido uno de los más notables antipolíticos de la historia moderna, sino además uno de los que más se ha jactado de serlo.

Parece que cada cierto tiempo la historia se empeñara en mostrarnos lo que era el mundo antes de que existiera la política. Pinochet, sin duda, es uno de los arquetipos de ese pasado bárbaro de la humanidad. Con toda probabilidad, su retrato pasará a situarse al lado de otros monstruos que han retornado desde lo más oscuro de la barbarie humana hacia la época moderna. Pinochet, como ya se dijo, no sabe siquiera hablar, es decir, argumentar, razonar. Más aún: detestaba el uso coordinado de la palabra y, por ende, detestaba sobre todo a “los señores políticos” —incluso más que a “los marxistas”, símbolo que utilizaba como agente de negación semántica de su propia personalidad antipolítica—. Esto no era sino la afirmación constitutiva de su barbarie personal.

La personalidad prehistórica de Pinochet es un ejemplo interesante, puesto que —aunque de modo caricaturesco— se encuentran concentradas en él las dos maldades que dieron origen a los totalitarismos europeos. Poseía, en efecto, la maldad de quien no tiene sentimientos; y, además, la maldad de quien tiene malos sentimientos. Mucho se ha hablado de la enorme capacidad de traición y de simulación que poseía Pinochet. Y es verdad: ni siquiera vacilaba en hacer asesinar antiguos compañeros de armas si eso favorecía sus objetivos. Pero quizás, en ese punto, haya que diferenciar entre dos Pinochet. Antes de que se hiciera del

poder y después. Antes de asaltar el poder, parecía ser, más bien, un Eichmann, tal como describiera a Eichmann Hannah Arendt: un funcionario obediente, cumplidor, ordenado y, sobre todo, con muy poca capacidad de pensamiento; característica esta última que supo mantener con consecuencia durante toda su vida. Hasta el momento del golpe, la maldad de Pinochet era, pues, banal. Pero convertido en dictador, adquirió, casi de pronto, ciertas características que son más bien propias de un Hitler y un Stalin. Su lenguaje burocrático, por ejemplo, se convirtió en un lenguaje poblado de alucinaciones, cada una más fantástica que la anterior.<sup>6</sup>

Como Hitler y Stalin, quienes hablaban siempre de erradicar a los parásitos de la sociedad, Pinochet se refería continuamente a su obsesión por erradicar “la mala yerba”. Continuamente, al igual que los otros dos monstruos, hablaba de “desinfectar” al país. Lo mismo ocurría en el plano de las representaciones subjetivas. Hitler veía el espíritu del judaísmo en todas partes. Stalin hacía asesinar a sus subordinados cuando de ellos se apoderaba el espíritu de la burguesía. Pinochet veía el espíritu del marxismo hasta en el Vaticano. En ese mundo no político que es el del dictador, los procesos pierden toda relación de causalidad y el “pensamiento mágico”, como ocurría en la era de la barbarie, se apodera completamente de la realidad. Sólo en una realidad donde la política ha sido destruida es posible decir, como una vez dijo Pinochet, que el golpe de Estado hubo de llevarlo a cabo cuando la virgen María, reencarnada en la figura de su esposa Lucía, le ordenó que así lo hiciera para que sus nietos no se convirtieran en esclavos.

Cuando el espacio de la política se encuentra clausurado, no existen posibilidades para que se establezcan rela-

<sup>6</sup> Acerca de este tema, vale la pena consultar el libro de María Dolores Souza y Germán Silva Auge y *ocaso de Augusto Pinochet* (1988).

ciones públicas entre sujetos y objetos. Esto quiere decir que, inevitablemente, aparecen bloqueos en la comunicación tanto en las mentes de los actores sociales, como en las relaciones que contraen entre ellos. Los actores sociales, al no poder convertirse en actores políticos, esto es, en seres con capacidad de articulación, en referencia recíproca, negativa o positiva, no pueden, efectivamente, ser sujetos para los demás, y luego, tampoco pueden serlo para sí mismos. En el mundo de la dictadura, los objetos andan por un lado y los sujetos por el otro, sin encontrarse jamás, pues faltan las palabras (están prohibidas) que unan a los unos con los demás. Es por eso que el lenguaje de todos los dictadores, de todos sin excepción, está atiborrado de imágenes que provienen de relaciones puramente subjetivas, pero que él, el dictador, porque es portador, si no del poder por lo menos de la violencia, se atreve a pronunciar en público. Es el único, por lo demás, que puede hacerlo. Debido a esa razón, el dictador, al clausurar la objetividad de la cosa pública, se ha condenado a sí mismo a vivir encarcelado en sus propios laberintos subjetivos, a los que confunde con la realidad de las cosas. El dictador es, en cierto modo, una víctima de sí mismo. Así se explica que el mundo interno y externo de los dictadores sea irracional o fantástico; es decir, mágico, como sólo lo es el mundo de los pueblos más primitivos. El dictador vive la realidad como un sueño, y sus víctimas, qué duda cabe, como una pesadilla. Es difícil, por lo tanto, entender a una dictadura desde fuera, desde otro país, o desde otros tiempos. Las categorías racionales que usamos para entendernos unos a otros en el mundo abierto de lo político, no sirven cuando se trata de entender esa fragmentada realidad que representan las dictaduras y los dictadores.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Quizás esa sea la razón por la cual tenemos un acceso más fácil al conocimiento de las dictaduras por medio de novelas. Desde el legendario *Tirano Banderas* del español Valle-Inclán, hay una abundante producción novelística latinoamericana acerca del tema. Para nombrar al vuelo sólo algunas: *El señor presidente*, de Miguel Ángel

Ahora bien, si política, y no cultura, es lo contrario a barbarie, es porque la política se ha situado en un espacio que ha resultado ser absolutamente incompatible con relaciones de poder totalitarias, dictatoriales o simplemente autoritarias, que son las formas pre-políticas de dominación y gobernabilidad. Y es así porque el espacio de la política es público, es decir, transparente y accesible a todos aquellos que adquieren condición civil o ciudadana. Eso significa que la luz pública de lo político es condición de la llamada sociedad civil. A la inversa también. La publicidad de lo político sólo ha podido aparecer allí donde hay polis, o ciudad política (y no policial), o lugares de civildad. Por cierto, la condición civil no anula ni elimina las recaídas en la barbarie. Hay múltiples ejemplos históricos que han mostrado que la barbarie, o fin de la politicidad, amenaza con reaparecer en cualquier momento en que la civildad se encuentre agrietada.

Es que a la civildad hay que cuidarla con más cariño y esmero que a un jardín. No hay nada más difícil que recuperar el status ciudadano que otorga una civildad política. Eso lo saben muy bien los pueblos de Europa del Este. Igual de bien lo saben aquellas naciones latinoamericanas que han tenido que sobrevivir a las más bárbaras dictaduras que sea posible imaginar. Desde luego, el restablecimiento de relaciones civiles no asegura por sí solo la solución a los infinitos problemas que padecen tantas regiones del globo. Pero sin ese mínimo de civildad, que no es otra sino la condición que garantiza la participación política de la ciudadanía, ninguno de los problemas que hoy nos agobian, podrá ser solucionados alguna vez.

Ninguno, aunque sobre nuestros países llueva todo el oro del mundo. ☹

Asturias; *Yo el Supremo*, de Augusto Roa Bastos; *El discurso del método*, de Alejo Carpentier; *El otoño del patriarca*, de Gabriel García Márquez; *La fiesta del Chivo*, de Mario Vargas Llosa; sin olvidar la cada vez más fascinante producción literaria de Alberto Bolaños.

## Bibliografía

- Adorno, Th.; Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München, 1986.
- , “Über den Zusammenhang von Denken und Moral”, en *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Piper, München, 2000.
- Aristóteles, *La Política*, Espasa Calpe, Madrid, 1962.
- Bauman, Zygmunt *Moderne und Ambivalenz*, Fischer, Frankfurt, 1994.
- Beck, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
- Freud, Sigmund, *Vergänglichkeit* (1916) Fischer, Frankfurt, 1993.
- , *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) Fischer, Frankfurt, 1993.
- Luckács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Luckács Werke*, tomo 9, Neuwied, 1962.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Espasa Calpe, Madrid, 1981.
- Souza, María Dolores y Silva, Germán, *Auge y ocaso de Augusto Pinochet*, Ediciones del Ornitorrinco, Santiago de Chile, 1988.
- Mires, Fernando *Civilidad. Teoría política de la post-modernidad*, Trotta, Madrid, 2001 (a).
- , *De la razón militar a la razón civil*, Lom, Santiago de Chile, 2001 (b).
- , *La revolución no es una isla*, Berlín, 1978; Medellín, 1978.
- , *Teoría política del nuevo capitalismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 2000.
- Mitscherlich, Alexander, “Aggression, Spontanität, Gehorsam”, en Mitscherlich, Alexander (editor) *Aggression und Anpassung*, Piper, München, 1992.
- Montesquieu, *L'esprit des lois*, Gallimard, París, 1970.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín, 1996.

——, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlín, 1998.

Vargas Llosa, Mario, *La fiesta del Chivo*, Alfaguara, Madrid, 2000, pp. 292-293.

Weber, Max, *Política como profesión*, Reclam, Stuttgart, 1999.

Bibliografía