

Entre la re-politización y la des-politización: el debate entre el ágora y la oikoinomia a finales del siglo XX.

Josep Baqués Quesada (UB)

Indice: 1) Introducción; 2) Escenarios para la política (I): el sujeto de la política o las pre-condiciones de empleo de la política; 3) Escenarios para la política(II): el objeto de la política o las condiciones de empleo de la política; 4) Algunas tentativas de re-politización; 5) Conclusiones; Bibliografía.

1) Introducción:

¿Qué es la política? ¿Cuáles son sus rasgos distintivos? ¿Qué actividades la conforman y, por ende, cuál es su objeto? Lo primero que debe constatarse es que se trata de preguntas que siempre nos acompañan pero que no siempre han obtenido la misma respuesta. Lo segundo, que la respuesta que se dé no es ni moral ni políticamente neutra. Efectivamente, podemos partir de unos mínimos consensuales a fin de arrancar de una definición básica que nos permita discutir sobre un terreno firme sin que ello suponga ningún atisbo de respuesta a las preguntas planteadas: política se refiere a *polis*, a ciudad como agregado de individuos que supera otras estructuras (de parentesco, de amistad) y que lo hace, diría Aristóteles, “por fin del vivir con mayor comodidad” (Aristóteles, 1985: 32). En este sentido la política aparece como superación de esas otras realidades previas. Superación en el tiempo y en lo que respecta a su potencial para ofrecer mejores prestaciones a sus beneficiarios.

Pero la construcción de la ciudad, de la *polis*, se hace entre los seres humanos. Por necesidad (sólo Dios o las bestias podían vivir al margen de la *polis*, según el estagirita) si bien atendiendo a anhelos, recelos y esperanzas que conectan con sensibilidades muy diversas. Precisamente, no lo serían tanto si fuese cosa de Dios o si creciese al amparo del quehacer de las bestias. Por diferentes motivos, la construcción de la ciudad sería algo más fácil que en nuestras circunstancias, ya sea debido a la unicidad y omnisciencia del primero, ya sea debido a la simplicidad de las segundas. Sin embargo, los seres humanos, al construir una ciudad y al dotarnos –consiguientemente– de un espacio para la política, también estamos cediendo parte de nuestras atribuciones a un poder externo a nosotros mismos, cuyas decisiones habrá que respetar bajo la presunción (*iuris tantum*, habría que añadir) de que, como decía Aristóteles, eso nos habría de permitir una mejor vida.

Por ello, pocos negarán la necesidad de la política, pero entre sus muchos avaladores podremos hallar diferentes percepciones en cuanto a su alcance. La política, como el Estado, no parece ser “mala” o “buena”. Todo depende. Depende de lo que se pretenda hacer con ella o, dicho con otras palabras, de cuál sea su radio de acción. Así las cosas, una visión expansiva de la política tenderá a acoger en el espacio de debate público muchas cuestiones que los partidarios de una visión restringida de la misma dejarían al arbitrio del mercado o, simplemente, de la responsabilidad estrictamente individual. En última instancia, siempre podemos rastrear las causas de estos posicionamientos a partir de la previa ubicación social, económica y cultural de unos y otros. También, a partir de la ideología (en el sentido clásico de *Weltanschauung*) que cada cual sostenga.

De hecho, podría aducirse que, a fuer de temer al Estado (la *polis* de hoy, no lo olvidemos) algunos temen a la política misma. Los adalides del liberalismo y del conservadurismo de ayer y de hoy podrían figurar en una lista elaborada a partir de este criterio. Por el contrario, pero de acuerdo con el mismo parámetro, podría afirmarse que otros han depositado en ese mismo Estado (y en la actividad política que se desarrolla en su seno) la esperanza de dar un giro favorable a los intereses que representan, giro factible sólo a costa de ampliar el alcance de sus políticas hacia zonas otrora periféricas. Quizá socialistas de diferente cuño, pero también defensores de la tradición republicana y hasta acólitos del liberalismo social podrían contribuir a rellenar un mapa conceptual adecuado a nuestros fines. En realidad, esta hipótesis sobrevolará constantemente el presente análisis, aunque en todo momento lo hará a una distancia prudencial del suelo, debido a que el terreno es muy escarpado y presenta oscilaciones e irregularidades que, de otro modo, podrían provocar un accidente o, cuanto menos, algún sobresalto.

2) Escenarios para la política (I): el sujeto de la política o las pre-condiciones de empleo de la política.

La tradición republicana, de contornos siempre difusos, aprecia la tenencia de propiedades o, cuanto menos, la ausencia de imperiosas necesidades económicas, como una suerte de pre-requisito a cumplir para que los interesados puedan ser ciudadanos capacitados para la política. Léase, para participar activamente en el debate y los procedimientos de adopción de decisiones. No es otra la reserva de los clásicos a la expansión de la forma de actividad política más igualitaria y más generosa que se ha concebido: la democracia. De acuerdo con su punto de vista, sólo quienes poseen propiedades están capacitados para esa “vida buena” que llamamos vida política. El resto no, por cuanto celosos de los bienes ajenos, podrían aprovecharse de la política para discutir y finalmente destruir las bases socio-económicas sobre las que se asienta la sociedad vigente. Obviamente, el discurso puede vestirse de modo menos drástico (así operan las ideologías) indicando que quienes no son propietarios carecen del tiempo y de la formación requeridos para opinar, votar y ya no digamos dirigir, de manera que su legítimo derecho a ser “bien gobernados” desde las instituciones puede

verse mejor satisfecho si dejan hacer a los sabios-hombres-de-bien que sí gozan del tiempo y de la formación necesarias para cumplir con su deber en aras a garantizar el interés colectivo⁷.

En este sentido, la política ha sido una tarea reservada a unos pocos, no sólo en los períodos de la historia en los que el despotismo y la tiranía han prevalecido sino también –y esto es ahora lo más relevante– en aquellas otras etapas en las que ha despuntado, contra lo anterior, el lenguaje de la libertad y hasta de la democracia. De hecho, esto ha sido así tanto en la “idílica” Atenas como en la aparición del ideario liberal, desde la revolución británica hasta los albores del siglo XX. Y, como veremos, todavía es así, de manera subrepticia pero perceptible, en alguno de los discursos contemporáneos más al uso.

De acuerdo con esta lógica, el propietario, modelo de ciudadano acendrado, con *savoir faire*, dueño de su propio destino, debería ser también una persona normalmente *interesada en* (cuando no *ambicionada por*) contribuir a la “causa común” desde la esfera política. En este sentido, el hecho mismo de tener sus necesidades satisfechas contribuiría sobremedida a lograr que se incrementara su tranquilidad, su independencia de juicio o su disponibilidad, para así poder dedicar sus energías a la política.

Este es un posicionamiento repetido hasta la saciedad en los pensadores del siglo XVIII. Por citar a uno especialmente emblemático, podemos traer a colación las opiniones de Adam Smith. Curiosamente, es en la *Riqueza de las Naciones* que lanza algunos elogios a la democracia *in fieri* que a duras penas atisba en algunas de las colonias británicas radicadas en América del Norte⁸ (Smith, 1994: 583). Ello no obstante, siempre se muestra receloso ante la posibilidad que esa forma de entender la política pueda trasladarse a las Islas (y, en general, a Europa). La razón es muy sencilla: en Norteamérica cada ciudadano es (o puede llegar a ser fácilmente) un propietario. Por ende, reúne las condiciones exigibles para tener vida política. En cambio, Europa está repleta de trabajadores mal cualificados, ignorantes, incapaces de degustar tal actividad y, en cambio, potencialmente capaces de estropear su propio destino y el de sus semejantes en caso de entrometerse donde no les corresponde. Así las cosas, Smith se aleja prudentemente de la expansión del derecho de voto (Elliott, 2000: 445) al considerar que un *modern worker* es incapaz de participar cabalmente en el mundo de la política (Harpham, 1984: 771) y al comprender que aunque no estamos ante una tara originaria, su resolución implicaría poner patas arriba el sistema económico imperante, algo a lo que no está predispuesto (Heilbroner, 1973: 257-258).

Incluso quienes partiendo de la óptica liberal trataron de acercarse con mayor presteza a la lógica democrática, obraron de acuerdo con estas premisas. Pensemos, sin ir más lejos, en los celos y las esperanzas manifestados por el John Stuart Mill del *Utilitarismo* en ese momento decisivo que cabe ubicar en la segunda mitad del siglo XIX. En la obra citada distingue entre los placeres superiores (intelectuales) e inferiores (sensoriales), pero reconociendo que no todos los seres humanos han estado en disposición de cultivar los primeros, debido precisamente a circunstancias vitales poco favorables. Es mejor “ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”, dice (Mill, 1991: 51), para luego enfatizar que su Sócrates es un “ser social”, y que el fin último de todo “ser social” consiste en que “se produzca una armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes” (ídem: 87). Pero no puede olvidarse fácilmente que este constructo teórico dará pie, en espera de mejores tiempos⁹, a su célebre sistema electoral basado en el voto plural (léase desigual).

Podrían proponerse más ejemplos. Pero serían redundantes. Lo cierto, pues, es que la política ha recibido una alta consideración (contra lo que en ocasiones se dice de dichos autores y épocas) pero, debido a ese mismo hecho, ha sido circunscrita a círculos elitistas y socio-económicamente bien delimitados. Precisamente porque la política ha sido objeto de un sincero ensalzamiento, también ha sido objeto de un indisimulado temor: es un arma poderosa, pero peligrosa, que no puede ser dejada en manos de irresponsables.

Sin embargo, y ahora llegamos al meollo de la cuestión, cuando relacionamos estas teorías con las defendidas por sus continuadores en pleno siglo XX aparece una paradoja a tener en cuenta. Es esta: quienes desde su atalaya intelectual trabajan más y mejor para defender los intereses “de clase” (permítaseme la expresión, a estas alturas) de las élites de propietarios son quienes menos confían en este tipo de discurso. Efectivamente, en la literatura académica al uso, muchos pensadores autodefinidos como liberales (y que, por mi parte, prefiero tildar de liberal-conservadores) han dado definitivamente la espalda a cualquier tentativa de ubicar al ser humano (ahora ya con independencia de toda asignación “de clase”) en el espacio político-público. A no ser, claro está, que dicha relación se plantee como algo

⁷ Burke, ese *whig* que se ha convertido por derecho propio en uno de los principales precursores del moderno conservadurismo, dejó dicho que “la ocupación de un peluquero o de un fabricante de bujías de sebo no puede honrar a ninguna persona. Tales grupos de hombres *no deben ser oprimidos por el Estado; pero es éste quien sufre opresión si, siendo ellos como son, se les permite gobernar directa o indirectamente*” (Burke, 1984: 83, las itálicas son mías). O sea que, mal favor se les hace a los fabricantes de bujías de sebo, -a ellos y al resto de la gente, claro- si se les deja opinar sobre cuestiones que les superan de todas todas.

⁸ Aunque sus *Lecciones sobre jurisprudencia* recogen juicios muy favorables a una suerte de gobierno mixto mediado por una monarquía sólida (Smith, 1995: 356) y no pocos elogios a la Roma Imperial (el dato es importante) incluyendo alguno bien explícito a los emperadores más discutidos, caso de Nerón o Domiciano (ídem: 275-276).

⁹ John Stuart Mill estaba convencido de que la dinámica del progreso conllevaría que más gente abrazara los placeres superiores, a medida que la sociedad avanzara en cuestiones clave como la formación de los jóvenes. En este escenario, la política es a la vez causa y efecto de dichos avances, debido a que Mill cree que puede hacerse pedagogía abriendo algunas instituciones al gran público –especialmente las vinculadas al gobierno local- y debido a que, al final, serán esos avances en la cultura política los que habrán de hacer viable un sufragio universal con voto igual para todos.

forzado, incómodo e inadecuado para su vida y la de los demás. En otras palabras: ya puede avizorarse un rechazo sin ambages de la política.

La estrategia seguida puede revestir diversas formas, con personalidad propia pero no incompatibles entre sí (pueden llegar a reforzarse las unas a las otras). Pensemos por un instante en la ingente obra intelectual de Hayek. Todos sus comentarios ulteriores sobre qué tipo de libertad o de igualdad deben ser pergeñados, o sobre el papel (más bien limitado, dicho sea de paso) de las instituciones democráticas, o sobre el tipo de políticas públicas a desarrollar (o no), todo ello, está supeditado en su obra a una antropología verdaderamente limitada y limitativa que abarca tanto a ricos como a pobres, tanto a la gente culta como a los analfabetos. En su opinión, todos los individuos arrastramos una ignorancia constitutiva. Somos inhábiles para aprehender el mundo que nos rodea: se nos escapan demasiadas cosas. De ahí que el mundo (o la sociedad) no haya sido una *creación deliberada* del hombre. Si, quizá, el producto de una adaptación constante del hombre a las circunstancias que lo rodean. Pero esa adaptación tiene mucho de tentativo, de espontáneo, y de irreflexivo. Como corolario de lo anterior, está convencido de que el hombre ha sido incapaz de crear eso que denominamos civilización (o, al menos, de hacerlo conscientemente) y de que, en consecuencia, tampoco es capaz de transformar esa civilización a su albur (Hayek, 1978: 30).

¿Qué papel le puede quedar entonces a la política? Como mero ejercicio de charlatanería es factible. Ahora bien, como quiera que los políticos desean trasladar el producto de sus disquisiciones a la práctica, la política se torna peligrosa. El se muestra taxativo. Merece la pena reproducir exactamente sus palabras: “poca duda puede haber de que el hombre debe algunos de sus más grandes éxitos en el pasado al hecho de que no ha sido capaz de controlar la vida social. Su continuo progreso puede muy bien depender de la deliberada abstención de ejercer controles que hoy están dentro de su poder” de manera que, finalmente, apostilla “no estamos lejos del momento en que las fuerzas deliberadamente organizadas de la sociedad destruyan aquellas fuerzas espontáneas que hicieron posible el progreso” (Hayek, 1978: 65). No puede extrañarnos que algunos de los intérpretes de Hayek hayan resituado a la baja el notable interés del Premio Nobel de economía por mantener su teoría dentro del paradigma del “animal social”.

Con toda probabilidad, sus argumentos constituyen un buen ejemplo de lo que puede dar de sí –en detrimento de la política- el modelo alternativo del “homo oeconomicus” (en esta línea, vid. Velarde, 1994: 210 y Arribas, 2002: 210) o, por lo menos, un modelo menos explícito, y más elaborado a la vez, de “animal seguidor de reglas”, con escasa o nula aptitud para llevar a cabo un debate político plausible (en esta dirección vid. Gray, 1986: 46 y De La Nuez, 1994: 84). Sea como fuere, y suponiendo que su individuo pudiera ser catalogado como “animal social”, lo que sí parece fuera de toda duda es que no se trata de un *zoon politikon*, ni de nada que se le parezca. Y que Hayek aparece ante nosotros como una figura prominente de la deslegitimación de la política en nuestros días. Y ello, a tenor de lo indicado, por motivos estructurales, ligados a nuestra propia naturaleza. Ya ni siquiera se fía de las elites que constitúan la tabla de salvación de la sociedad en la obra de sus antecesores (hay que tener en cuenta que Hayek tenía una magnífica opinión de Adam Smith, y una muy buena consideración del joven Mill).

Con menor envidia teórica, pero con tantas o más aplicaciones al discurso político (valga la ironía) contemporáneo, podemos echar una mirada rápida a la obra de otros intelectuales de la misma estirpe. Para este análisis y en lo que respecta al presente epígrafe, he seleccionado a Michael Novak. En su caso, la ofensiva contra la política se establece a partir de una doble aproximación.

Por una parte, el autor se esfuerza en dejar claro que, desde una perspectiva puramente sociológica, la mejor prueba de que la política es inútil y hasta pernicioso la podemos hallar en el hecho de que la gente razonable prefiere dedicarse a otras cosas. El ejemplo puede parecer prosaico (lo es) pero también es de los que “duelen”. Novak lo rescata con toda la intencionalidad: “la mayoría [de las personas pretende tener el menor contacto con la política; para ellas, el derecho a la felicidad implica elegir representantes a los que de vez en cuando deberá lanzárseles una mirada reprobatoria, mientras ellas continúan gozando de los atractivos de la vida” (Novak, 1983: 222). Ni que decir tiene que el sueño de Stuart Mill se ha desvanecido. De hecho, el diagnóstico de Novak constituye un atentado contra la línea de flotación del mismo. No en vano, ahora resulta que tras una mejor distribución de la propiedad y de la riqueza, tras el acceso de muchos (al menos, de esa mayoría a la que alude Novak) a la educación, y tras una no menos evidente apertura de los procesos y las instituciones políticas al gran público, éste se nos va corriendo a la playa (días de elecciones incluidos) y, dicho a grandes trazos, trata de disfrutar lo máximo de aquello que Mill definía como los “placeres inferiores”...

Por otra parte, sentado lo anterior, Novak justifica su observación (hasta ahora respecto al comportamiento de los demás) aduciendo que, en realidad, el ámbito normal del ser humano no es el ágora sino la familia. Y su objetivo no es, por ende, la discusión sobre los modelos de vida mejores, sino la satisfacción de las necesidades inmediatas. Más o menos, pues, justo lo contrario de lo que se nos ha explicado acerca del ideal de la *polis* en su momento álgido. Aparentemente, lo que Novak propone es que encontremos un *tertium genus* entre el individuo-individualista y el individuo-colectivista. Un punto medio en el que cabría ubicar a ese “animal familiar” que constituye el epicentro de su obra (Novak, 1982: 11 y 1999: 53). Ahora bien, tiene muy claro que ese equilibrio se plantea, en nuestros días, con un afán más concreto, esto es, con la mirada puesta en convertir la familia (y otras instituciones/asociaciones intermedias) en una “primera línea de resistencia” contra las tentaciones expansionistas del Estado (Novak, 1983: 172-174). La familia puede ser la principal entidad educativa, pero también una garantía contra la pobreza, para la provisión de “seguridad social”, etc. De nuevo, la invocación de espacios diferentes al de la política no se hace de forma moralmente neutra, sino para des-politizar (o para re-privatizar, que es lo mismo) muchas actividades que previamente, y tras no pocos vaivenes, habían entrado en la agenda política.

Claro que la apología del tiempo libre, y de los espacios a-políticos, no parece ser patrimonio exclusivo de los liberal-conservadores. Existe la sospecha de que en el otro lado del terreno de juego podría llegar a ocurrir algo semejante. Hannah Arendt contribuyó a ello al llevar a cabo una mirada inquisitorial sobre ciertos aspectos de la filosofía marxista. En su opinión, cuando la teleología marxista prometía la emancipación del hombre a partir de la abolición de la propiedad privada, de las clases sociales sobre ella fundamentadas y del Estado que esencialmente servía para proteger a los propietarios de los que apenas contaban con su fuerza de trabajo, en realidad no sólo estaba prometiendo la superación de la necesidad, sino también la muerte de la política. Tiene su lógica: la política pierde sentido cuando desaparece el conflicto que la engendró. Lo relevante es que Arendt, apoyándose en uno de los párrafos más célebres de *La ideología alemana*, sostiene que Marx fue “consecuente con su concepción del hombre como *animal laborans*, cuando vaticinó que los hombres socializados dedicarían su liberación del laborar a esas actividades estrictamente privadas y esencialmente no mundanas que llamamos *hobbies*” (Arendt, 1993: 127).

También David Held ha podido llegar a conclusiones similares, aunque menos contundentes en su definitiva formulación y venta al público. Pero admite que en el marxismo triunfante aparece cierto aire de “fin de la política”, y lo razona en términos muy parecidos a los empleados por Arendt: “el fin de las clases significa el fin de toda base legítima de disputa” (Held, 1993: 169). Entonces, ¿para qué la política? Es más, mantenerla en las nuevas circunstancias sería tanto como reconocer que el trabajo no se ha hecho bien, y que los problemas planteados en la *era política* están mal resueltos. De esa manera, la vigencia de la política equivaldría a una promesa incumplida. Ni que decir tiene, en todo caso, que en el discurso de Marx pueden reconocerse ciertas lagunas de las que la izquierda postmarxista ha sabido tomar buena nota, y que por sí mismas implicarían una revitalización de la política, con o sin previa resolución del conflicto de clases¹⁰. Pero no deja de resultar provocativa la imagen del obrero emancipado del yugo burgués comportándose más o menos como el cerdo satisfecho de John Stuart Mill o, en el mejor de los casos, como los antiguos propietarios que una vez logró erradicar (*qua* clase social se entiende) y a los que tanto desdénaba.

A nuestros efectos, y sin necesidad de llegar a un veredicto definitivo sobre las verdaderas implicaciones de la obra de Marx para la política, por lo menos merece la pena que planteemos una pregunta que quizá se nos pasaría por alto sin el aporte de la pensadora de Hannover, o del propio Held: ¿No es verdad que la política languidece cuando los seres humanos empezamos a vivir medianamente bien? En realidad, una respuesta favorable a esta cuestión tendría el dudoso mérito de agradar tanto al Marx arendtiano como a Novak y sus compañeros de filas liberal-conservadoras. Las obras de ambos dan a entender que la reducción de la actividad política, del aprecio popular por la política, o de la sobrecarga de las agendas políticas constituyen, en conjunto, fenómenos sintomáticos de que las cosas comienzan a funcionar en la línea deseada. Y vive-versa.

3) Escenarios para la política (II): el objeto de la política o las condiciones de empleo de la política.

Vivimos en una época en la que nos hemos acostumbrado al debate entre liberales y socialistas, entre apologistas del mercado y defensores del papel regulador del Estado, entre personas interesadas en “devolver” competencias al espacio privado y promotores del espacio público¹¹. En el imaginario colectivo se mantiene viva la idea de que, a partir de cierto momento histórico, el socialismo (los socialismos sería más adecuado a la realidad) pugna con la lógica liberal imperante y logra arrancarle atribuciones al mercado, traspasándolas al Estado (u otras administraciones públicas, claro está) no sin dificultades de todo tipo. Esa es, aproximadamente, la crónica del advenimiento del *Welfare State*. Y esa imagen puede ser válida para ilustrar lo acontecido a lo largo de los últimos 100 ó 150 años. Así las cosas, la educación, la sanidad, las prestaciones sociales en su formato de transferencia de ingresos (y, particularmente, en su formato redistributivo), la regulación del mundo laboral, las normativas referentes a la actividad urbanística o a la protección del medio ambiente... todas ellas son tareas que habían sido olvidadas o marginadas a lo largo de muchos años.

Pero, siendo más coherentes con el eje vertebrador de este análisis, habría que decir que todas ellas fueron abandonadas a la libre voluntad de los sujetos que actuaban en un mercado apenas intervenido (y a sus capacidades, por definición tremendamente heterogéneas). Ya que siempre se tomaron decisiones respecto a estas cuestiones, pero fueron tomadas en el espacio privado, de forma desagregada y descoordinada, atendiendo tan sólo a una miríada de intereses particulares. Se trata de la apoteosis de la *mano invisible*.

¹⁰ Held cita temas mal solventados (o apenas tratados) en el marxismo, como es el caso de “la dominación de las mujeres por los hombres, de ciertas razas y grupos étnicos sobre otros y de la naturaleza por la industria” (idem: 167).

¹¹ Planteo esto en abstracto para mejor situar los términos del debate que deseo proponer en los párrafos siguientes, aún siendo plenamente consciente de que “socialistas” quedan pocos (una vez admitida la inconveniencia de emplear esta etiqueta para señalar a los partidarios de las “terceras vías” y similares). Y aún siendo asimismo consciente de que la izquierda de hoy está por la labor de combinar la titularidad pública de algunos servicios -otros pueden ser directamente re-privatizados- con su gestión privada, alegando plausibles criterios de eficiencia económica (que es lo que siempre han hecho los liberal-conservadores, dicho sea de paso). Ahora bien, la reconducción de una izquierda que en su lento pero inexorable caminar “hacia el centro” ya se atreve a cuestionar lo que ellos mismos denominan como la “socialdemocracia a la antigua” (Giddens, 1999: 13 y ss.), no empece el hecho de que el debate, aunque mucho más sutil, de contornos más difusos y, por ende, necesitado de muchos más matices que hace 30 o 40 años, sigue planteándose en estos mismos términos.

Normalmente dichos intereses estaban presididos por una percepción escasamente escrupulosa del medio sobre el cual se opera (o de los intereses de terceras personas). Es natural, cuando estos temas no están sometidos a ninguna fiscalización desde el ágora. Ciertamente, también se tomaban decisiones respecto al bienestar ajeno: quien así lo deseaba, siempre podía practicar el noble arte de la caridad. Pero la ausencia de continuidad, la aleatoriedad del mecanismo, o el arrinconamiento de todo escenario colectivo en el que se pudiesen regular y exigir dichas prestaciones -situaciones todas ellas características de la preponderancia de lo que podríamos definir como el “espíritu del mercado”- dificultaba sobremanera su vigencia.

Con lo cual, lo relevante es que se tomaron decisiones sin acudir a la política, es decir sin un previo debate colectivo y sin poder contar con instituciones públicas aptas para aplicar dichas decisiones. Más claramente: lo que se habría producido no es otra cosa que una *des-politización* a gran escala de la actividad social, económica y cultural que esos mismos individuos llevaban a término cotidianamente. Y, al revés, lo que se produce desde finales de ese mismo siglo XIX (primero tentativamente, ya avanzado el siglo XX de forma mucho más decidida) constituye una *re-politización* de esas mismas actividades de siempre.

A todo esto hay que recordar que si nuestra mirada histórica pretende abarcar un período de tiempo más dilatado que el considerado en los párrafos precedentes, podemos encontrarnos con alguna sorpresa. Por ejemplo, no es verdad que la apología de la mano invisible, o del mercado en general, fuese la norma antes de finales del siglo XVIII, o de principios del siglo XIX. Sí es verdad que la política tenía un alcance limitado por otros motivos. Motivos que afectan sobre todo a la cuestión discutida en el epígrafe anterior (la política constituía una tarea dignísima, pero reservada a unos pocos, en la mejor de las hipótesis). También es cierto que algunos temas hoy politizados pasaban desapercibidos (el caso paradigmático es la ecología), pero no creo que eso se deba a un problema de ceguera o de autismo sufridos por los interesados, sino más bien a que no existían graves traumas ecológicos (¿contaminación?, ¿crecimiento insostenible?, ¿debilitamiento de nuestro “techo” -la capa de ozono-?... ¡y qué les explican a los mayas, o a los campesinos del medioevo!).

En cambio, la vieja noción de *oikonomia*, aunque no satisfaga las pretensiones de purismo que Arendt guarda para la política (volveré sobre ello) tampoco tenía ni poco ni mucho que ver con el libre mercado, el ánimo de lucro, el *homo oeconomicus* de los economistas clásicos y neoclásicos, la vida privada como opuesta a la pública y tantas otras cosas que sí se encargó de poner de moda, pero sólo muy recientemente, la lógica liberal-conservadora¹². Sin ir más lejos, durante muchos años fue el poder político el que se responsabilizó de resolver los problemas derivados de las hambrunas, por ejemplo. O, sin llegar a ese extremo, fue ese mismo poder político el que asumió la tarea de guardar los excedentes en graneros públicos para garantizar la “salud y los buenos alimentos” a sus súbditos (en sus diferentes versiones).

Eso es lo que hacía Hammurabi en Babilonia, lo que hacían los faraones en Egipto, o el Imperio de los Incas en Perú. En los vastos territorios de China ocurría otro tanto de lo mismo. Y así sucesivamente. Se trataba de economías basadas, a decir de algunos, en la lógica de la “reciprocidad” o hasta de la “redistribución” (Polanyi, 1989: 95 y 96). Economías que no podían subsistir sin una decidida intervención (hoy se diría “injerencia”) de la esfera política. Ni que decir tiene que mi pretensión al recordar estos hechos no consiste en enfatizar las presuntas virtudes de esas sociedades. Pero sí que radica en destacar que la tentativa de rechazo de estas responsabilidades por parte de los poderes encargados de encarnar la actividad política es algo muy reciente. Y muy atípico, a poco que tomemos una fotografía aérea, con vistas generosas, de la historia de la humanidad. Efectivamente, siguiendo otra vez a Polanyi, podríamos concluir que la escisión entre una esfera privada/económica y otra política/pública no es ninguna falacia –como ya he sugerido, hemos bebido el agua de esa fuente- pero tampoco se trata de algo visible en todas las épocas y lugares sino, todo lo contrario, de un fenómeno muy localizado en el espacio y en el tiempo: esencialmente, a Occidente y sus dominios; durante el siglo XIX y parte del siglo XX (idem: 125-6). Eso convierte dicha escisión, claramente, en uno de los caballos de batalla de nuestro tiempo y, para un sector importante de nuestra ciudadanía, en su modelo ideológico.

Este breve excursus tiene la utilidad de que nos aporta la perspectiva adecuada para comprender lo que en nuestros días está sucediendo con lo que he dado en llamar el *objeto de la política*, esto es, con los temas que constituyen la agenda política, previa *re-politización* de los mismos. Desde el discurso liberal-conservador se anhela concluir el trabajo que los defensores del liberalismo clásico decimonónico dejaron a medias. No es de extrañar, a tenor de lo visto, que este paradigma se nos presente como un avance, en clave histórica. Y, además, se pretende exportar este mismo discurso por doquier. Su tenor es el siguiente: tras la *reacción* ejemplificada por el *Welfare State*¹³, ha llegado el momento de continuar por la senda del *progreso* ejemplificado por el librecambismo y la privatización de la economía (o, en general, de todos los quehaceres sociales). Para ello, desde luego, hay que derrumbar los últimos obstáculos

¹² Algo de esto nos dice Weber cuando señala que *oikos* significa, ante todo, “cobertura organizada de necesidades”. Desde luego, eso incluye las de un “patricio”, a título particular. Pero también las de un “señor territorial” o las de un “príncipe” (Weber, 1969: 311-312). En principio, dicha cobertura se llevaba a cabo en interés, sobre todo, del señor. Pero necesariamente abarcaba al resto de personas involucradas bajo su responsabilidad.

¹³ Hayek es, cómo no, uno de los exponentes más conspicuos de esta visión de la historia. En alguna de sus principales obras sostiene que la solidaridad explicitada por los socialistas (aunque también, añade, por nacionalistas y católicos) constituye una reminiscencia de épocas “tribales” totalmente inadecuada para liderar la vida de los individuos de hoy (Hayek, 1982, II). Y que por lo tanto debe ser extirpada tanto de: a) la cultura dominante; b) el debate y c) las instituciones públicas, es decir, de la “política” misma.

representados por las titubeantes izquierdas de nuestros días así como por las políticas que implementan desde el Estado.

Pero hay que seguir una estrategia adecuada a los nuevos tiempos, debido a que la gran diferencia entre la injerencia en la economía de los faraones y la perseverancia que los socialistas de hoy mantienen en la misma dirección consiste –en lo que concierne a su *modus operandi*– en que los primeros hacían lo que creían oportuno en función de su libertad de juicio, mientras que los segundos están sometidos a la tiranía de la opinión pública (obviamente, los socialistas dirían que eso no es ninguna tiranía, sino precisamente la mejor apuesta para evitar toda tiranía). Efectivamente, hoy el derecho de voto se ha extendido. También lo tienen los pobres, los poco cultos, los muy radicales, los impacientes, los que gustan de vivir a espaldas de los demás (votando a favor de impuestos que ellos no pagarán, dada su escasa renta, pero que obligarán a pagar a terceros para su propio disfrute), los que no entienden de economía (Papás y obispos incluidos), los ecologistas (ahora sí que se nos cae el techo encima), los sin techo (esto explica que a ellos la ecología les siga preocupando poco), los obreros (pocos quedan, pero de vez en cuando levantan barricadas) y, en general, todos aquellos que no asumen que la *mano invisible* funciona (¿y por qué deberían hacerlo?).

Pues bien, ¿a qué puerta van a llamar para resolver o mitigar el problema? Quienes no se han dejado convencer por las tesis de Michael Novak expuestas en el epígrafe anterior (que no son todos los citados en este párrafo¹⁴) llamarán a la puerta de la política. Esa política capaz de actuar sobre la economía (y sobre el medio ambiente, y sobre la cultura, y sobre el urbanismo...). Esa política, en definitiva, que se arroga para sí misma la potestad de discutir sobre asuntos que afectan –como no podía ser de otro modo– a individuos concretos. Y que, todavía más, se arroga la potestad de convertir en norma jurídica lo discutido (y aprobado) y, consecuentemente, la potestad de (volver a) injerirse en el espacio (ahora considerado como) privado.

Pero a estas alturas ya no puede discutirse el derecho de la gente a participar en la vida política. Entonces, ¿qué hacer? Pues bien, de acuerdo con mi interpretación del discurso liberal-conservador, si ya no puede discutirse *al sujeto* de la política, la única posibilidad de evitar que la política devore al mercado, a la vida privada y a otros bienes igualmente preciados es reducir *el objeto* de la política. Es decir, adelgazar la agenda política.

Se me ocurren varios ejemplos para ilustrar esta cuestión. No me extenderé mucho en ellos, pero creo que es conveniente tenerlos en mente. Pensemos en Hayek, quien afirma que no va a discutir la pertinencia de que las instituciones del Estado decidan por mayoría la aprobación (o no) de reglas coactivas. Pero inmediatamente después recuerda que si bien eso ya no es cuestionable, todavía estamos a tiempo de redefinir (a la baja) las ocasiones en las que sea recomendable poner en marcha dichos mecanismos de adopción de decisiones (Hayek, 1978: 146). Pensemos en Milton Friedman, quien propone que, de una vez para siempre, las constituciones de nuestros países (aunque lo propone muy encarecidamente para la norteamericana) blinden las instituciones que él considera más egregias (sobre todo propiedad privada, libertad individual, mercado no intervenido) con el fin de que los futuros parlamentos/legisladores/ciudadanos tengan muy claro que hay cosas que no se pueden tocar. Entre las cuestiones que ya nunca más podrían debatirse en el ágora –por haber sido proscritas– estarían la posibilidad de (re-)implantar impuestos sobre sociedades o la posibilidad de (re-)implantar el impuesto sobre la renta progresivo y/o con un tipo de gravamen superior al 18% (sic)... ¡o toda la normativa referida a la fijación de salarios mínimos! (Friedman, 1980: 414 y ss.).

Pero el discurso más elaborado al respecto es el de Michael Oakeshott. De acuerdo con sus planteamientos, la política debe ser entendida como el arte de la “conversación”. Esta consiste en seguir las insinuaciones (*intimations*) perceptibles en las “tradiciones de comportamiento”. A su vez, éstas no son otra cosa que unas reglas morales que recogen lo mejor de nuestras sociedades (y que, en esencia, se corresponde con la tríada ya expuesta al referirnos a Friedman). Pues bien, Oakeshott insiste en que “conversación” no es “argumentación” (Oakeshott, 2000: 366 y 375). Fundamentalmente porque esas “tradiciones de comportamiento” no son (a su entender nunca lo han sido) creaciones dimanadas de la voluntad del hombre (léase ciudadano), ni fruto de ningún debate planteado en términos racionales ni en clave ideológica. En tal caso, la única tarea plausible para la política consiste en llevar a cabo “arreglos” (la expresión es suya) que nos permitan adaptar dichas tradiciones a cada época. Ninguna otra pretensión es bien recibida por el autor.

Además, añade que esas tradiciones están formadas por *reglas no-instrumentales*, es decir, capaces de dar pie a diferentes modos de entender la vida, o de administrar los propios bienes/negocios, o de articular la vida familiar. Pero esas son responsabilidades estrictamente individuales. Por ello, contraponen dos modelos de organización política: la *universitas* y la *societas*. El primero alude a una política activa en la proposición y aprobación de fines substantivos. En este caso la política sería entendida como una empresa en común. El segundo, en cambio, consiste en una política (auto-)limitada a “conversar” con las tradiciones, sin violentarlas en su esencia y sin atender a la satisfacción de los deseos y/o necesidades concretas de los *cives* (que, de esta forma, también habrían sido

¹⁴ Discutir aquí este punto nos llevaría demasiado lejos. Pero me remito a las teorías del poder de autores como Steven Lukes para demostrar que la dicotomía entre interés subjetivo e interés real no es ninguna entelequia. Y que la explotación de este tema podría ofrecer magníficos dividendos (discúlpese el lenguaje) en aras a la comprensión de los mecanismos que hacen posible que lo que para Marx era ideología o para Gramsci hegemonía siga operando (y mejor que nunca) en nuestros días.

expulsadas del ámbito político)¹⁵. Sea como fuere, Oakeshott nunca niega el papel de las instituciones democráticas en la formación de la voluntad colectiva. Lo que niega es la presencia de esa voluntad, políticamente articulada, en tantos y tantos asuntos que al día de hoy todavía constituyen un quehacer político.

El lema podría ser del tipo “ahora que todos votan, hay que votar menos”. Aunque esto no es del todo exacto. El discurso liberal-conservador es algo más sofisticado que eso. En realidad, admite que pueda votarse mucho. Muchísimo. Pero no debe caerse en dicha tentación, precisamente, cuando están en juego los pilares de nuestra sociedad. Eso es algo demasiado serio para dejárselo a los políticos y, *a fortiori*, a los aprendices de políticos que son los ciudadanos deseosos de participar en el ágora. Así, las cuestiones realmente decisivas –las más importantes– serían definitivamente *devueltas* al ámbito de la libérrima decisión personal de cada cual (o del mercado), fuera de todo espacio público de discusión/aprobación, y de esa manera quedarían eficazmente protegidas de las fauces de la política.

De nuevo traigo a colación un discurso que nos puede hacer pensar sobre cuestiones que a veces intuimos, sin llegar a formularlas con rigor. Por ejemplo, ¿es verdad que una sociedad es más política porque en ella se vota más que en el país vecino (ya sea en el Parlamento, ya sea a través de referéndums o mediante la potenciación de otras formas de democracia semi-directa)? O, técnicamente, ¿podríamos afirmar que la frecuencia con la que se ponen en marcha los mecanismos políticos de una sociedad determinada constituye un índice adecuado para medir algo así como la “intensidad” (o la “buena salud”) de la vida/participación política en su seno? Sin duda, algunos responderían afirmativamente. Al menos, estos parámetros facilitarían una adecuada medición de esos baremos de “politización social”. Pero hacerlo más fácil no significa hacerlo mejor. Y, en ocasiones, puede significar justo lo contrario. En verdad, el discurso liberal-conservador nos invita a ser circunspectos, en este punto.

Probablemente, lo decisivo no sea que un país vea como su Parlamento lleva a cabo una actividad “política” frenética a lo largo de una legislatura. Si mi enfoque es el adecuado, habrá que analizar con lupa lo que se pretende con esas leyes antes de poder afirmar que la actividad política es “intensa” o que “goza de buena salud” o ambas cosas al unísono. Porque, por paradójico que pueda parecer, esa efervescencia legislativa puede tener por norte acelerar la *despolitización*, por medio del fortalecimiento del mercado o de las privatizaciones. O, simplemente, puede orillar los debates más insidiosos, limitándose a mejorar la gestión de lo ya existente. Lo cierto es que alcanzar un modelo de sociedad como el pergeñado por Hayek, Friedman u Oakeshott requeriría un denodado esfuerzo que sólo podría hacerse desde una potenciación (temporal) de la vida política, pero pensar en ello como un ejemplo de vigorización de la política constituiría un espejismo o, directamente, un ejercicio de miopía política.

4) Algunas tentativas de re-politización.

De un tiempo a esta parte ha habido diferentes intentos de reinstaurar un imaginario político más vigoroso. Digo reinstaurar por cuanto esta imagen suele asociarse a los recuerdos del mundo clásico, y muy especialmente de Atenas, la *polis* por excelencia. Hannah Arendt lleva ventaja, en este punto, porque ya hace bastantes años que insistió al respecto. No en vano, es una de las personas que más ha hecho por recuperar la enjundia del viejo *zoon politikon* frente a la influencia de paradigmas alternativos, algunos de los cuales han sido comentados en epígrafes anteriores.

Pese a lo cual, es preciso hacer una observación previa del todo imprescindible. Hannah Arendt no entiende que el ser humano sea un animal político por naturaleza (ella siempre huyó de este tipo de explicaciones, digamos, esencialistas). En este sentido, llega a afirmar que el hombre, en sí mismo considerado, es un ser “*a-político*” (Arendt, 1997: 46). Ahora bien, la política es una actividad que aunque surge *fuera* del hombre, nace *entre* los hombres. La política es, sobre todo, *acción*. Pero una acción orientada a los demás. Eso es lo decisivo. Quizá por eso se ha llegado a afirmar que lo realmente importante en la noción de política que postula Arendt es la posibilidad de ser escuchado (Roiz, 2001: 84). Sea como fuere, Arendt pasa a concederle un lugar central a la política, o a esta manera de comprenderla, al menos.

Tanto es así que desde los albores de su ingente obra consideró que la verdadera libertad, como no podía ser de otro modo en tales circunstancias, consiste en lo que nosotros denominamos como *libertad positiva*. Y que, cerrando el círculo, el sentido¹⁶ último de la política no es otro que dar rienda suelta a dicha libertad (Arendt, 1997: 47 y 61-2, respectivamente). Probablemente por eso, una de sus principales obras está destinada a enarbolar esta bandera frente a las opciones que ella considera más primarias, menos satisfactorias y hasta menos auténticamente humanas: la simbolizada a través del *animal laborans* (abocado a tareas rutinarias, ligadas a la garantía de la capacidad de consumo) y a través del *homo faber* (constreñido a fabricar bienes de uso, si bien ya se impone a la naturaleza y la transforma a su antojo). Porque lo que caracteriza y denosta a ambos, en opinión de Arendt, es que uno y otro tienen una existencia

¹⁵ Hay que tener en cuenta que, como consecuencia de las implicaciones prácticas de su propia teoría, Oakeshott reconoce que temas como el de la justicia distributiva o la planificación de la actividad económica quedarían, *ipso facto*, fuera de la política, puesto que estamos ante fines sustantivos concretos que sólo pueden ser asumidos y resueltos en el ámbito privado de la *societas*.

¹⁶ Utilizo la expresión *sentido de* la política y no “fin de” u “objetivo de” porque la política, en la obra de Arendt, no debe ser mediatizada ni mucho menos quedar sometida a ningún logro superior. Es decir, Arendt no considera que la política deba ser concebida como si de una actividad instrumental se tratara, en aras a lograr otras cosas.

meramente privada y eso, como su nombre indica, es equivalente a carecer “de cosas esenciales a una verdadera vida humana” (Arendt, 1993: 67). Léase, pues, de estar privados de la política.

Hasta aquí todo parece indicar que se trata de un esfuerzo impresionante por devolverle la dignidad a la política y hasta por lograr que cada vez sean más los que se sumen a la degustación de tales placeres superiores. Sin embargo, cuando Arendt piensa en la cuestión que he planteado en el epígrafe anterior, referente al *objeto* de la política, su discurso parece menos convincente. Para empezar, piensa que la política no tiene objeto. En su opinión, cuando la política es invitada a hacerse cargo de tal o cual tarea, empieza a pervertirse (con independencia del contenido que sea). Esto es, según sus manifestaciones, lo que estaría sucediendo desde el momento en que emerge una realidad intermedia entre lo estrictamente privado y el ágora: la sociedad. La sociedad reclama para sí las atenciones de la política. Y, al obrar de ese modo, tiende a someter a la política a sus intereses, a sus dictados, y a sus caprichos. Esa es la nueva servidumbre de la política. Una política que deja de tener vigencia por sí misma, para pasar a convertirse en una mera herramienta... ¡en beneficio del animal laborans y del homo faber! A decir de Arendt se está llegando al extremo de que la política, o bien sirve a dichos intereses o bien, en todo lo que vaya más allá de los mismos, es considerada como una actividad “improductiva” y hasta “parasitaria” (Arendt, 1997: 96).

El análisis que lleva a cabo Arendt denota varias cosas. En primer lugar, desde luego, es lícito reconocerle un elevado purismo en la defensa de un ideal de *vita activa* que recuerda sobremanera el de los clásicos. Eso es cierto. Pero, en segundo lugar, los recelos de Arendt hacia la contaminación de la política por las cuestiones derivadas de la prosaica vida cotidiana de la gente plantea la pregunta de hasta qué punto su perspectiva tiene alguna utilidad práctica que no sea la muy paradójica de alejar definitivamente la política del hombre de carne y huesos. Estoy convencido de que esa no era la intención de la autora, pero me cuesta vislumbrar otra salida al callejón en el que su visión immaculada de la política nos ha metido. De hecho, a veces tengo la impresión de que, en los textos de Arendt, debajo del sayo del *zoon politikon* se esconde algún espécimen más o menos serio del *homo ludens*. Pero, desgraciadamente (digo bien) tenemos demasiados problemas por resolver como para poder conformarnos con tan “a-económico” y “a-social” concepto de la política. Habrá que seguir indagando por otros lares.

Habermas ofrece otra solución respecto a la revigorización de la política. Lejos, eso sí, del paradigma aristotélico. Sin duda porque es plenamente consciente de los grandes progresos que ha hecho y sigue haciendo la racionalidad teleológica o instrumental en nuestros días. Como heredero que es de la tradición frankfurtiana, sus textos transpiran una elevada sensibilidad hacia la crisis de nuestro tiempo. Por ello, lejos de todo idealismo vacío, no trata de contraponer un modelo de “vida buena” al *modus vivendi* individualista, desangelado y consumista de hoy. Más bien trata de buscar un hueco para la política, en un mundo que cada vez le da más la espalda. Eso sí, lo hace desde la más profunda convicción de que estamos ante una tarea perentoria. No en vano, él define la ciudadanía, como ya lo hacía Arendt, en términos de participación en el debate público.

En lo que ahora nos interesa, dados los términos en los que vengo planteando este análisis, la visión habermasiana tiene la virtud de que es capaz de discriminar entre la verdadera política y la mera gestión de los asuntos públicos (nótese que allí no hay verdadero debate ni, de hecho, ninguna participación relevante de la ciudadanía). De ahí su insistencia en separar conceptualmente ambas cuestiones. No es otro el espíritu de *Ciencia y Técnica como ideología*. En esta obra se lamenta de que sean los expertos técnicos, y no los políticos, quienes poseen la competencia para solucionar los problemas que van aconteciendo. Pero con el efecto colateral de que, a medida que esta forma de proceder se va normalizando, los problemas (potencialmente) políticos se sustraen de la discusión pública. El siguiente paso, indeleblemente, es la *des-politización de las masas* (vid. Habermas, 1984: 85). Al menos en este sentido, Habermas está en las antípodas de Arendt. Porque lo que pretende es *re-colonizar*, en beneficio del debate público (esto es, de la política), muchas tareas que bajo pretexto de ser demasiado domésticas están siendo sustraídas a dicha esfera de discusión y de decisión.

Claro que el análisis de Habermas aporta un plus de complejidad, en la medida que certifica, en los términos vistos, que ya no estamos autorizados a confundir cualquier función desempeñada por las administraciones públicas con la política. La política demanda la puesta en común de los grandes temas, en un espacio público *inter-activo*, en el cual se tiene que decidir lo que luego harán esas administraciones públicas. La política según Habermas se centra en la búsqueda del consenso o, mejor, en la *construcción inter-subjetiva* del mismo, por medio de la argumentación¹⁷. Pero no se trata de un juego entre seres dotados para ejercer los placeres superiores de la humanidad, como si fuese un fin en sí mismo, sino que debe servir a los (prosaicos) intereses del común de los mortales día a día. Precisamente por ello, Habermas señala unos rigurosos criterios procedimentales, conocidos como *condiciones ideales de diálogo*, cuyo norte

¹⁷ El debate en torno a hasta qué punto Habermas emplea una estrategia para enseñarnos a descubrir entre todos derechos, bienes o, simplemente, políticas pre-existentes y objetivamente valiosas o bien, por el contrario, lo que nos ofrece es un procedimiento riguroso en sus formas pero abierto en el fondo, es un debate abierto y nada fácil de cerrar, por cierto. Por mi parte, me quedo con la idea de que Habermas no sólo aspira al “consenso en torno a la verdad” (lo que sugeriría que estamos más cerca de la primera hipótesis) sino fundamentalmente a la “verdad como consenso” (Muguerza, 1992: 129) o con la conocida versión de MacCarthy, según la cual lo que Habermas estaría haciendo sería, en última instancia, reconstruir el aforismo kantiano, de modo que quedaría de un modo similar al siguiente: “en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad” (idem: 135 y McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Londres, 1978: 326).

no es otro que señalarnos el camino a seguir para evitar que la actividad política nazca viciada de origen. Y, supongo, para evitar que genere unas conclusiones sesgadas, alejadas del interés común.

El planteamiento habermasiano es, entonces, sugestivo. Permite plantear batalla a la racionalidad instrumental, que desde la esfera económica está colonizando el mundo de la vida y el espacio público-burocrático, para instaurar una esfera de *acción comunicativa*, que estaría llamada a liderar los procesos de definición de los grandes temas de nuestro tiempo. El propio Habermas recuerda que el horizonte máximo puede llegar a ser muy ambicioso, sin salirse de los márgenes de su teoría, basada en esa situación ideal de habla, ya que ésta presiona hacia “una forma de vida comunicativa que se caracterice porque la validez de todas las normas de acción políticamente relevantes se haga depender de procesos discursivos de formación de la voluntad política” (Habermas, 1994: 156). Este es el punto más interesante de una apuesta que, por otro lado, mantiene cierta indefinición.

En efecto, las condiciones de diálogo de Habermas aluden constantemente a la “igualdad de oportunidades” o a la “reciprocidad de expectativas” o a la “exclusión de privilegios”. Sin embargo, no puede omitirse que su obra pivota en torno a la conciencia de la creciente “ajenidad” de los espacios económico-instrumental y político-argumentativo. Lo cual sugiere que es igualmente consciente de que no va a ser tarea sencilla potenciar unas condiciones como las que sobre el papel reclama. Porque una lectura radical de esas condiciones de habla supondría necesariamente una actividad política previa tendente a resolver muchas de las desigualdades sustantivas que, guste o no, condicionan la vida (en general, y también la vida política) de los hombres y mujeres de nuestros días.

Quizá por ello, algunos piensan que pese a sus magníficas intenciones y su buen tino teórico, el planteamiento que hace Habermas “nos describe la utopía de la racionalidad, pero no cómo llegar a ella” (v.gr. Flyvbjerg, 1999: 66). O, dicho con otras palabras, nos describe un punto de llegada (bien que procedimental antes que sustantivo), pero rehuye el debate crucial, que se refiere a las reformas a llevar a cabo antes de alcanzarlo y para poder acercarnos al mismo. Por esta razón, entre las preguntas que quedan por resolver (o por plantear, lo cual nos sitúa a un nivel todavía más básico) está la del modo en que ese *mundo colonizado por la razón teleológica* y caracterizado por su *ajenidad a la política* podrá siquiera presionar en la dirección que el autor pretende. Pero, además, tampoco está muy claro cual pueda ser el alcance real (léase el margen de maniobra sustantivo) de ese nuevo marco de debate público (nos encontramos nuevamente ante la cuestión, a mi entender decisiva, del objeto de la política).

Me permito hacer este comentario por dos motivos, a saber, por un lado, porque creo haber mostrado en los epígrafes precedentes que votar mucho y/o tener mucha actividad no es, por sí mismo, un dato decisivo a la hora de ponderar la “buena salud” y/o la “intensidad” de la vida política. Eso puede ser una añagaza, o puede ser irrelevante, o puede emplearse a corto plazo para dismantelar la vida pública a largo plazo. En este sentido, no está nada claro que una ciudadanía muy acomodada a la lógica de la tecnificación de la política vaya a expresar un mejor marco de debate público en los términos incentivados por Habermas¹⁸. Por otro lado, porque el propio Habermas es sumamente respetuoso con el talante procedimental de su escenario, de modo que no propende a entrometerse en el asunto – importantísimo- de la consecución de la autonomía política suficiente para participar sin cortapisas en un marco de acción comunicativa como el deseado.

5) Conclusiones:

A lo largo de este análisis me he referido a dos puntos de vista diferentes, aunque compatibles, a partir de cuya consideración podemos investigar la “intensidad” o la “buena salud” de la política. Se trata, respectivamente, de la consideración de los *sujetos* y de la consideración del *objeto* de la política¹⁹. Ni que decir tiene que podemos establecer los cruces pertinentes. Y así lo hemos hecho: el discurso liberal-conservador favoreció durante muchos años una *limitación subjetiva* de la política pero, una vez destruidos los diques que la permitían, ha pasado a defender una *limitación objetiva* de la política. Limitación tan drástica que deja pequeñas las obras que todos tenemos en mente cuando pensamos en, sin ir más lejos, la justificación del derecho a la propiedad privada²⁰.

Asimismo, les he contrapuesto las visiones de un par de pensadores interesados en *rescatar la política* y, de alguna manera, al *zoon politikon*, para las sociedades individualistas, privatizadas y mercantilizadas de nuestro tiempo. Ello no obstante, sus obras plantean algunas dudas, por diferentes motivos. Sea como fuere, el tenor general de sus discursos fomenta la imagen de que la recuperación de una política que sea algo más que mera gestión administrativa de los asuntos colectivos (o mera resolución técnica de problemas presuntamente políticos) no va a ser tarea fácil. Pero, más allá de esta de por sí importante advertencia, las lecturas de sus obras no son especialmente clarificadoras respecto

¹⁸ Lo mismo cabe decir de los partidos políticos, puesto que Habermas considera que se han ido convirtiendo en poco más que “órganos del Estado”, con el inconveniente de que cuando lo dice está pensando en ese Estado tecnocrático. La opción alternativa pasaría por re-adaptarlos a una dinámica de verdadera formación de la voluntad política. Pero tampoco es muy prolijo a la hora de plantearnos el *cómo* de la cuestión.

¹⁹ La subdivisión analítica propuesta es de gran utilidad cada vez que tomamos un ejemplo histórico concreto. Por ejemplo, de la Grecia clásica suele decirse que la actividad política estaba reservada a los ciudadanos y que, por eso mismo, planteaba serias restricciones subjetivas. Pero esta parte de la verdad oscurece las investigaciones acerca de los contenidos de los debates entonces planteados. En cambio, si también acentuamos ese aspecto, podremos darnos cuenta de que el objeto de la política estaba circunscrito a cuestiones poco dañinas para el *status quo*.

²⁰ Pienso en el *Segundo Tratado* de John Locke. Y en su conocida defensa del derecho natural de propiedad privada, que no estaba exenta de cláusulas y matices. Unas cláusulas y matices que los liberal-conservadores de hoy tienden a pasar por alto o a leer de forma sesgada, todo ello con el fin de excluir definitivamente estos debates del ágora.

a la cuestión nuclear del objeto de la política, es decir, ¿qué asuntos van a seguir siendo asumidos como colectivos? Ni tampoco son totalmente satisfactorias (la de Arendt sobre todo) en lo que respecta al tema de la consolidación del sujeto de la política.

En los últimos tiempos, estamos viviendo la resurrección de un discurso republicano cuya principal diferencia con el clásico estriba en su pretensión de universalización del sujeto de la política, salvando así el elitismo inmanente al viejo republicanismo. Claro que lo realmente relevante, a nuestros efectos, es que bajo la égida de una *libertad entendida como no-dominación* se nos recuerdan las esencias republicanas: para poder dedicarse a la política hay que gozar de una mínima autonomía personal e incluso, más claramente, de la posibilidad real de “mirar de frente a los demás” al estar en situación de “paridad con ellos” (Pettit, 1999: 12). Eso no significa que deba pergeñarse una igualdad material estricta, pero sí que no podemos generar discursos teóricamente perfectos sin atender a las circunstancias laborales, económicas y educativas de los ciudadanos de a pie. A su vez, este discurso explícita que no venimos de un mundo arcádico, con lo cual llegar a ese punto exigirá que se arrebate a quienes lo posean el “poder arbitrario”. Y para lograr ese objetivo (que ya es, en sí mismo, un objetivo político) es imprescindible la intervención de las “instituciones políticas”, de forma que ese trabajo no puede “dejarse en manos de los individuos” (idem, 13 y 114, respectivamente). Por lo tanto, se empiezan a sentar las bases de la respuesta al *cómo* de la política.

Con todo, no deja de ser sintomático que hasta los avaladores de esta nueva tentativa insistan en el hecho de que no sólo de pan vive el hombre. Como si el logro de una libertad como no-dominación fuese una condición necesaria, desde luego, pero no suficiente, para vitaminar la actividad política en un sentido verdaderamente participativo, profundo y abierto. Efectivamente, hasta los republicanos de hoy rescatan el etéreo tema de la virtud cívica. Por algo será. Es posible que tenga que ver con la toma de postura novakiana (el hombre prudente se dedica a sus hobbies; no a la política). Esto es, con la conciencia de que, después de todo, quizá la perspectiva liberal-conservadora no vaya tan desencaminada (en clave empírica, se entiende). Y, si eso es así, otra parte importante del trabajo previo a desarrollar vendrá determinado por la necesidad de fomentar el tipo de mentalidad adecuada para la política, como quien abona la tierra antes de sembrar (ídem, cap. 8).

A tenor de lo visto, parece que los diagnósticos pesimistas son bastante certeros. No creo que sea exagerado hablar de crisis de la política. Pero tampoco sería adecuado hacer análisis escindidos de las otras realidades que envuelven a la política misma. No sería buena una cosificación de la política. En este sentido, puede ser útil hacer un llamamiento a investigadores e investigaciones que traten de comprender lo que se avizora en la superficie a partir de una realidad más profunda, que quizá habría que plantear en términos de *crisis cultural*, por un lado, y de *crisis social*, por otro lado.

A decir de Nicolás Tenzer, la primera se caracteriza por la presencia de una anomia ideológica, esto es, por la pérdida de aquellos referentes “fuertes” que presidían las viejas ideologías (eso equivaldría a una situación de *heteronomía*, con sus ventajas e inconvenientes), pero también por la pérdida simultánea de toda esperanza de alcanzar una situación de verdadera *autonomía* personal, que supere el automatismo de las respuestas inerciales a las señales del marketing (algo que recuerda en demasía al “animal seguidor de reglas” hayekiano). Mientras que la crisis social se manifiesta especialmente a partir de la erosión del sentimiento de pertenencia al grupo (no menos que en las huídas hacia delante que confunden la pertenencia al grupo con una hipóstasis del odio hacia la alteridad) y a partir del incremento de la distancia entre la sociedad y la política. La confluencia de todos estos aspectos sería lo que realmente daría pie a la “pérdida de interés en los asuntos comunes” (vid. Tenzer, 1992: 13 y ss.). Sin duda, nos queda mucho trabajo por hacer.

Bibliografía:

- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Ed. Paidós, Barcelona.
- Aristóteles (1985). *Política*. Ed. Orbis, Barcelona.
- Arribas, Fernando (2002). *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid.
- Burke, Edmund (1984). *Textos Políticos*, Tecnos, Madrid.
- De La Nuez, Paloma (1994). *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F.A. Hayek*. Unión Editorial, Madrid.
- Elliott, John, E. (2000). “Adam Smith’s conceptualization of Power, Markets and Politics”, en *Review of Social Economy*, Vol. LVIII, nº 4 (december), pp. 429-454.
- Flyvbjerg, Bent (1999). “Habermas y Foucault: ¿pensadores de la sociedad civil?”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 104, pp. 61-86.
- Friedman, Milton y Rose (1980). *Libertad de elegir*. Grijalbo, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1999). *La Tercera Vía. La renovación de la socialdemocracia*. Ed. Taurus, Madrid.
- Gray, John (1986). *Hayek on Liberty (2nd ed)*. Basic Blackwell, Oxford.
- Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y Técnica como ideología*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Ed. Cátedra, Barcelona.

- Harpham, Edward J. (1984). "Liberalism, Civic Humanism, and the case of Adam Smith", en *American Political Science Review*, Vol. 78, pp. 764-774.
- Hayek, Friedrich (1978). *Fundamentos de la Libertad*. Unión Editorial, Madrid.
- Hayek, Friedrich (1982). *Derecho, Legislación y Libertad (3 Vols)*. Unión Editorial, Madrid.
- Heilbroner, Robert L. (1973). "The paradox of progress: decline and decay in the Wealth of Nations", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, n° 2, pp. 243-262.
- Held, David (1993). *Modelos de democracia*. Alianza Universidad, Madrid.
- Mill, John Stuart (1991). *El Utilitarismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Muguerza, Javier (1992). "Ética y Comunicación (una discusión del pensamiento ético-discursivo de Jürgen Habermas)", en José M^a González y Fernando Quesada (coords). *Teorías de la democracia*. Ed. Anthropos, Barcelona.
- Novak, Michael (1982). "Mediating Institutions: the Communitarian Individual in America", en *Public Interest*, n° 68 (summer), pp. 3-20.
- Novak, Michael (1983). *El espíritu del capitalismo democrático*. Ed. Tres Tiempos, Buenos Aires.
- Novak, Michael (1999). "El capitalismo familiar", en *La ilustración liberal*, n° 2 (abril-mayo), pp. 35-60.
- Oakeshott, Michael (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación Crítica del liberalismo económico*. Ed. De la Piqueta, Madrid.
- Roiz, Javier (2001). "H. Arendt (1906-1975). ¿Sueño heroico o coraje cívico?", en *Revista de Estudios Políticos*, n° 114 (octubre-diciembre), pp. 83-113.
- Smith, Adam (1994). *La Riqueza de las Naciones*. Alianza Editorial, Madrid.
- Smith, Adam (1995). *Lecciones sobre jurisprudencia*. Ed. Comares, Granada.
- Tenzer, Nicolás (1992). *La sociedad despolitizada*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Velarde, Caridad (1994). *Hayek. Una teoría de la justicia, la moral y el derecho*. Civitas, Madrid.
- Weber, Max (1969). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México DF.