

## Capítulo IV

### PERFECCIONISMO Y UTOPIA

Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno en la tierra, es precisamente la tentativa del hombre de convertirlo en su paraíso.

HÖLDERLIN

#### 1. La deontología mal entendida

Así como hay un realismo malo, en el extremo opuesto hay un idealismo malo: el perfeccionismo. Los dos extremos se refuerzan, el uno con el otro: el realismo malo alimenta, como reacción, al perfeccionismo y, viceversa, el perfeccionismo atiza la polémica realista. El problema consiste en establecer la distinción entre ideales bien entendidos y mal entendidos y, por lo tanto, entre ideales bien empleados y mal empleados: en donde el perfeccionismo es el modo equivocado de entenderlos y emplearlos.

Quién discute de democracia acaba por discutir de soberanía popular, igualdad y autogobierno. Estos conceptos se reclaman unos a otros. Al afirmar que el pueblo es soberano se sobrentiende que la soberanía pertenece por igual a todos los individuos que lo componen. Y el pueblo soberano es tal cuanto más se autogobierna. Aún más: si todos son igualmente soberanos, entonces a cada uno le espera un poder igual; y de igual poder, se puede derivar la igualdad en general. ¿Cuál es la naturaleza exacta de los tres conceptos en cuestión? Depende, es decir, pueden ser entendidos descriptiva o prescriptivamente. Descriptivamente la soberanía popular es, sobre todo, un principio de legitimidad; la igualdad es, en lo fundamental, leyes iguales e igual voto, y el autogobierno se aplica solamente a microdemocracias. Pero las más de las veces y en el contexto de

la teoría de la democracia, los conceptos en cuestión son entendidos prescriptivamente y fundan la deontología democrática. Si esto es así debemos poner muy en claro que son ideales normativos y, correlativamente, cuál es la naturaleza y función de los ideales.

El primer paso (establecer que un ideal es un ideal) puede parecer banal, pero no es así. Se toma el concepto de igualdad. Jefferson asentó en el preámbulo de la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776, que “todos los hombres son creados iguales”.<sup>1</sup> Para Jefferson esta era una “verdad autoevidente”; pero sin detenernos en conjeturas sobre qué sean las verdades autoevidentes, es ciertamente obvio que su propuesta está formulada como una afirmación de hecho. Como tal es indefendible (el hecho es falso). Pero reformulémosla prescriptivamente así: “debe considerarse a cada hombre *como si* fuese creado igual”. Se entiende que Jefferson hizo muy bien (candidez aparte) en presentar su prescripción como una verdad de hecho. Pero si el valor de la verdad de su afirmación es cuestionado, entonces la debemos defender como se debe.

Que los hombres son iguales no es un hecho; más bien es un hecho que no son iguales sino diferentes, muy diferentes. Ahora bien, la igualdad no implica una verificación sino un principio de valor y directivas de comportamiento que suenan como: debemos ver en el otro a nuestro semejante; debemos comportarnos hacia los demás apreciándolos como iguales; es nuestro deber educar a los hombres para que no sean inferiores sino iguales a nosotros. No es necesario subrayar cuánto debe la convivencia civil a tales máximas de acción. Pero nos interesa destacar cómo una precisión elemental puede cortar de tajo una disputa tan antigua y tan ociosa. La objeción de que “los hombres no son iguales” puede ser aceptada como un hecho por cualquier demócrata por la buena razón de que no es una objeción, a condición de que podamos disentir sobre cuánto vale la igualdad. Pero, en tal caso, la discusión consiste en que para el demócrata la igualdad es justa y ahí, para un opositor, la igualdad no es el valor de la justicia en la que cree o en la que de cualquier modo está dispuesto a anteponer a los demás. La diferencia es que así se llega a las

<sup>1</sup> Se nota la diferencia con la Declaración francesa de los Derechos de 1789, que dice: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en los derechos.” El texto estadounidense hecho por Jefferson, pone como premisa la afirmación de que los hombres son creados iguales y deduce, como implicación, su inalienable derecho a la vida y a la libertad.

verdaderas divergencias, en vez de caer en una logomaquia (discusión intrascendente) en la que ambos contendientes están equivocados.

El segundo paso es el de entender bien qué son los ideales y cuáles sus funciones. Sobre este terreno caminaremos para identificar al perfeccionista. En efecto, veremos que el perfeccionista malinterpreta la naturaleza de los ideales y que no considera la diferencia entre lo ideal y lo real como diferencia constitutiva. El perfeccionista resuelve todo en la optimización del ideal. Su pie está sobre el acelerador, y acaba por no tener control sobre los ideales que pretende promover.

## 2. De la ciencia a la utopía

Entendámonos: desde que el hombre piensa siempre ha concebido un mundo ideal, considerado como antítesis del mundo real. Es una tradición que empieza con Platón; pero es, con Platón o no, una tradición *contemplativa*. El menos platónico de todos fue el mismo Platón, que viajó a Siracusa con la idea de realizar su ciudad ideal. Pero ahí se encontró, la primera vez, vendido como esclavo en Egina; y la segunda vez se salvó con dificultades. De cualquier manera, la solución platónica era la del filósofo-rey: el buen rey debía ser el amante del saber, precisamente, el filósofo. Y el filósofo, hasta Marx, fue siempre un contemplativo (Campanella fue una rarísima excepción y de ello sacó 27 años de cárcel). Siempre que han surgido “ciudades celestiales”, han tenido una vida breve —como Münster, la Nueva Jerusalén del año de gracia de 1553— y han sido el fruto de movilizaciones religiosas, de movimientos *chi liastici* y de expectativas escatológicas.

Esta tradición contemplativa se interrumpe con Marx, que transforma al filósofo-rey en el filósofo-revolucionario. Hasta el momento, escribía Marx en 1848, “los filósofos únicamente han interpretado de varias formas al mundo; pero lo que importa es cambiarlo” (*Tesis sobre Feuerbach*, XII). En ese escrito Marx todavía giraba en la órbita de la disolución de la filosofía hegeliana. Por lo tanto, el protagonista quedaba como el filósofo que sabe que “lo racional es real”; pero para un filósofo que llega a ser revolucionario, es la acción revolucionaria lo que hace real lo racional. La semilla plantada por Marx se encarnó después en la *intelligentzia* revolucionaria (de la que

Dostoyevsky hacía en *Los demonios* una representación inmortal), se desenvuelve intelectualmente en la escuela de Francfort y en verdad hace “historia” en los años sesenta. Con Marcuse, el filósofo revolucionario que espera regenerar al mundo, es escuchado por las masas y llega a ser una fuerza movilizadora. Pero volvemos al punto: con Marx la ciudad ideal llega a ser una “ciudad realizable” y por realizar. Así, y a partir de aquí, nace el perfeccionismo que caracteriza nuestro siglo. Antes el perfeccionismo era, si lo había, únicamente contemplativo; hoy llega a ser un *activismo perfeccionista*, que entra en la política y hace política.

La consecuencia de esta conversación radical se aferra y se refleja en invertir el significado del término utopía. Tomás Moro publicó *Utopía* en 1516 y de esta manera acuñó tal palabra, la cual describe una sociedad buena, dirigida por la pura razón natural, colocada en una isla imaginaria; precisamente en “ningún lugar” (en griego *ou* significa “no” y *topos*, lugar). Así como Moro escribió *Utopía* con la intención de criticar el Estado inglés bajo los Tudor, en su texto no dice que lo que no está “en ningún lugar” sea imposible, que lo inexistente hoy será inexistente siempre (aunque el libro se termina con la frase *I may rather wish for than hope after*: lo mío es más deseo que esperanza).

Sin embargo, la palabra ha viajado en los siglos sucesivos sobre la fuerza de su prefijo, de su negación “no” no existe; y ni siquiera existirá “jamás”. El utópico que “espera” la realización de su proyecto, no se reconoce como tal y ni Campanella ni después los socialistas señalados por Marx como “utópicos”, se consideraban y declaraban como tales. El utópico que se confiesa como tal no “espera” la realización; sabe que no sucederá. La suya, insisto, es mera contemplación. La llama utopía porque no acepta la imposibilidad. Entonces, “utopía” está, en el vocabulario de la política, como un *no existente* que es, también, un *imposible* (ni hoy ni nunca). Es cierto que en el uso ordinario “utópico” sigue significando imposible; pero en la literatura ya no es así.

Marx incluso predicaba el paso de la utopía a la ciencia. Marcuse lo cambia: “el camino para el socialismo puede darse cuando vaya de la ciencia a la utopía” (1970, p. 63). ¿Qué ha sucedido? Ha sucedido que la palabra utopía, como tantas otras, está empañada de neblina. El autor que ha cancelado el significado original, más que nadie es Mannheim. En *Ideología y Utopía* (1936, p. 173 y ss.), Mannheim entiende por utopía un

estado mental que “trasciende” la realidad en sentido revolucionario; y entiende por ideología, simétricamente, un estado mental que “trasciende” la realidad en sentido conservador. En sustancia, Mannheim reconduce el concepto de utopía sobre el terreno de la ideología para, después, realizar una división interna entre ideologías revolucionarias (llamadas utopías) e ideologías conservadoras (ideologías propiamente dichas). Haciendo a un lado lo artificial y la arbitrariedad de esta contraposición, el resultado de sus manipulaciones definitorias es el de “desutopizar las utopías”. Mannheim admite que “entre las ideas que trascienden la situación real hay, ciertamente, algunas que nunca pueden aplicarse” (p. 177); pero ello no impide denominarlas, y así implícitamente, distinguirlas, de aquellas que son aplicables.

Entonces, la utopía ya no es una ficción mental sin lugar ni tiempo, ya no es algo irrealizable. Llega a ser tan fácil afirmar que “las utopías son, frecuentemente, verdades prematuras” (Mannheim, 1936, p. 183), que el progreso es realización de utopías, que las utopías de hoy son las realidades del mañana. Especialmente en los años sesenta, de la utopía se hizo una orgía.<sup>2</sup> Aclaremos que el resultado es que no disponemos ya de un vocablo que indique lo imposible. En la lógica de este argumento lo imposible no existe, porque no se puede establecer *a priori* qué cosa es lo imposible. ¿Es cierto? Sostendré que no es cierto. Pero, antes, pongamos en punto la noción de perfeccionismo.

Ya he hecho notar que el perfeccionismo del siglo XX es un animal inédito, en el sentido de que se representa como un “perfeccionismo activo”. La ciudad ideal ya no es un parámetro, un término comparativo: llega a ser un paraíso por realizar en la Tierra. ¿Es eso posible? Sí, es posible porque lo imposible ha sido descalificado: la utopía ya no existe, es decir, la palabra ya no indica lo “no realizable”. Así, en el perfeccionismo de nuestro siglo confluyen dos características: la contemplación (de lo perfecto) que se hace acción y, como refuerzo, la disminución del “sentido de lo imposible”. El mito de Prometeo sale de la mitología y entra en la historia: la historia ofrece, ofrecerá posibilidades ilimitadas. Pero muerta la palabra —utopía por decir imposibilidad— permanecen las imposibilidades.

<sup>2</sup> Un trabajo serio es el de Ruyer, *L'Utopie et les Utopies* (1950). Sobre la vertiente opuesta ver a Buber, *Paths in Utopia* (1949). Una obra típica de colección, de los años sesenta, es *Manuel* (1966) presentada con la advertencia de “que hemos convenido inmediatamente, de no buscar en modo alguno de llegar a una definición común del término utopía” (p. XIV).

Nos damos cuenta de ello cuando la promesa del paraíso comunista se derrumbó de golpe, resultando un fraude y revelando que el “hombre nuevo”, sobre el que se apoyaba, nunca nació. Pero nos podíamos haber dado cuenta desde hace tiempo. No eran necesarias —para establecer que el comunismo era un imposible (utopía en sentido propio)— decenas de millones de muertos y más de medio siglo de inauditos sufrimientos y crueidades. Es importante que quede establecido para la memoria futura.

### 3. Lo imposible

Partamos del argumento de que no podemos saber *ex ante* que un imposible es tal (que es el argumento que avala la capacidad de realización de lo utópico). Formulado así el argumento es lógico y, en consecuencia, es tratado lógicamente. Pregunta: ¿podemos establecer *a priori* (analítica o deductivamente) qué es posible y qué es imposible?

En la lógica formal el problema está resuelto (desde Aristóteles) en el principio de la no-contradicción: afirmar conjuntamente A y no-A es contradictorio, *ergo* imposible. Pero contestar así es muy fácil: sobre el terreno de la lógica formal la cuestión de la imposibilidad práctica no es decidible.<sup>3</sup> Nótese que he dicho imposibilidad *práctica*: la clave del problema está aquí. Porque el asunto de lo imposible es un problema del *hacer*, de la *acción*. La imposibilidad en cuestión no es una imposibilidad de pensar, es una imposibilidad de realizar. De hecho, nos estamos preguntando (justamente la definición activista que se da hoy) si la utopía es o no practicable. Y sobre este terreno quien afirma que lo imposible no es determinable *ex ante* está equivocado.

No es posible —lo sabemos por los proverbios— comer la torta y tenerla o, asimismo, tener a la esposa borracha y la botella llena. Igualmente no es posible gastar todo el patrimonio y tenerlo al mismo tiempo, entrar a una calle por la derecha y a la vez por la izquierda, etcétera. ¿Cuál es la estructura lógica de estas imposibilidades prácticas absolutas (desvinculadas por el lugar y el tiempo)? Es la *contradicción de las acciones contrarias*.

<sup>3</sup> Véase Sartori, 1979, pp. 140-145, en donde desarrollo el punto de la diferencia entre contradicciones lógicas y contradicciones prácticas.

Se comprende que entre acciones diversas podemos escoger un curso intermedio, de compensaciones. Pero en tal caso, la estructura lógica será: es posible obtener *más* de una cosa con la condición de pedir *menos* de otra. Pero no es posible (imposibilidad absoluta) obtener *más* de dos cosas que exigen acciones contrarias. Más ebriedad y al mismo tiempo tener más vino, son una imposibilidad. Y entonces es falso que lo utópico, lo irrealizable no sea determinable *ex ante*. Lo que no comparto es que lo imposible siempre se trate de demostrar así. Sólo intento demostrar que el argumento lógico que niega lo que es conocible de lo imposible, está lógicamente viciado. Sin embargo, la demostrabilidad de lo imposible merece ser demostrada por sí misma.

#### 4. El autogobierno que nunca será

Tomemos la utopía de Marx, su comunismo realizado: un autogobierno literal consecuente al final del Estado y de la política (véase más adelante, XIII.2). A mi manera de ver este autogobierno no está, ni estará nunca en ningún lugar, es decir, es una utopía cuya imposibilidad absoluta es siempre demostrable.

El concepto de autogobierno es fácil de definir en abstracto: es gobernarse a sí mismo. Pero los conceptos aplicados al mundo real deben ser pensados. En el caso que se examina, debemos establecer cuánto autogobierno corresponde a cuál circunstancia. Digamos que al concepto en abstracto le debemos atribuir una *intensidad*: autogobierno en sentido fuerte y propio o, también, autogobierno en sentido débil y aproximativo o bien autogobierno sin ningún sentido, es decir, carente de significado empírico. Diré, entonces, que el autogobierno es de máxima intensidad cuando corresponde al significado literal de la palabra y, viceversa, que es de intensidad mínima cuando aquella correspondencia es mínima. Y es que la intensidad de un autogobierno varía en función de la *extensión*, es decir, de cuánto extendamos —en el espacio o aun en el tiempo— la aplicación.<sup>4</sup> Establecida esta premisa y comenzando con la extensión en

<sup>4</sup> La “intensidad-extensión” de mi texto no es (lo acoplado es diferente) la “intensidad-extensión” tratada en lógica. Aquí “extensión” es entendida en el significado ordinario de una grandeza (espacial o de duración) y no en lo técnico que denota.

- sentido espacial, afirmo (regla número uno) que: la *intensidad* de un autogobierno está en relación inversa a la extensión a la que se aplica.
- En sustancia, la regla dice que la intensidad de autogobernarse es máxima cuando la extensión es mínima y que disminuye a medida que la extensión aumenta. Desarrollémoslo paso por paso. Primer caso: autogobierno interior (*in interiore hominis*) o también autogobierno del déspota. Aquí, en verdad la intensidad es máxima porque la extensión es cero. Segundo caso: en una pequeña extensión, como aquella de la *polis* antigua. Aquí la intensidad disminuye, es decir, el autogobierno en cuestión no es ya literal, a la manera del caso precedente. En la *polis* el autogobierno se daba, como está puntualizado por Aristóteles, por la rápida rotación en los cargos de gobierno, por gobernar sustancialmente y ser gobernados a su vez. Tercer caso: la extensión de una gran ciudad o también —no hay mucha diferencia— de una región. Aquí la intensidad del autogobierno ya es mínima. Para el efecto hablamos de autogobierno o de autonomía local (ya no de individuos) en oposición a un sistema de gobierno centralizador. El autogobierno en cuestión es, entonces, ser gobernados de cerca en vez de serlo de lejos. Sin embargo, el gobierno local de una ciudad grande es ya un gobierno indirecto: no un autogobierno directo sino a través de representantes.
- ¿Es necesario continuar en la casuística? No, ya está claro que cuando llegamos a la extensión “Estado” —una extensión de decenas y aun de centenares de millones de personas— autogobierno es, únicamente, una expresión (impropia), un modo de decir control *sobre el* gobierno o, también, un estado de independencia (nacional). Entonces, ¿tiene algún sentido hablar de autogobierno mundial? No, concretamente no tiene ningún sentido. En el mundo que se autogobierna, a la extensión “mundo” (pongamos cinco mil millones de individuos) puede corresponderle, solamente, una intensidad de cero.

Pasemos a la extensión en sentido temporal, entendida como duración. La regla es, en tal caso, reformularla así: la *intensidad* de un autogobierno está en *relación inversa* a la *duración* en que se aplica.

Admito que la variable “tiempo” es menos precisa y precisable que la variable “extensión”. Lo que no quita que la relación entre intensidad y duración permanezca invertida. Una intensidad máxima de autogobierno, típica de los movimientos de tensión bélica o revolucionaria, dura relati-

vamente poco, es decir, disminuye en la medida que el tiempo aumenta. De la experiencia de la Comuna de París de 1871, Marx sacó el modelo para el “gobierno del pueblo por parte del pueblo”, por él admirado. De tal modo, Marx “eternizaba” un momento (la Comuna de París duró exactamente dos meses y diez días) y de plano ignoraba el problema de la duración. En Marx la luz de un rayo se proyecta en la eternidad —en el fin de la historia hegeliana— como si fuese continua e incansablemente reproducible.

Y, sin embargo, nunca se ha desmentido la experiencia de que la duración lleva a la rutina, que el furor heroico no dura, que las lunas de miel terminan. Podemos correr durante horas, no por meses; podemos nadar por un día, no por un año; en suma, lo que podemos hacer “con esfuerzo” no es lo que podemos rendir sin esfuerzo y con fuerzas acabadas. Agreguemos que París no es Francia y, entonces, la ciudad ideal de Marx viola también la primera regla y la relación inversa entre intensidad y extensión. Por lo tanto, que la utopía de Marx era tal y que la imposibilidad de su proyecto era absoluta, ya se sabía y podía haberse demostrado hace cien años. Que ello se reconozca sólo después de la catástrofe, deshonra nuestra racionalidad. Las imposibilidades utópicas, insisto, son demostrables razonando. Si aquel razonamiento está equivocado, será otro razonamiento el que lo demuestre. Pero, por caridad, no esperemos que la utopía acabe en desastre y nos arruine, por aceptar que las imposibilidades existen y que son verificables *ex ante*.

## 5. La función de los ideales

Decía al empezar que el perfeccionismo deriva de un modo equivocado de entender y de emplear los ideales. ¿Cuál es el modo justo? En general, ¿cuál es la naturaleza del planteamiento deontológico y cuál es la relación entre ideales y realidad?

Benjamin Constant, atento al problema de la experiencia de la Revolución Francesa, considera que entre los principios iniciales y la realidad sería necesaria la interposición de “principios intermediarios”. En 1797 escribía: “Cuando se lanza en el medio de un consorcio de hombres un principio separado de todos aquellos principios intermedio que lo hacen

descender hasta nosotros y lo adaptan a nuestra situación, se produce un gran desorden, porque este principio desarraigado de toda conexión, carente de todo su apoyo... destruye y trastorna: pero la culpa no es del principio inicial sino de la ignorancia de los principios intermedios" (1950, p. 83). Y precisaba: "Cada vez que un principio nos parece... inaplicable, es que nosotros ignoramos el principio intermedio que contiene el medio de aplicación" (*ibid.*). Sí, pero antes del pasaje aplicativo debemos comprender el principio, el camino hacia aquel pasaje.

Constant decía principios, y yo he hablado reiteradamente de ideales, prescripciones, deber ser y valores. Pero entre estos términos (que pueden derivarse uno del otro) el más ajustado a los fines del problema propuesto es *ideales*. Ante la pregunta ¿qué son los valores?, no es fácil contestar, y en esta materia la controversia está muy abierta. Sin embargo, a la pregunta ¿qué son los ideales?, se responde intuitivamente que nacen de la insatisfacción de lo real, que *reaccionan* a la realidad. Bien entendido, los ideales también sirven para camuflar la realidad, pero no en su momento genético, no cuando nacen. Entonces, un ideal puede ser definido como un estado deseable de cosas que *nunca* coincide con un estado de cosas existente. Y de la razón de su nacimiento, en su devenir, se recaba también su razón de ser, su *función*. Si los ideales nacen en relación con lo real, entonces su quehacer es el de contrastar y equilibrar lo real.

¿Son realizables los ideales? Sí, si entendemos que son realizables *parcialmente*; no, si entendemos que son realizables en *todo*, enteramente.

La afirmación de que los ideales son realizables en parte, es conciliadora. Las democracias liberales son criaturas "reales" producidas por ideales. En cambio, es menos conciliadora la afirmación de que los ideales nunca son realizables plenamente. Pero la aceptación de esta tesis depende de cuánto la forcemos. Si sólo se intenta decir, por definición, que un ideal siempre trasciende a lo real, entonces decimos la verdad por definición. Pero yo intento forzarla y decir más.

Partamos de la consideración de que los ideales surgen como "reacción" frente a lo real y que, por lo tanto, su quehacer es contrastarlo. Pero si es así, los ideales no están destinados a convertirse en hechos. Combatir lo real es una cosa, transformarse en real, otra. Los ideales son en primer lugar, una fuerza de choque al asalto. Y chocan y asaltan mejor cuanto más exageran y son exagerados. Precisamente por ello el quehacer adver-

sativo de los ideales es muy diferente de su quehacer constructivo. La *pars destruens* no es la *pars construens*. Lo plantearé de esta manera: el ideal como fuerza de choque, al asalto, está destinado a no lograrse. El ideal que de cualquier manera se logra, que se transforma en realidad, es, a su vez, un ideal transformado. El punto es que el ideal, en su punto de partida, es diferente al ideal en su punto de llegada; que el primero no está hecho para “llegar a ser hecho”, y que el segundo, en cuanto “se logra”, se transforma de ideal adversativo en ideal capaz de aplicarse.

## 6. Peligro opuesto y resultado inverso

Aplicaremos el planteamiento abstracto a un contexto distinguiendo entre el ideal democrático *sin* democracia (antes que una democracia llegue a ser), y el ideal democrático *en la* democracia (al interior de una democracia instalada). En el primer contexto, el ideal democrático se desplaza como un ideal *negador* del sistema (autocrático) que combate y que se propone abatir; y cuanto más es maximizado el ideal, tanto mayor puede ser su eficacia. Pero en el segundo contexto, el intento de abatir al adversario es realizado, pues la democracia está instalada. Aquella democracia será, sin lugar a dudas, una realización muy imperfecta respecto del ideal previo. Ocurre que el ideal no combate más a un enemigo; en cambio, es llamado a sostener y promover a la criatura que ha generado.

Entonces, ¿cuál es el quehacer de los ideales democráticos *en la* democracia? Ya no es (sería absurdo) de negación. Pero es siempre, y se comprende, “crítico”. El deber ser siempre es llamado a equilibrar al ser. De hecho, el ideal queda como un parámetro del que se espera sirva para medir e impulsar a lo real “hacia una mejoría”. La diferencia es que ahora es necesaria una *crítica constructiva*, (no destructiva). Lo que quiere decir que los ideales están para reconcebirse como ideales, que no se limitan a reaccionar ante lo real, sino que *interactúan* con lo real. De ello deriva que los ideales se deban someter a los hechos, pero así no será jamás pues la misma naturaleza del deber ser lo impide. Por lo demás, de ello deriva que un *ideal constructivo* es tal, sólo si aprende de la experiencia. Un ideal sordo y ciego, el cual no escucha nada y no ve nada del mundo en que actúa, es solamente, en palabras de Constant, un principio que “destruye y trastorna”.

Entonces, en el contexto de una democracia que es, la receta maximizante —proponer un ideal siempre más extremista, en dosis cada vez mayores— ya no funciona. Más bien es el simplismo optimizante que llega a ser contraproducente: corre el riesgo de producir efectos contrarios, efectos a la inversa, John Herz (1951, p. 42) observa que “el idealismo político logra su ápice en oposición a sistemas políticos en decadencia. Degenera apenas obtiene su objetivo último; y en la victoria, muere”. Sí, con mucha frecuencia es así, pero no inevitablemente así. El idealismo que degenera es el del simplismo maximizante. Entonces, el problema es de *gestión* de los ideales. Somos muy buenos para gestionarlos mal, eso es fácil. Lo difícil es gestionarlos bien, y para este fin debemos hacer a un lado la receta maximizante y adoptar una óptica *optimizante*, o mejor una optimización *suficiente*.<sup>5</sup>

Si es verdad que los ideales son “demandas” que enfrentan resistencias, lo que sigue es que un ideal funciona constructivamente cuando se mide y se evalúa frente a las resistencias que enfrenta. Puesta en forma de ley, la regla es: en la misma medida en la que un ideal es convertido en realidad, se retroalimenta de la realidad en razón del *feedback monitoring*, de la “vigilancia de la retroalimentación”. Y si esta regla es violada, entonces obtenemos *resultados contrarios*, efectos contrarios. Por extensión, el argumento es que si *en democracia* la deontología democrática es recibida o reformulada en forma extrema, entonces empieza a actuar *contra la democracia* que ha generado, topando y tropezando con efectos inversos, contrarios a los deseados.

Tomemos el principio “todo el poder al pueblo”, el cual traduce en forma extrema el principio de la soberanía popular. Con fines revolucionarios, para abatir una dictadura está bien decirlo así. Pero después, con la dictadura ya abatida, sabemos que aquel principio (véase antes, II.4) pone en existencia sólo una titularidad y que el problema del poder es el problema de su ejercicio. Por lo tanto, nos son necesarios los principios intermedios invocados por Constant y, entre éstos, el principio de la representación tal como está estructurado en el Estado constitucional. ¿A dónde nos lleva esta estructura intermedia? En primer lugar, lleva a una *disminución* del poder, pues un sistema de gobierno representativo no

<sup>5</sup> El punto hace referencia a la teoría de la “racionalidad limitada” o *bounded rationality* de Herbert Simon (1957); es, en sustancia, una teoría del *satisfacer* con suficiencia.

atribuye a ninguno un poder absoluto. Y, en segundo lugar, lleva a un ejercicio que se traduce en el poder del pueblo para *controlar* y *cambiar* a quien está en el poder. En ambos casos el pueblo no obtiene todo el poder. ¿Nos debemos conformar con esta realización parcial o insistir en su aplicación total? El maximizador insiste; y, en tal caso, las estructuras intermedias de las garantías constitucionales no son ya apreciadas como instrumentos de conquista del ejercicio (se entiende, parcial) sino denunciadas como impedimentos y rechazadas como obstáculos por abatir. Si es así, “todo el poder al pueblo”, se traduce como un ideal que alcanza efectos inversos a los pretendidos.

Nótese: “todo el poder” no denota un poder limitado sino, si acaso, ilimitado. La fórmula, repito, está bien con el fin de destruir el poder total del déspota; pero en la victoria repropone un poder total. Se puede rebatir que el poder total del déspota es malo mientras el poder total del pueblo es bueno. Será así, pero cuando el déspota cae, al pueblo sólo se le pasa la titularidad del poder. El ejercicio, sin estructuras intermedias, no funciona. Y entonces, cuanto más sean suplantadas las estructuras constitucionales, tanto más se llega a un poder absoluto *en nombre del pueblo*.

Empecemos de nuevo. Para que el pueblo “tenga poder” (en serio) la condición irrenunciable es que el pueblo impida cualquier poder ilimitado. Esta condición debe ser mantenida intransigentemente, cualquiera que sea la maximización esperada para atribuir al pueblo “más poder”. En términos de *feedback monitoring*, esto quiere decir que el principio “todo el poder al pueblo” se debe transformar, poco a poco, en el principio “todo el poder a ninguno”. Se objetará que de este modo la maximización de los ideales llega a ser una minimización. Pero tal vez llega a ser la máxima “optimización” posible. La cuestión es proceder orientados por el *principio del peligro opuesto*. Cuando advertimos que con la maximización de un ideal se corre el riesgo de convertirlo en su contrario, este es el momento de detenerse.<sup>6</sup> El perfeccionista denuncia en toda ocasión la traición a los ideales, es cierto, en la medida en que los ideales están destinados a no lograrse y, todavía más, en la medida en que se les juega al alza, siempre se puede encontrar una traición. Pero puede ser una traición “a la letra”, no al “espíritu” de los

<sup>6</sup> La expresión “peligro opuesto” es de Herz (1951, pp. 168-189). Aquí he usado el ejemplo de la soberanía popular literal; pero más adelante veremos (específicamente X.4 y X.5) que la igualdad es el terreno por excelencia del peligro opuesto o de los éxitos invertidos.

- ideales. En el caso examinado, “todo el poder a nosotros”, al pueblo es únicamente un grito de batalla. Si ese grito de batalla no es reconvertido en el principio de que *ninguno* debe tener *todo* el poder, entonces destruimos un poder absoluto para recrear otro. Aquí la letra traiciona el espíritu.

Las democracias, en su gris actuar cotidiano, con frecuencia merecen poco crédito. Pero lamentarse de su actuación cotidiana es una cosa y desacreditarlas por principio, otra. Hay un descrédito merecido y otro inmerecido: el que deriva de un perfeccionismo que sin tregua aumenta mucho la apuesta. La ingratitud que parece caracterizar al hombre contemporáneo es la desilusión que acompaña con frecuencia a los experimentos democráticos y son, también, los contragolpes de una promesa demasiado inalcanzable como para poder ser mantenida. El verdadero peligro que amenaza a una democracia que oficialmente no tiene enemigos, no está en la concurrencia de los contraideales; está en reclamar una *verdadera democracia* que derribó y repudia la que hay.

## 7. Perfeccionismo y demagogia

Nótese que en esta exposición nunca he dicho “demagogia”. El confín entre perfeccionismo y demagogia puede ser, en la práctica, difícil de señalar. Pero en teoría (y aquí nos ocupamos de la teoría de la democracia)

- la distinción es que el perfeccionismo es un error intelectual, desarrollado por intelectuales, mientras que la demagogia es pura y simple conveniencia. Y la teoría puede combatir la mala teoría, pero no la “mala práctica”, es decir, la demagogia. Para decirlo mejor, la teoría puede combatir la demagogia sólo de modo indirecto, aislándola y dejándola al descubierto. El demagogo es un animal “natural” que existirá siempre; pero si se le priva de coartadas perfeccionistas, si carece de retaguardia intelectual, hará menos daño. Por ello me he detenido en el perfeccionismo. Pero no soy tan ingenuo como para creer que bloqueando al perfeccionismo se bloquea, también, a la demagogia.

La democracia se funda sobre la concurrencia de partidos, así como la economía de mercado se funda sobre la concurrencia de productores. Por lo demás, la analogía entre mercado político y mercado económico no va más allá. La diferencia es que la concurrencia entre productores econó-

micos está sometida al control de los consumidores, los cuales precisamente consumen y, entonces, están en condiciones de apreciar de manera tangible las mercancías que se les ofrecen. En cambio, la concurrencia entre partidos políticos está sometida a un examen mucho menos eficaz, ya que en este caso los bienes no son muy tangibles ni de rápido consumo. Además, la concurrencia económica está sujeta a control legal pues el fraude en el comercio es castigado, mientras que el “fraude político” queda legalmente impune. El comerciante que vende perlas falsas por verdaderas va a prisión; el político que vende humo, con frecuencia lo logra y no va a prisión. Entonces, la diferencia es que en política la concurrencia desleal, mentirosa y precisamente “demagógica” es impune, y a menudo resulta redituable (al demagogo). Legalmente no lo podemos impedir, estamos imposibilitados. El único correctivo es el de hacerlo público, que no se dejen engañar, cuando menos en masa y todo el tiempo. Y así como el perfeccionista agrega credibilidad al demagogo, es importante tener vigilado al perfeccionismo.