

Debate filosófico y realidad política

Entrevista a Michelangelo Bovero*

LUIS SALAZAR CARRIÓN

Presentamos al lector una conversación sobre el estado actual del debate filosófico político a nivel internacional y su relación con los

problemas propiamente políticos que hoy parece padecer la democracia en sus más diversas expresiones.

LUIS SALAZAR. Partamos de una impresión. El debate filosófico parece haber perdido relevancia política, quizás porque después del fin de la guerra fría y de lo que se ha llamado la tercera ola democrática, la política misma parece haber caído en una especie de vaciamiento de ideas, proyectos, programas. ¿Dirías que la crisis de las ideologías ha provocado estas dos consecuencias: una relativa al debate filosófico y la otra al vacío de las democracias actuales?

MICHELANGELO BOVERO. Decir que la crisis de las ideologías ha provocado las dos consecuencias mencionadas es una simplificación que puede servir para que nos entendamos, pero en realidad el problema es circular. No tenemos un verdadero punto de partida: pues a su vez, ¿qué habría provocado la crisis de las ideologías?

Comparto, sin embargo, tu impresión: ya sea en el mundo intelectual, es decir, en el nivel de la «comunidad» de los intercambios de ideas y reflexiones teóricas; ya sea en el mundo real, esto es, en el nivel de las relaciones políticas concretas, se observa una suerte de vaciamiento, una tendencia a la grisura, aunque a veces, también salpicada por lo alarmantemente sangriento (los fundamentalismos, los terrorismos). Yo creo que se puede decir, sin pecar de provincialismo, que predomina cuantitativamente en la producción de publicaciones filosófico-políticas, en el número de páginas escritas, la tendencia a la difusión y consolidación de una jerga escolástica; tendencia promovida en buena medida por la hegemonía de la cultura filosófica norteamericana, cuyo mayor exponente, Rawls, ha recientemente fallecido. Habría que hacer un balance de las aportaciones de esta neoescolástica, que fue creciendo poco a poco en la última cuarta parte del siglo pasado, erigiéndose sobre sí misma, y que si alguna vez lo tuvo, terminó

* Entrevista realizada el 27 de octubre del 2003. Traducción y edición efectuadas por Antonella Attili.

perdiendo todo contacto con la realidad. Rawls, en particular, alcanzó la notoriedad a comienzos de los años setenta, cuando las tres décadas doradas de la posguerra estaban por terminar, proponiendo una ocurrencia genial: la de revitalizar el contractualismo, integrando la lección de los clásicos (sobre todo de Kant) con nuevos instrumentos conceptuales más o menos sofisticados, como los de la *welfare economics* y de la teoría de las decisiones racionales, y obteniendo un producto original. Independientemente de la evaluación detallada que se haga, produjo algo sin duda notable.

¿Pero qué representó el trabajo de Rawls? A mi manera de ver, un búho de Minerva, porque en ese entonces estaba por comenzar la época —nuestra época— en la que muy pocos siguen creyendo en la justicia distributiva y en que el Estado de bienestar se ve desmantelado con mayor o menor radicalidad. Sin embargo, en la parte del mundo que en esos años deviene hegemónica en el ámbito (¡también!) de la reflexión teórica, sucede que se crea, a mi parecer, una nueva escolástica. Como toda escolástica, ésta se encierra sobre sí misma y se distancia cada vez más de lo que está aconteciendo en el mundo.

La reacción en la vieja cultura europea frente a Rawls y a las disputas en torno de su obra, ante el rawlsismo y los primeros anti-rawlsismos de los años setenta, fue sobre todo de sorpresa, si no es que de asombro. Pienso, por ejemplo, en las respuestas y las tomas de posición por parte de Hart o de Hare y, en general, de la cultura académica inglesa clásica, cuya matriz era la filosofía analítica dura, la metaética, etc. Pero se trata de una parte del viejo mundo de la reflexión filosófico-académica europea, del que permanecen sin duda articulaciones de renombre, como es el caso de Bobbio, pero éstas se encuentran hoy más o menos aisladas y esparcidas por Europa. En el ámbito de la filosofía política europea no me parece que hayan nacido, desde aquel entonces en adelante, nuevas voces originales, capaces de dejar una huella cultural significativa. Nacieron más bien «clones» del debate norteamericano.

La única verdadera excepción a lo anterior es Habermas. Se compartan o no sus posturas, tienen un valor intelectual, a mi juicio, muy superior a las de esta neoescolástica. Habermas nunca pierde el contacto con la realidad, aunque a veces su lenguaje teórico parezca pertenecer a un idioma de otro planeta. Pensemos en su toma de posición frente al proceso de la unificación europea y al debate que suscitó su defensa más reciente de la idea del Estado social. Desde mi perspectiva, tiene ciertamente diversos aspectos discutibles (filo-culturalista, o pseudo-comunitario, o republicano *light*, etc.), pero pese a ello es una idea fuerte, capaz de proporcionar un modelo para la cultura europea: si la «identidad» de Europa tiene posibilidad como proyecto ideal, será renovando la defensa de la construcción del Estado social. Pero Habermas es una «excepción» también en sentido literal: incluso en el medio cultural alemán parece casi una voz aislada, una *vox clamantis in deserto*.

Pero regresemos al epicentro del mundo. Después de diez años de disputas escolásticas entre rawlsianos y anti-rawlsianos, surgió la (pretendida) alternativa radical, el comunitarismo, y de allí empezó el gran debate —grande sobre todo en términos cuantitativos— entre *liberals* y *communitarians*, que se ha convertido rápidamente en una «escolástica sobre la escolástica»: en su ebullición mandó a la superficie temas supuestamente nuevos, todos conectados de manera más o menos directa con la revitalización del concepto de identidad colectiva, y desarrollados dentro de un marco teórico «organicista», anti-individualista y anti-universalista. Con una mirada retros-

pectiva, quizás poco generosa, diría que fuimos hundidos por una nueva oleada de la vieja crítica reaccionaria en contra de la modernidad, en muchos casos disfrazada como una forma de progresismo. No quiero insistir, sin embargo, en mis reiterados comentarios sobre la debilidad de ese debate, que a veces me ha recordado una obra latina de la decadencia: *Laudes fumi et pulveris*. Pero tampoco quiero exagerar: ha habido también contribuciones interesantes —aunque yo no las comparta— y todos hemos aprendido a leer autores con los cuales tenemos que hacer las cuentas —aunque yo no los ame. Además, en el mismo arco de tiempo y en el mismo medio cultural, se impusieron a la atención general personalidades teóricas notables, no vinculadas de manera estrecha con las corrientes hegemónicas del debate. Pienso, por ejemplo, en Amartya Sen, un pensador muy serio que comenzó preocupándose por problemas como las hambrunas, luego se insertó en la discusión sobre los límites del utilitarismo, y llegado a su plena madurez intelectual ofreció aportaciones conceptuales novedosas. Pero el mismo Sen, con su último libro sobre la globalización muestra —a mi parecer— cierta inconsistencia y se ha convertido un poco en un manierista de sí mismo. En suma, la impresión general —pero, repito, tal vez poco generosa por ser demasiado simplificadora— sobre el debate filosófico contemporáneo es la de un trompo que gira sobre sí mismo, en torno a añosos debates repetitivos, insustanciales y carentes de sentido, en medio de los cuales aparece alguna gran excepción, que el lector debe ser capaz de apartar del contexto para comenzar a reflexionar.

L.S. Dentro de esta neoescolástica, como tú le llamas, sorprende sobre todo —como sugiere también Brian Barry, en su libro sobre igualdad y cultura— que se haya desplazado el aliento universalista e igualitarista, que era lo más reivindicable del texto de Rawls, con modas anti-cosmopolitas y anti-universalistas, con retornos a nostalgias de pertenencia y de virtud. Ello parece estar ligado con una especie de autismo del mundo académico respecto de la realidad del mundo político, pero también parece expresar una búsqueda frente a cierta deficiencia de la democracia. ¿Cómo ubicarías estas modas, que han trascendido y han acabado por contaminar el ambiente?

M.B. Se han convertido en el nuevo sentido común. Cierto es que cualquier forma de universalismo no será nunca sentido común, excepto en casos muy raros, en momentos extraordinarios de la historia y en lugares determinados. El sentido común es siempre algo particularista, localista; una cierta forma de prejuicio, eventualmente teorizada y sofisticada. Me parece oportuno tratar de ubicar el surgimiento de estas modas en su contexto. Volvamos a considerar aquel atardecer en el que empezaron su vuelo los búhos de Minerva, como Rawls y sus partidarios. Con esta metáfora hegeliana quiero sugerir que la realidad ya seguía un curso muy distinto respecto a las posiciones teórico-políticas más difundidas. Fue algo así como una «confutación performativa». El divorcio se manifestó de manera muy clara en 1979 con la victoria de la Thatcher y en 1981 con la de Reagan, a diez años de distancia de la *Teoría de la justicia* y en medio del gran florecimiento del manierismo de dicha escolástica —aunque dentro del mismo debate ya habían levantado su voz, contra los búhos, los «gallos de la mañana que anuncian el nuevo día» (otra vez Hegel), es decir los apologistas del anarco-capitalismo, como el primer Nozick. Y en el cuadro de este divorcio entre las teorías de la justicia distributiva y una realidad que iba en sentido contrario es que emergen las posiciones anti-universalistas y anti-cosmopolitas.

El núcleo del debate suscitado por el primer Rawls residía en los contrastes entre el neocontractualismo (que el propio Rawls abandonó poco a poco por el surgimiento de estas otras posiciones), el utilitarismo y la (así llamada) teoría de los derechos. Eran posiciones teóricas muy diversas entre sí, incluso contrapuestas, pero que compartían un común denominador: eran posturas racionalistas, es decir, que apelaban a razones universales y a argumentaciones impersonales. Justamente esta postura común fue rechazada por las nuevas corrientes.

Pero comprender por qué los particularismos comunitaristas, en sus variadas formas, alcanzaron un éxito tan grande, provocando o acompañando la crisis del (de los) universalismo(s), y aprovechando de ella, no es para nada sencillo. Tratemos de buscar otros puntos de referencia en la historia «real», aunque haya un desfase cronológico con la historia de las ideas. Es natural pensar en 1989, si no en 2001.

El 11 de septiembre del 2001 es quizá demasiado cercano para que tengamos las ideas claras y podamos decir algo serio; pero el 89 no. Sustancialmente, 1989 representó la universalización de la victoria no sólo y no tanto de la democracia, como habíamos creído en un primer momento, sino del capitalismo ultra-neo-liberal que, por la manera en que se abrió paso, favoreció como reacción el resurgimiento de los particularismos y de los prejuicios (*naifs* o reelaborados teóricamente). Ahora bien: en vez de preocuparse por los «condenados de la tierra» y por procurar categorías aptas para atisbar alguna vía de emancipación (categorías racionalistas y en consecuencia universalistas), las nuevas modas filosóficas revaloraron sus identidades premodernas. Por una parte, entonces, tenemos este pensamiento intrínsecamente antimoderno, de derecha reaccionaria en sus fundamentos teóricos, que fue retomado por un pensamiento pretendidamente de izquierda, progresista, porque los que creen ser una comunidad y ven en el objeto de su creencia precisamente una defensa, son antes que nadie los pobres y marginados. Por otra parte, tomemos en cuenta la invención de la categoría aberrante de «el imperialismo de los derechos» y la bandera de los «valores asiáticos». Son dos *pendants*. Y aquí tendríamos que añadir alguna reflexión sobre las contradicciones de la así llamada globalización, y sobre la dialéctica entre «global» y «local». Pero me temo de haber caído ya en demasiadas simplificaciones. Como se dice en italiano: «brevi cenni sull'universo».

L.S. *Podríamos decir que la crisis vivida por el socialismo como proyecto y como ideología, incluso como sensibilidad, parece haber generado estas ideologías que llamaría «parasitarias»...*

M.B. Ciertamente, ya que nunca habrían nacido por sí mismas.

L.S. *Ellas «hacen de la necesidad virtud»: hacen de los prejuicios raíces y de las raíces sustancia para este vacío de sentido general, por la falta de un proyecto político alternativo. Esta búsqueda de las raíces y de las nostalgias comunitarias parece ser tan extravagante: el texto de Franz Fanon leído a la distancia muestra su edad, pero buscaba lo que unía, no lo que separaba.*

Tratando entonces de restaurar los hilos perdidos de la Ilustración y del Iluminismo, deberíamos reconocer que no sólo hay una pérdida de horizonte, sino al mismo tiempo una pérdida de rigor conceptual. Y esto parece estar ligado a una pérdida

también de realismo. En estos días has hablado en México, al presentar la traducción de la «Teoría General de la Política», del realismo de Bobbio. ¿En qué sentido verías la importancia de este realismo político?

M.B. El mejor retrato de Bobbio lo dio con dos palabras Corina Yturbe: «Realismo-idealismo». Suena a oxímoron, pero es acertado. Justamente, ¿qué forma de realismo? El marco intelectual general del pensamiento de Bobbio podría identificarse como una especie determinada de filosofía analítica, que se une a la de corte anglosajón en el rigor conceptual (justo lo que decías que ya no existe: la retórica, ese sonido de palabras hegemónicas difusas, ha sustituido el rigor). ¿Qué las divide? La distinción entre analíticos y continentales no funciona; lo que las divide es el realismo.

Por un lado, los ejemplos utilizado por los analíticos tradicionales (digamos: «¿cómo sé que hay un gato en el tejado?», que Bobbio detestaba) nunca refieren al mundo, a los problemas reales. Por el otro, el realismo para Bobbio no es —como para buena parte del sentido común filosófico— escepticismo en relación con la moral. Más bien todo lo contrario: el realismo es la necesidad de mirar la realidad en su aspecto más duro justo porque, como dice en *El tiempo de los derechos*, «la moral es lo que surge del sentimiento de la intolerabilidad de los sufrimientos humanos».

De manera que la moral misma nos induce ante todo a mirar las cosas tal como son, a tratar de entender la realidad. «Realismo» significa en primer lugar «sentido del mundo». Puede parecer una paradoja, pero no lo es: el realismo bobbio es aquella postura y aquel andamiaje de razonamiento y de categorización que sale del sentido moral de la intolerabilidad de los sufrimientos.

L.S. No creo que se pueda disociar el sentimiento de la intolerabilidad del sufrimiento humano del compromiso de entender y clarificar la realidad tal como es. Estas modas o ideologías académicas parasitarias no se muestran capaces de recuperar el sentido de continuidad en una tradición teórica y de tomarla en serio.

Llama la atención en Bobbio la manera en que toma en serio la lección no sólo de Maquiavelo, sino de Marx, de Weber y de Pareto. En este sentido su obra puede verse como el intento de superar los límites de estos realismos con un realismo crítico, que no pierda su compromiso con los ideales y los valores, sin sacrificar la captación de las dificultades de la realidad.

M.B. Dijiste bien, una tradición milenaria, la del realismo político, que descansa en la lección de muchos clásicos. Pero Bobbio no se limita a recuperarla. Tomando en cuenta tu sugerencia, ¿qué es el realismo crítico?

¿Qué diferencia hay en el realismo de Bobbio con respecto al realismo de Maquiavelo, Marx o Weber? Probablemente, repito, un vínculo más constante con el sentimiento de la intolerabilidad ante los sufrimientos humanos. No porque esté ausente, por ejemplo, en Marx. Pero, las dos posturas ideológicas opuestas, de Marx y de Weber, lo que compartían —simplificando— era una visión según la cual «si la realidad es dura, hay que tratarla todavía más duramente para superarla»: a saber, por una parte la revolución, y por otra parte la democracia plebiscitaria, el autoritarismo del jefe carismático etc. Bobbio nos dice que no.

Para Bobbio se trata más bien y ante todo de evitar hasta donde sea posible los

sufrimientos humanos reales, de los individuos concretos. Y entonces hace falta moderación, buscar los términos de mediación, evitar los extremos, limar las aristas. La declaración de moderación de Bobbio es ésta. Es un rasgo fundamental de su personalidad teórica y humana.

Distingo en el realismo de Bobbio tres aspectos: el *metodológico* (hay que entender la realidad tal como es, incluidos los «hechos incómodos»), el *ontológico* (el mundo histórico humano está hecho por imposiciones de fuerza, de allí la que Bobbio llama su «melancólica» filosofía de la historia: «el único remedio que los hombres hasta ahora han encontrado para alcanzar la paz es el de crear una fuerza superior a la de los que se enfrentan», es decir de combatir la violencia con otra violencia) y el del *realismo práctico* (que concierne los problemas de explicación y justificación del divorcio entre la acción política y la acción moral). Pongamos atención en este último aspecto: el realismo tradicional encuentra siempre, de una u otra manera, una justificación para una política no-moral (amoral o inmoral) en la naturaleza misma de la política. No es así para Bobbio, quien dice, lapidariamente: «El tirano sigue siendo el tirano». Lo que significa que hay comportamientos políticos que *no pueden* ser justificados; que la política no es, no tiene porqué ser, la excepción permanente a las reglas de la moral.

¿Cuáles son los principios que en Bobbio pueden llegar a justificar acciones políticas que implican el recurso al uso de la fuerza, a la violencia colectiva, a medios extremos (aunque nunca verdaderamente extremos)? Uno es el de impedir la propia difusión de la violencia, la explosión de lo que él llama «el mal activo» (a saber, la crueldad) que provoca el «mal pasivo» (el sufrimiento), cuyo sentimiento de intolerabilidad es la raíz de la moral. El segundo es combatir la aquiescencia difusa frente a la arrogancia de los poderosos y los violentos sin frenos.

La prueba de lo anterior se puede buscar en la reflexión general de Bobbio sobre la relación entre los medios y los fines. Dicho en pocas palabras: los medios se juzgan por su adecuación al fin, esto es, por ser o no aptos para alcanzarlo; pero no es cierto que el fin justifique cualquier medio: de un lado, los medios «malos» terminan siempre por contaminar, si no es que trastocar, los fines «buenos»; de otro lado, hay que juzgar también el fin, ya que no todo fin que se proponga un hombre de Estado es un buen fin. El fin se juzga por su bondad. Pero ¿quién juzga el fin?, ¿con base en qué criterios, en qué valores?

Llegados a este punto, habría tal vez que añadir algo sobre los que Bobbio llama sus «ideales»: la paz, la democracia, los derechos del hombre. Ideales, se podría decir, derrotados por la realidad. Hoy tenemos enfrente el reino de la guerra (que volvió a ser de nuevo un elemento «normal» de nuestra experiencia), la violación masiva de los derechos humanos, la degeneración de la democracia en todos los niveles y lugares. Pero, ¿por eso deberíamos decir que los de Bobbio son ideales rebasados? ¿Tenemos otros? Me parece que no. Más bien, desde algunos años en el debate internacional —en unas «zonas» del mismo, no hundidas por la grisura neoescolástica de la que hemos hablado antes, y animadas por una fecunda interacción entre teóricos de la política y del derecho— se ha manifestado la tendencia a problematizarlos, a reflexionar sobre las tensiones que los atraviesan. Pienso, por ejemplo, en la discusión acerca de los límites constitucionales al poder democrático, al debate despertado por la obra de Luigi Ferrajoli, etc.

L.S. *Pasando ahora de esta situación de la filosofía política y sus debates a la otra cara de la situación de vacío preocupante de las democracias actuales. Parece estar ligada con lo que, parafraseando el título de Ortega y Gasset, que alguien ha llamado no ya la rebelión de las masas sino «la rebelión de las élites», que amenaza hoy el valor, la sustancia y la idea misma de democracia. En tu perspectiva, ¿cuáles serían algunas de las causas que promueven esta paradójica victoria de la democracia y la llevan a su vaciamiento?*

M.B. Diría, para empezar bromeando, que es el triunfo simultáneo del capitalismo y de la democracia. Una imagen eficaz del sentido real de lo sucedido puede encontrarse en una caricatura de Quino del 90: en ella se veía el muro de Berlín con dos fracturas; en la de abajo estaban los que pasaban del este al oeste con las banderas de libertad y democracia, mientras en una pequeña fractura más arriba se veía una fila de *executive men*, en dirección contraria, con carteles de la FIAT, la Volkswagen, etc.

Centraría la atención en dos factores. El primero, ideológico, es un elemento que viene de muy lejos: de la ambigüedad intrínseca del liberalismo clásico. A saber, el poner en un mismo plano las así llamadas «libertades económicas» (libertad de mercado, libertad de empresa) y los derechos fundamentales de libertad, sin lograr entender que estos últimos, en realidad, marcan el límite de la libertad económica (una trampa en la que cayó el mismo Marx, al asumir esa identidad de planos sin reconocer la importancia histórica de la conquista de los derechos de libertad). Pero el problema es que hay un desfase originario entre igualdad en los derechos (de libertad, en primer lugar) y desigualdad en los poderes, o en los recursos, que afecta al corazón de las variadas interpretaciones del río del liberalismo clásico.

Lo que sucedió después de 1989 fue algo así como un desmoronamiento a nivel global de la primacía de los derechos de libertad sobre los derechos de autonomía privada (los que corresponden a las llamadas libertades económicas). Un ejemplo paradigmático es el del derecho a la libertad de expresión. Este derecho fundamental de libertad pasó de ser universal a ser un privilegio de pocos. El artículo 21 de la Constitución Italiana afirma que «Todos tienen el derecho de manifestar libremente su propio pensamiento con cualquier medio de difusión»; pero en la situación actual, si consideramos a los medios verdaderamente eficaces de información y persuasión, la palabra inicial del artículo, «todos» significa en realidad «muy pocos»: ¿Quién es el que puede efectivamente hacer lo que, con base en esta norma, tiene el derecho de hacer? ¿Quién tiene ese «poder»?

¿Qué significaron el triunfo del capitalismo, del neoliberalismo, del consenso de Washington? Que la desigualdad entre los poderes de ejercer efectivamente los derechos —esto es, la desigualdad en la *goce* de los derechos de libertad— se ha vuelto astronómica. El ejercicio del derecho a la libertad de expresión, devenido un privilegio (de quien posee o controla o tiene acceso a un periódico, un canal de televisión, etc.) se convierte en la fuente primera de restricción o vaciamiento de la libertad de todos los demás, ya que coincide con el poder de condicionar sus criterios de selección y de actuación. De esta manera se convierte en un simple poder oligárquico, el cual sin embargo sigue presentándose a sí mismo bajo el ropaje de la libertad, para no verse sometido a limitaciones normativas. Este caso paradigmático remite al peso actual del poder ideológico, hoy en día llamado «mediático». Pero el mismo discurso vale igual-

mente, o todavía más, para las libertades de mercado: es ahí donde chocan más duramente por una parte la igualdad en los derechos (*en la libertad de comprar y vender bienes y servicios, etc.*) y por otra parte la desigualdad astronómica en los poderes. Todo esto, hundido en la retórica de la libertad, del «mundo libre», de la «sociedad abierta»; y acompañado además por la difusión en el seno de las propias izquierdas del mismo consenso de Washington en versión *light*. ¿Dónde fue a parar la identidad de los socialismos? Ya no existe.

El otro aspecto es bien concreto: el poder de la televisión y el triunfo de la imagen, instantánea y fugaz, que hace perder el sentido de la realidad: nada es verdadero si no pasa por la televisión (*illud me movet, quod video*). Y en medio de este trastocamiento del sentido de realidad, llaman *reality show* a programas innumbrables.

L.S. *Como si un nuevo Berkeley dijera: «Ser es ser percibido... por televisión»; sólo así existen las cosas y los problemas. Pero habría que agregar que es un poder tremendo justo porque se basa en la capacidad de hacer invisible el sufrimiento humano y sus consecuencias, en nombre del entretenimiento.*

M.B. En efecto, es el poder de «hacer ver» algunas cosas y, con ello mismo, de esconder otras, que de esta manera no llegan a «existir» para la conciencia difusa. Por ejemplo, si vemos un noticiero, la lucha política es reducida a la contraposición de las dos últimas ocurrencias frívolas que pronunciaron dos personajes. El resto es *info-tainment*: precios que suben y bajan, las filas de autos en la carretera, la feria en algún lugar; todo junto en pocos segundos. La gente se queda con un zumbido de fondo y no ve más los problemas serios: éstos ya no existen, incluidos, paradójicamente, los que de manera directa o indirecta la misma gente sufre todos los días.

Además de esta incivilidad de la imagen televisiva, quiero señalar, por otra parte, la atomización que la televisión en cuanto tal implica (el estar cada individuo «solo» ante un televisor) con la consecuencia de que la discusión se pierde: ya no es una dimensión de la vida civil. Pero Bobbio decía que la discusión es la esencia de la democracia. En estas condiciones, ¿cómo puede sobrevivir la democracia, o algo que se asemeje a su concepto?

Con respecto a dicha transformación de la democracia, he hablado de su degeneración. La democracia es reducida a las elecciones; pero el momento de la emisión del voto ciudadano en la urna carece de sentido democrático si no es precedido de (y seguido por) la discusión. Sólo tenemos un fantasma de discusión pública en los debates televisivos. En ellos el ciudadano, quien debería ser el sujeto protagonista, «participa» en el sentido de que «asiste» a ellos como mero público, como mero espectador. Y es así como llegamos a un trastocamiento brutal de la opinión pública, la cual termina por resolverse en el público televisivo. Pero hay una degeneración ulterior: el pasaje osmótico de la política como espectáculo al espectáculo como política. Hasta la identificación tendencial de política y televisión. Más aun: en algunos casos extremos, el televisor se vuelve la casa de la política. Pero no quiero ni nombrar al actual primer ministro italiano.

Con tales elementos: la cultura de la imagen, la atomización y la persuasión pública por medio del televisor, la política se convierte en el cosquillar la panza de la gente para ver lo que puede gustarle en el momento (en cinco segundos o en el lapso de

quince días; nada de mediano plazo). Lo peor es que hoy todos los sujetos políticos hacen eso; todos los partidos tienden a transformarse en *catch all parties*.

L.S. *La oleada neoliberal, la globalización sin gobierno, sin reglas del juego, carente de verdadero derecho internacional, sin instancias institucionales capaces de gobernarla o por lo menos de regularla, tiene que ver con lo que quizás es uno de los fenómenos más impresionantes: lo que Ferrajoli denomina la crisis del Estado nacional, que a su modo —y quizás mal— generaba el horizonte público.*

M.B. Esto es otro aspecto de lo que coloquialmente hemos llamado el triunfo del capitalismo y del neoliberalismo.

Las instituciones en el sentido más general *son* reglas. Si nos mantenemos en este aspecto, una buena fotografía no distorsionada de lo que sucede es el predominio de «las reglas para ganar» por encima de «las reglas para jugar».

La democracia es conceptualmente un determinado conjunto de reglas para jugar; pero ahora se ha vuelto más bien pura estrategia de poder: prevalecen las meras «reglas para ganar». Los diversos sujetos manipulan, modifican, plasman, rodean las «reglas para jugar al juego democrático», según les convenga, subordinándolas a las reglas para ganar.

La lógica de las instituciones políticas, que son (digamos en general) reglas para impedir la disgregación de la convivencia, es superada, así, por la lógica del valerse de ellas para sobrevivir y para ganar, por la lógica de la potencia, ya no sólo a nivel del uso de las armas, sino al del juego económico. En uno y otro caso, el universalismo de los derechos, el cosmopolitismo, se ha replegado totalmente en el fondo. En el momento en que se define el «eje del mal», el choque de civilizaciones de Huntington se convierte en una profecía autocumplida. Y de este modo reaparece todo lo viejo: las barreras, las fronteras, los cañones. Todo lo peor.

Tan es «lo peor» que también esto se dirige, incluso con mayor eficacia y de manera más directa, en contra de las reglas del juego y de sus principios, de los derechos universales. En efecto, al mercado éstos le son indiferentes, ya que los rodea; pero Bush los cancela: produce el *Patriot Act*, la *Executive Order* que desconocen como seres humanos en Guantánamo a los sospechosos de ser terroristas.

L.S. *De alguna manera la cuestión del Estado vuelve a plantearse justamente en el plano sugerido por Luigi Ferrajoli: no podemos regresar a la vieja idea de soberanía, que de hecho es a lo que están regresando las potencias, pero tampoco podemos desconocer que este vaciamiento mediático, televisivo, mercantilizado de la política y de la democracia está muy ligado al debilitamiento de las funciones públicas, antes cubiertas por el viejo Estado. Lo que le daba incluso el más noble de los significados: el de mantener la distinción entre reglas del juego y reglas para ganar. Esta vieja idea de Estado parece estar totalmente en crisis (y se liga con la crisis de los partidos). No se ve «espíritu de Estado», entendido en este sentido.*

M.B. Cierto, aunque yo lo plantearía en términos de la desaparición de la distinción entre público y privado, ya que tengo reservas a usar la «forma Estado». Un síntoma de ello es la sustitución de los servicios públicos de vigilancia para los fraccionamientos

privados: un conjunto de particulares se aísla privatizando un pedazo de tierra respecto del Estado y recrea un pequeño Estado en el Estado, guardado en sus «fronteras» por fuerzas «propias». En Norteamérica ya existen varios ejemplos de «ciudades-Estado» privadas. Fijémonos bien en la fórmula: pequeños «Estados privados». ¿Qué decir sobre eso? En primer lugar es el reino de los privilegios (en medio del sufrimiento humano del que hablábamos antes), pero ante todo es una señal de la tendencia a la desaparición del confín entre lo público y lo privado: la línea de distinción se desvanece.

L.S. Comparto tu reserva de hablar del Estado como sinónimo de esa división, pero era la separación hobbesiana del poder capaz de ponerse por encima, de fijar reglas. El problema es justo que diversos poderes hoy parecen capaces de usar lo público para sus propios fines privados y no responden ante nadie. Y ahí es donde debería plantearse el problema de la rareza de que hoy, en un mundo globalizado, los partidos parezcan incapaces de plantearse los problemas a nivel global.

M.B. Eso es muy preocupante. Ya Bobbio dijo hace algunos años que la izquierda o será internacional —hoy diríamos global— o no será. Ninguno de los partidos, de los sujetos organizados de izquierda, es capaz hoy de jugar a este nivel.

Pese a todo, tengo un *signum prognosticum* positivo, en medio de tantos factores negativos: el 15 de febrero de 2003 cien millones de personas se manifestaron al mismo tiempo en todo el mundo contra la guerra. ¿Lo habríamos creído posible? Yo, que vivo en un país que está a la vanguardia de la idiotización televisiva de masa, me quedé sorprendido; y por supuesto, entusiasmado. Por ello me parece un signo, sólo esto quizás, pero un indicio «a la Kant» de que no todo está perdido.