

Sobre ideas y acciones políticas: una relación tempestuosa

*On Ideas and political Actions: a tempestuous
Relationship*

JOSÉ FRANCISCO JIMÉNEZ-DÍAZ

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO / HOW TO CITE THIS PAPER

JIMÉNEZ-DÍAZ, J. F. (2018). Sobre ideas y acciones políticas: una relación tempestuosa. *Política y Gobernanza. Revista de Investigaciones y Análisis Político*, 2: 75-99. <http://dx.doi.org/10.30827/polygob.v0i2.7822>

Resumen

La Teoría Política puede concebirse como una herramienta práctica para la reflexión pública que contribuya a que los agentes e instituciones políticas sean conscientes de las tensiones y conflictos en su quehacer diario. Esta concepción práctica de la Teoría Política ha sido descuidada frecuentemente por la Academia al centrarse ésta en las teorizaciones abstractas. El propósito del presente ensayo es aclarar en qué sentido o sentidos puede ser problemática la relación entre ideas y acciones políticas. Los argumentos son ilustrados con dos miradas paradigmáticas sobre la política que vislumbran las relaciones problemáticas entre ideas y acciones políticas: la ética política propuesta por Max Weber y las dos ideas de libertad definidas por Isaiah Berlin. El escrito concluye reflexionando sobre dichas relaciones a la luz de otras aportaciones similares y, a su vez, se muestran futuras líneas de investigación.

P

76

Palabras clave: Teoría Política; Ideas; Acciones políticas; Isaiah Berlin; Max Weber.

Abstract

Political Theory can be conceived as a practical tool for public reflection that contributes to political agents and institutions being aware of the tensions and conflicts in their daily work. This practical conception of Political Theory has been neglected frequently by the Academy when it centering this one on the abstract theorizations. The purpose of this essay is to clarify in what sense or senses the relationship between ideas and political actions may be problematic. The arguments are illustrated with two paradigmatic views on politics that envisage the problematic relationships between ideas and political actions: the political ethics proposed by Max Weber and the two ideas of freedom defined by Isaiah Berlin. This essay concludes by reflecting on these relationships in the light of other similar contributions and, in turn, future lines of research are shown.

Keywords: Political Theory; Ideas; Political Actions; Isaiah Berlin; Max Weber.

Correspondencia / Correspondence

JOSÉ FRANCISCO JIMÉNEZ-DÍAZ
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla,
España
josefco@upo.es

Recibido / Received

20.03.2018

Revisado / Review

31.05.2018

Aceptado / Accepted

29.06.2018

“La filosofía es el refugio de las almas bien dotadas que no han aceptado, querido o podido hacer política”
(Platón, 2009: 496b; *La República*, libro VI).

1. Introducción

Quienes se dedican al estudio de la política, sean filósofos, pensadores, intelectuales o politólogos, generalmente trabajan con dos tipos de herramientas fundamentales, sin las cuales no podrían avanzar en sus conocimientos especializados y campos del saber. Por un lado, han de valerse de conceptos políticos mediante los cuales se define una realidad política existente, tomando sus elementos más típicos y tratando de ordenarlos en un discurso coherente; así observando y analizando detalladamente una realidad política efectiva pueden formarse conceptos, necesarios para comprender las acciones e instituciones políticas. Por otro lado, quienes estudian la política tratan con ideas a través de las cuales se hace alusión a una realidad política que no existe en el momento presente, pero que puede tomarse como una legítima aspiración futura para la mejora de ciertas acciones o instituciones políticas. Así, se ha dicho que: “[n]os formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe” (Ortega y Gasset, 2004: 149). Por ello, estudiar las ideas políticas y su génesis es útil para comprender el sentido de los anhelos, estrategias y valores políticos de los seres humanos en un contexto determinado; y también para ver cómo dichas ideas se han llevado a la práctica y cómo han podido transformarse al hacerlas realidad.

A este respecto, la Teoría Política se propone reflexionar sobre estrategias de acción “de los actores políticos [que] no pueden actuar sin ideas, sin conceptos, sin valores, ni sin doctrinas” (Wences, 2015: 56). Es decir, la Teoría Política no puede desarrollarse en ajenidad al mundo de la acción política-práctica (Máiz, 2015), ya que las ideas y conceptos políticos son resultado, en buena medida, de dicho mundo, el cual, a su vez, es producido y percibido, aunque no exclusivamente, mediante tales ideas y conceptos. Evidentemente, los intereses que hay en juego en el campo político también desempeñan un relevante papel en la producción y percepción del mundo político y en las relaciones de dominación asociadas a dicho mundo.

Para entender la importancia de las ideas en la historia del pensamiento humano es necesario aludir al mundo perfecto, inmutable e incorruptible de las Ideas absolutas de Platón. Para este pensador tales ideas constituyen el eje principal de su filosofía, que fundamenta en la Teoría de las Ideas, al tiempo que aquella se propone como reacción contra los cambios, “las incertidumbres

y los abusos políticos” (Goodwin, 1997: 182) conocidos por él. Así, las Ideas absolutas platónicas se tornan en verdades políticas y morales y, por ende, en “modelos que los hombres debían aspirar a imitar en su comportamiento y organización sociales” (Goodwin, 1997: 182). Por ello, Platón concibe una teoría política en la que los criterios políticos son extraídos, no de la política, sino de la filosofía (Arendt, 2008: 164). Esta última se convierte en el principio rector de la acción política y, a su juicio, la Ciudad ideal debe ser gobernada por reyes filósofos, con lo cual confluyen “en una misma persona el poder político y la filosofía” (Platón, 2009: 473d; *La República*, libro V). Aunque la Ciudad ideal sea inalcanzable en la realidad, sobre todo cuando no gobiernan los filósofos, esta ciudad ha de constituirse en fin supremo de la acción política. Es decir, pese a que dicha ciudad no exista, los seres humanos deben luchar por su realización en el mundo real.

Además, como los seres humanos pocas veces se conforman con las incompletas realidades sociopolíticas, siempre hay quienes están convencidos de que la perfección es posible en los modos de organizar la vida colectiva. De tal manera, el citado Platón concibe un proyecto político que busca corregir las reiteradas deficiencias de las organizaciones sociopolíticas en *La República* (Platón, 2009: libro V). En todas las épocas históricas, emulando este objetivo platónico, puede hallarse a un grupo minoritario de personas, conocidas como pensadores “revolucionarios” y/o “utópicos”, que se convierten en líderes intelectuales que imaginan y manejan ciertas ideas para la posible mejora de las sociedades. Si el ser humano fuese conformista apenas habría vivido cambios sociales y políticos a lo largo de la historia. Esto es, el inconformismo del ser humano es uno de los principales acicates para el desarrollo del pensamiento político y social. Y por este mismo hecho, los seres humanos no dejan de imaginar cómo hacer las cosas de otras formas a como las hallan en el momento presente, puesto que no saben aprehender realmente “lo que es” sin ir más allá y tratar de formular como podrían o deberían ser las cosas (Bauman, 2015b: 198-199). Es decir, la actitud inconformista del ser humano ante sí mismo y ante las circunstancias que lo rodean es lo que otorga cierto sentido a la práctica y transformación de las ideas en el mundo real.

Tomando como punto de partida las anteriores reflexiones, en este ensayo se desarrolla la siguiente argumentación: el estudio de las ideas políticas es necesario para comprender en profundidad las acciones políticas, así como para conocer las tensiones ineludibles entre las primeras y las segundas. Desde luego, en la presente situación de globalización, incertidumbres y cambios sociales acelerados, se está asistiendo a una creciente pérdida de legitimidad y/o credibilidad de muchos actores políticos (partidos, gobiernos, sindicatos, grupos de presión, líderes, etcétera). Así, es provechoso reflexionar sobre la complejidad de las relaciones entre ideas y acciones políticas; es decir, entre lo que se pro-

pugna con estas ideas y las prácticas políticas concretas o los efectos reales de las primeras.

Asimismo, el estudio de las ideas políticas es problemático en los siguientes sentidos. Primero, porque los diversos agentes humanos pueden definir una misma idea de formas muy diferentes. Segundo, porque aun compartiendo semejantes definiciones de las ideas se pueden hacer interpretaciones distintas de las mismas. Tercero, entre los estudiosos de las ideas políticas y los actores que las ponen en marcha se producen dos lenguajes diferentes acerca de tales ideas -el lenguaje de los expertos y el lenguaje de los agentes- que muy difícilmente pueden establecer lazos de comunicación claros y coherentes entre ellos. Este sentido se corresponde con el doble lenguaje y hermenéutica presente en el campo de las Ciencias Sociales (Giddens, 1995). Y cuarto, porque cuando las ideas se toman como modelos para la acción política-práctica, pueden transformarse en cosas muy distintas a las que, en principio, se pretendían hacer con ellas. De hecho, esto ha producido conflictos sociales y políticos de enorme importancia e incluso guerras de todo tipo. Resumidamente, mientras que los tres primeros sentidos implicarían debates académicos y reflexiones teóricas características de quienes se dedican al estudio de la política, el cuarto sentido tiene implicaciones políticas reales para las diversas acciones e instituciones políticas desarrolladas por los seres humanos en los distintos modos de organizar su convivencia. Por lo cual, se descarta reflexionar sobre los primeros tres sentidos señalados y se profundiza en el examen del cuarto sentido, dado su potencial relevancia para comprender las procelosas y tempestuosas relaciones entre acciones e ideas políticas. Así, el propósito del presente escrito es más bien comprensivo que analítico, en el afán de poder ofrecer orientaciones a los actores políticos sobre la complejidad de las ideas y acciones públicas.

El enfoque aquí desarrollado es interdisciplinar puesto que se mueve entre los campos de conocimiento de la Teoría Política, la Historia de las Ideas políticas y el Pensamiento político. Este enfoque implica, por un lado, conocer la amplia tradición de pensamiento político (Arendt, 2008) y, por otro, reconocer la tensión inevitable entre “el pensar” y “el actuar” o entre el ser humano que piensa y el ser humano que actúa y habla (Arendt, 2010. Cit. en Robles-Egea y Menéndez-Alzamora, 2013: 11). De esta forma, este artículo desarrolla el método clásico de dichos campos de conocimiento: el análisis de textos de destacados pensadores, así como el análisis de interpretaciones de dichos textos elaboradas por otros autores. Sin duda, ambos análisis contribuyen a la comprensión de los acontecimientos políticos y los asuntos humanos, así como a establecer lazos entre el pasado, presente y futuro en dicha tradición de pensamiento (Wolin, 2012). La finalidad práctica de ello es explorar e indagar en el significado profundo de las ideas políticas con relación al contexto histórico en que fueron definidas y/o redefinidas (Castro-Alfín, 1999; Conde, 1948; Del-

gado-Fernández, 2018; Maravall, 1955; Sánchez-Garrido, 2013). En virtud de dicho enfoque y método se presupone que tales ideas perduran en la política tanto temporal como geográficamente, debido a que “son necesarias para legitimar cualquier poder, especialmente el del hombre sobre el hombre, esencia del poder político” (Robles-Egea, 2018: 3).

Este ensayo se estructura, incluida la presente introducción, en cinco epígrafes. El siguiente epígrafe está dedicado a poner de relieve el complejo campo de las ideas políticas: estas pueden convertirse en medios de dominación incluso contraviniendo las intenciones explícitas de quienes las pensaron. El tercer epígrafe está consagrado al desarrollo del inacabado debate weberiano entre la ética de la responsabilidad y la ética de las convicciones. En el cuarto epígrafe, y vinculándose a dicho debate, se reflexiona sobre las ideas de libertad negativa y de libertad positiva en el pensamiento de Isaiah Berlin. Finalmente, se exponen las conclusiones más relevantes del presente escrito, así como varias líneas de investigación en torno a la temática desarrollada.

2. Acerca de la transformación de las ideas políticas en dominio

Respecto al cuarto y último sentido problemático del estudio de las ideas, Adorno y Horkheimer argumentaron que el análisis de las religiones y de las escuelas antiguas, así como de los partidos y de las revoluciones modernas, nos transmite una clara y recurrente enseñanza: que el precio de la supervivencia de tales fenómenos humanos es “la colaboración en la práctica, la transformación de la idea en dominio” (Adorno y Horkheimer, 1998: 256). En esta misma dirección, Isaiah Berlin recordaba que:

“La historia del pensamiento y de la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en asfixiantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones” (Berlin, 1995: 127).

Es decir, las ideas políticas convertidas en modelos que penetran en el fondo del pensamiento y de las acciones humanas pueden transformarse en elementos de coacción. En otras palabras: intentar hacer cosas con las ideas, que se toman como modelo para la acción política, entraña grandes riesgos si no se toman las debidas precauciones. Entre tales precauciones está la de examinar detallada y seriamente tales ideas y sus implicaciones prácticas en la organización de la vida colectiva. Para empezar no es tarea sencilla hacer que los seres humanos “cobren conciencia de las categorías con las que piensan, [lo cual puede] tener resultados profundamente perturbadores” (Berlin, 1995: 127-128). Además, el

hecho de que el estudio de las ideas haya sido profundo y sosegado, como así lo fue en la tradición de pensamiento occidental, no es garantía para el progreso social y moral, debido a que puede haber condiciones y consecuencias no previstas en la aplicación práctica de tales ideas.

Por eso, Rafael del Águila (2008) reclamaba “políticas de medida y/o prudentiales”, comprendiendo que los ideales son peligrosos, sobre todo cuando quienes los manejan y controlan creen que son buenos en sí mismos y se convierten en fanáticos defensores de los primeros, sin más reparo que el defenderlos con el máximo fervor posible. Las consecuencias positivas o negativas de los ideales dependen, en gran medida, de cómo y para qué se pongan en acción, y de si quienes los administran son suficientemente prudentes y responsables en su posible uso, independientemente del conocimiento teórico que se tenga sobre dichos ideales.

Si se define la política como el arte de lo posible (Aristóteles, 2007), como hizo el gran politólogo de la Antigüedad, el uso que se haga de las ideas políticas es relevante, por mucho que ésta sea tomada por una definición estrictamente realista de la política. Al menos es una definición que deja abierta la puerta a varios caminos posibles en el gobierno de la *Polis*, entendiendo que ésta es diversa, plural y dependiente de las circunstancias del momento y que, por ende, está compuesta por personas de diferente condición social y económica y con distintas ideas, creencias, costumbres, tradiciones, etcétera. Los caminos para hacer efectivo o real “lo posible” nunca son fáciles, pues siempre pueden aparecer actores que se opongan radicalmente a hacer real “lo posible”. Como recordaba Max Weber (2007: 151), la experiencia histórica acumulada a lo largo de varios milenios constata que “no se conseguiría lo posible si en el mundo no se hubiera recurrido a lo imposible una y otra vez”. Desde luego, “lo posible” pueden ser ideas o estrategias políticas muy diferentes (por ejemplo: alcanzar mayores niveles de igualdad ante la ley, o de libertad política, o de justicia social, etcétera) que, a su vez, llevan al ineludible debate de ideas y al conflicto político-ideológico entre agentes interesados y organizados políticamente en un cierto contexto. En suma, lo que dice el célebre pensador alemán en la anterior cita, es que en el campo de la política es inaplazable e inevitable la tensión entre las ideas o las convicciones y las realidades sociopolíticas en las que se pretende aplicar las primeras.

Efectivamente, en política una idea esperanzadora puede mover verdaderas montañas, así como pasar por encima de sus propios creadores, aunque algunas veces la idea pueda ser anulada por el devenir de las realidades políticas (instituciones, organizaciones, Estados-nación, partidos políticos, etcétera). Cuando se impone la llamada “Realpolitik” las ideas pueden languidecer, bien de forma abrupta o bien gradualmente. Sin embargo, la referida actitud inconformista de los seres humanos persiste y su capacidad de imaginar otros mun-

dos posibles y diferentes a los que se hallan circunstancialmente no puede ser eludida. Pero también sucede lo contrario: las ideas esperanzadoras se pueden imponer en el devenir político, transformándose las ideas en procesos de dominio, incluso a costa del sacrificio de las propias vidas humanas. En cualquier caso, independientemente del imprevisible curso de los acontecimientos históricos, las realidades sociopolíticas se hallan en continua y complicada tensión con las posibles ideas esperanzadoras que son tomadas como modelos a seguir por ciertos agentes humanos.

Así, por ejemplo, las democracias realmente existentes en el mundo contemporáneo se hallan en una compleja tensión con el ideal de democracia liberal-representativa que las sustentan (una combinación equilibrada de *igualdad* y *libertad*, a juicio de Alexis de Tocqueville), en tanto este ideal se torna en un horizonte difícilmente alcanzable en la práctica de una democracia real (Tocqueville, 2011). En tal sentido, decía Robert Michels, hace más de un siglo, en una obra ya clásica en la Ciencia Política contemporánea, a la vez que casi profética de los principales acontecimientos políticos vividos durante el pasado siglo XX, que:

“Quien dice organización dice oligarquía. Toda organización partidaria representa un poder oligárquico fundado sobre una base democrática. [...] La estructura oligárquica de la construcción ahoga el principio democrático básico. *Lo que es aplasta a lo que debe ser*. Para las masas esta diferencia esencial entre la realidad y lo ideal sigue siendo un misterio” (Michels, 2008-II: 191. Subrayado de Michels).

Michels tenía razón en la primera parte de la cita, pero la última frase requiere una matización o comentario, como se verá más adelante. Ciertamente, en demasiadas ocasiones las crudas realidades de las democracias existentes en la práctica oscurecen los ideales democráticos liberales hasta llegar a contradecirlos y aplastarlos. Eso mismo venía a confirmar Norberto Bobbio cuando argumentaba detalladamente sobre las promesas incumplidas de la democracia (Bobbio, 2007). Para este último, los ideales democráticos languidecen no sólo porque la democracia devenga realmente en una oligarquía, sino porque se incumplen principios esenciales del gobierno democrático; por ejemplo, se impone el mandato imperativo y se olvida el mandato representativo, característica esencial de la moderna democracia; también predomina el gobierno invisible de los diversos grupos de presión, que obedecen a intereses minoritarios y bien organizados, en vez del gobierno elegido democráticamente por los ciudadanos; asimismo, crecen por doquier las desigualdades socioeconómicas en las supuestas democracias igualitarias; la falta de virtud cívica y de educación ciudadana se convierten en norma; aumenta la desconfianza pública y el malestar hacia las instituciones; persiste la baja calidad de los representantes políticos; etcétera (Bobbio, 2007; Robles-Egea y Vargas-Machuca, 2012).

En efecto, las configuraciones reales de actores e instituciones de las democracias liberales en muchas ocasiones resultan nefastas o perniciosas para siquiera aproximarse al ideal de la democracia. Ésta deriva, en demasiadas ocasiones, en un gobierno oligárquico y muchas veces corrupto, en el que unos pocos deciden el destino de la vida de millones de personas, aunque estas últimas tengan el fugaz poder de votar cada cuatro años a sus “representantes”. Se impone, así, como dice Sheldon S. Wolin (2012: 757-787), una democracia “acorralada” y “fugitiva” que tiende hacia el fantasma del totalitarismo invertido. Pero con ser harto grave que las realidades (las tendencias oligárquicas y tiránicas en las organizaciones) se impongan a los ideales y principios democráticos (un gobierno en el que la ciudadanía disfrute de libertad e igualdad política en los asuntos públicos, además de votar a sus representantes), lo que es igualmente grave es que en nombre de los ideales se aplasten las realidades sociopolíticas (tanto las instituciones como los propios actores políticos de una democracia siempre perfectible). Es decir, que defendiendo el ideal de democracia se degrade y se banalice éste hasta hacerlo irreconocible y contradecirlo.

Esto último sucede cuando en favor de una buena idea, se defiende ésta de tal forma que se aplasta y se contradice. A modo de ejemplo: cuando un tirano, disfrazado de “demócrata bienintencionado”, que dice defender la idea de democracia liberal-representativa, degrada esta última hasta crear una tiranía en una supuesta democracia. Lo realmente peligroso es que en defensa de un ideal se engañe a todo un pueblo y se tergiverse su forma de gobierno hasta hacerla derivar hacia la forma de gobierno contraria. Así, los gobernantes pueden confundir muy fácilmente, y de forma interesada, los ideales esperanzadores, casi siempre inalcanzables, con las acciones políticas emprendidas por ellos mismos. Ateniéndonos a los hechos históricos no hay lugar a la duda: si un líder político “bienintencionado” defiende fanáticamente una idea política —pongamos por caso la superioridad moral de una nación frente a las naciones vecinas— y se hace con los suficientes seguidores leales, puede llevar a todo su pueblo a la perdición. A este respecto, recuérdese las tiranías, tanto de izquierdas como de derechas, conocidas en el siglo XX. La primera mitad de dicho siglo fue llamado, con razón, “era de las catástrofes” por las desastrosas consecuencias humanas y sociales provocadas por los tiranos y sus seguidores (Hobsbawm, 1998).

No obstante, la segunda parte de la cita de Michels requiere una matización importante. No sólo para las masas es un misterio discernir entre el mundo real y el mundo ideal; también para las minorías intelectuales y políticas se torna en una tarea bastante ardua y problemática discernir entre ambos mundos. Las fronteras entre las ideas políticas y el mundo real no siempre son claras y nítidas; es más, en la práctica, tales fronteras son problemáticas y mudables. Las luchas por el poder, las relaciones de dominación que implican tales luchas y los conflictos ideológicos, de los que evidentemente también participan dichas

minorías en tanto actores políticos, tornan borrosas y ambiguas las referidas fronteras.

Así pues, el problema es que no sólo para el pueblo llano, con mucha frecuencia menospreciado a lo largo de la historia, resulta un misterio la diferenciación esencial entre el mundo real y el mundo ideal, sino que tal diferenciación puede ser objeto de manipulación sociopolítica por las llamadas élites o minorías políticas e intelectuales. Desde luego, los políticos y los pensadores al servicio del poder pueden confundir interesadamente el mundo real con el mundo ideal hasta el punto de construir un engaño colectivo respecto a tal diferenciación esencial. De hecho, con demasiada frecuencia, los grandes tiranos de todos los tiempos hicieron lo posible para confundir ambos mundos y, así, hacer creer a sus súbditos que bajo su mandato se vivía en el mejor de los mundos posibles. De ahí que muchos tiranos hayan reclamado una legitimidad divina de su poder y se hayan adornado de toda clase de símbolos que los hiciera trascender el imperfecto mundo real. Asimismo, tampoco faltaron escritores y/o intelectuales que justificaran a dichos tiranos y la pervivencia de sus gobiernos. Con lo cual, la posible comunicación entre la caverna platónica que sólo permite ver las sombras y apariencias de las cosas (metáfora del imperfecto mundo real) y la luz cegadora del exterior de la caverna, a la que pocos están habituados y que habilita para ver las cosas tal como son (metáfora del perfecto mundo ideal), se torna bastante problemática, bien por la ignorancia de las masas y de las minorías en el poder, o bien por las relaciones de dominación y por los intereses entretreídos entre ambas (Cfr. Águila, 2008; Bobbio, 2007; Wolin, 2012).

Todo ello se complica bastante en el mundo contemporáneo debido a que, como supo ver José Ortega y Gasset (2014), las supuestas minorías reflexivas con demasiada frecuencia se convierten en masas; a lo cual contribuyen las vigentes tendencias hacia la “barbarie del especialismo” y la creciente tecnificación. Las minorías reflexivas una vez que se han especializado en determinados saberes expertos, por imperativo de la división social del trabajo en la época del industrialismo, apenas conocen lo que hacen sus compañeros de profesión y prácticamente nada de lo que hacen otros especialistas. La comunicación entre quienes producen y controlan los saberes expertos, en muchos casos estos saberes se componen de ideas, se torna prácticamente imposible. Así, es evidente la progresiva “especialización que conduce al aislamiento en ‘separated tables’ de los diversos campos de investigación, tanto en el interior de la teoría política, como entre esta última y la ciencias sociales, especialmente la ciencia política” (Máiz, 2015: 98).

Por lo tanto, pese a vivir en unas sociedades que se jactan de estar continuamente informadas y comunicadas, la incomunicación entre las propias minorías en el poder —y también entre las fragmentadas masas— puede ser letal para

el desarrollo de la esfera política. Sin duda, ésta parece vivir sus momentos más bajos en el presente, tras su progresiva degradación en las últimas décadas. De ello dio cumplida cuenta la pensadora Hannah Arendt cuando argumentaba que vivíamos en tiempos oscuros, en los que la retirada de la esfera pública-política se convertiría en la “actitud básica del individuo moderno, quien, alienado del mundo, sólo puede revelarse verdaderamente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara” (Arendt, 1990. Cit. en Bauman, 2015a: 80). Esta retirada de la esfera pública es doble y parece retroalimentarse mutuamente, pues afecta tanto a la ciudadanía que no ejerce cargos públicos y se retira a sus ocupaciones y devociones privadas, como a los políticos profesionales, que sí ostentan responsabilidades públicas pero se retiran al “mundo cerrado de las instituciones de gobierno” (Mair, 2015: 88), mundo que con demasiada frecuencia se torna completamente impenetrable para la primera.

3. A propósito de las relaciones entre ética y política: la lucha por los ideales

Detrás del enfoque weberiano de la política se aprecia toda una profunda reflexión del papel de los ideales y/o convicciones en la política, a lo que puede denominarse como ética política weberiana (Abellán, 2007; Franzé, 2004; Jiménez-Díaz, 2018). Ésta constituye una compleja discusión donde se sopesan las relaciones entre los valores políticos (ética) y las acciones políticas reales (política). Pero esta discusión no es inaugurada por Weber, pues ya Nicolás Maquiavelo planteó las relaciones entre ética y política (Wolin, 2012: 268-274), ámbitos de acción que, debido al giro maquiaveliano, iniciaron caminos separados con bastante dificultad.

En efecto, a juicio del pensador renacentista, el dirigente político no puede gobernar un Estado con un rosario en las manos, pues si el príncipe gobierna el Estado procurando ser bueno, labrará su ruina. Por el contrario, el buen gobernante y, sobre todo, el que pretenda mantenerse en el poder, debe aprender “a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad [*necessità*]” (Maquiavelo, 2015, cap. XV: 110). *Necessità* que, para Maquiavelo, no implica determinismo, sino un conjunto de factores que estimulan y ponen a prueba la creatividad del actor político, pues debido a su quehacer ha de adaptarse a situaciones cambiantes e inestables (Wolin, 2012: 273). El escritor florentino, antes de afirmar lo anterior, dice que muchos pensadores políticos confundieron sus ideales concretos con las realidades políticas, y, por ende, no supieron ver la realidad de la política (“ir directamente a la verdad real de la cosa”) y se dejaron llevar por “la representación imaginaria de la misma”:

“Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son” (Maquiavelo, 2015, cap. XV: 110).

Para Weber, esta tensa relación entre los ideales y las realidades —que no por conocida puede eliminarse al antojo de cada cual— caracteriza de lleno a la compleja vida política. Compleja porque para Weber en política, ante todo, se entabla una lucha por el poder a través de la fuerza y/o coerción. En efecto, en el campo político, expone el autor alemán, “*tienes* que oponerte al mal con la fuerza, pues de lo contrario serás *responsable* de su triunfo” (Weber, 2007: 133. Subrayado de Weber). En dicho campo, no obstante, coexisten dos tipos de ética que, a su juicio, se encuentran radicalmente enfrentadas, pero que el buen dirigente político, en último término, tendría que tratar de conciliar como le fuera posible. A juicio de Weber, la ética puede definirse como un conjunto de criterios que guían u orientan la acción humana (“conjunto moral de los modos de vida”, en palabras del citado autor), esto es, un asunto con el que tiene que lidiar el hombre, lo quiera o no, en tanto que le afecta en su vida práctica. Pues en cualquier campo de la vida humana el hombre tiene que idear y/o construir unos criterios para su particular comportamiento. Tales criterios, en principio, pueden ser realistas (apegados al conocimiento existente de una realidad concreta, como reclama Maquiavelo en la cita anterior) o idealistas (vinculados a los ideales defendidos, independientemente de la realidad, como han reclamado las religiones). Los dos tipos de ética o conjuntos morales de los modos de vida a los que Weber hace referencia son respectivamente: “la ética de la responsabilidad” y “la ética de las convicciones de conciencia” (Weber, 2007: 135).

Mediante la ética de las convicciones de conciencia, de orientación idealista y, por tanto, apegada a ciertos ideales absolutos y/o creencias radicales, el ser humano actúa plenamente convencido de la bondad de sus ideales y sin tener en cuenta las consecuencias de los mismos en sus actos o decisiones mundanas. No obstante, Weber no considera totalmente una falta de responsabilidad comportarse de acuerdo con la ética de las convicciones, si se aplica ésta en el estricto campo religioso en el que rigen las convicciones absolutas. El problema aparece cuando los criterios de comportamiento de la ética de las convicciones se trasladan a otros campos, donde rigen otras lógicas de acción y comportamiento, especialmente al campo político. Por tanto, la ética de las convicciones es concebida por el autor como una ética absoluta, es decir, aquella que no se pregunta por las consecuencias que tienen las acciones humanas en el mundo. Quien realiza una acción en base a este tipo de ética no se siente responsable de

su acción, al menos, en el efímero, cambiante y heterogéneo mundo humano, el cual, en favor de su perfeccionamiento y/o purificación, se subordina a los ideales. Así pues, Weber argumenta que dicha ética solo es aplicable estrictamente al mundo religioso y, de hecho, está muy influida por el *ethos* difundido por el cristianismo, denominándola en varias ocasiones como la *Ética del Sermón de la Montaña*:

“El Sermón de la Montaña –con él estamos diciendo la ética absoluta del Evangelio– es una cosa más seria de lo que creen aquellos a quienes en la actualidad les gusta citar sus mandamientos. No se puede bromear con él. [...] El mandamiento evangélico es absoluto y claro: da lo que tengas, *todo* realmente. [...] Esta es una ética de la falta de dignidad, excepto para un santo; esto es, hay que ser un santo en *todo*, al menos con la intención, hay que vivir como Jesús, como los Apóstoles, como San Francisco y otros como ellos, y *entonces* esa ética sí tiene sentido y es expresión de dignidad. *Pero si no, no lo es*” (Weber, 2007: 132-133. Subrayado de Weber).

En consecuencia, de acuerdo con la ética de las convicciones es mucho más importante el logro de unos fines determinados, que quizá no pueden conseguirse en este imperfecto mundo terrenal, y sin importar las consecuencias que tales fines tengan en dicho mundo. Lo cual implica que amparándose en la citada ética, toda clase de fanáticos que defienden ideales políticos absolutos pueden tener total impunidad al tiempo que hacer lo que crean oportuno en favor de la promoción de tales ideales, incluso sacrificando las vidas humanas.

Por otro lado, Weber habla de la ética de la responsabilidad, en virtud de la cual se trata de considerar las consecuencias de las acciones humanas ya que éstas, en parte, pueden ser previsibles. Sin duda, la persona que actúa en base a esta ética se responsabiliza de sus acciones, pues en palabras de Weber quien actúa: “bajo la máxima de la ética de la responsabilidad [tiene] que responder de las *consecuencias* (previsibles) de la propia acción” (Weber, 2007: 135-136. Subrayado de Weber). Además, por si fuera poco, la ética de la responsabilidad es una ética mundana, lo que significa que hay que hacerse cargo de la citada *necessità*, de los problemas de este mundo cambiante e imperfecto, así como de la *irracionalidad moral del mundo* y de los propios seres humanos. La irracionalidad moral del mundo implica que la consecución de fines buenos o deseables (lograr la paz) puede ir unida, en muchas ocasiones, a medios moralmente dudosos e indeseables (hacer la guerra), y así tener que contar con la posibilidad de que se produzcan consecuencias negativas (la muerte de población inocente).

A su vez, en la ética mundana de la responsabilidad todo se complica en el proceloso mundo de la política, en el que una noble idea puede mutar en un proceso de dominación, puesto que “[e]l medio específico de la política es la violencia (*Gewaltsamkeit*) y ustedes pueden deducir cuán intensa es la tensión existente entre los medios y el fin, vista desde el punto de vista ético [...]” (We-

ber, 2007: 137). Así, la particularidad de todos los problemas éticos de la vida política viene dada por el medio específico de la violencia *legítima* en manos de organizaciones humanas, como el Estado, lideradas por políticos elegidos por la ciudadanía en las democracias. Así, “[q]uien pacte con este medio para los fines que sea –y todo político lo hace–, se entrega a sus consecuencias específicas” (Weber, 2007: 144).

Por lo tanto, puede afirmarse que pese a ser distintas, o incluso opuestas, las referidas éticas guardan algún elemento común, que viene dado porque tales éticas son conjuntos morales de modos de ser de vida humana. Es decir, son medios para conseguir ciertos efectos en la vida práctica, y que en cualquier caso son imprevisibles y están sujetos al devenir cambiante de la propia acción. Así, ha dicho Muguerza (2002) que la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad no son dos tipos ideales que se hallan separados entre sí, ni en estado puro, sino que se entremezclan entre sí en el complejo mundo de la política. En efecto, en dicho mundo pueden tornarse ambas éticas como instrumentos para la acción política, aún a riesgo de la que las ideas políticas se transformen en dominio. Así, Weber defiende que “la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad no se contraponen de manera absoluta, sino que ambas se complementan y sólo juntas hacen al hombre auténtico, a ese hombre que *puede* tener ‘Beruf para la política’”(Weber, 2007: 150. Subrayado de Weber). Como es sabido, el término Beruf puede traducirse del alemán como profesión y como vocación o llamada interior. En esta última acepción de Beruf tiene claras connotaciones religiosas asociadas a la reforma protestante (Abellán, 2007: 37-43).

En definitiva, la diatriba entre las dos éticas se coloca inevitablemente en el centro de la reflexión social y política contemporánea, puesto que puede ser considerada tanto un punto de partida como un hito necesario para orientarnos en el estudio de la acción de los diversos agentes políticos. En efecto, el debate entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad no puede obviarse entre quienes están implicados en los asuntos públicos y entre quienes reflexionan sobre la política. Tal debate forma parte de la discusión de valores en la esfera pública que es la política.

Las anteriores reflexiones sobre la ética política weberiana muestran la compleja y paradójica relación entre las convicciones y las acciones políticas. Aplicar un ideal en la complicada arena de la confrontación política no es sólo complejo, en la medida que existen relaciones de dominación entre los agentes y entre ellos hay trabadas relaciones de interdependencia, sino que implica relaciones contradictorias y problemáticas entre lo que se piensa en teoría y la realidad que es posible alcanzar con la acción política. Concretamente, todo se complica cuando se intenta ir más allá de lo pensado y cuando hay que actuar con el medio específico de la política (violencia legítima) y la citada irracionali-

dad moral del mundo. Tal irracionalidad se muestra, asimismo, en la distinción conceptual, concebida por Isaiah Berlin, entre las ideas de libertad negativa y libertad positiva y los excesos derivados de tales ideas aplicadas al mundo político.

4. Libertad negativa y libertad positiva: ¿dos ideas para la dominación política?

Berlin desarrolló una reflexión muy rigurosa sobre la idea de libertad. Esta reflexión constituyó una parte central en su obra y para él fue una tarea ardua y compleja, puesto que dicha idea es ambigua, contradictoria, está sujeta a múltiples interpretaciones y es constitutivamente problemática. Es decir, para Berlin, no es posible definir una sola idea de libertad humana que pueda abarcar todos los posibles fines y valores humanos y, a la vez, éstos puedan conciliarse armónicamente en la organización de la vida colectiva. Como dichos fines y valores humanos son diversos, múltiples y están confrontados entre ellos no es posible comprender con una única idea de libertad las distintas acciones humanas. Así, el pluralismo de valores es inherente a cualquier sociedad formada por seres humanos que aspiran a desempeñar sus proyectos de vida con cierta independencia y sin ser obstaculizados por los demás. Pero al mismo tiempo que los seres humanos aspiran a cierta autonomía están en constante interacción entre ellos y, por ende, establecen interdependencias que inevitablemente los vinculan en entramados de relaciones de creciente complejidad en las sociedades modernas (Eliás, 2008).

El ensayo central en el que Isaiah Berlin desarrolla las anteriores ideas es: *Two Concepts of Liberty* (*Dos conceptos de libertad*, 1958), que fue la conferencia inaugural de su toma de posesión de la cátedra de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. Como así admiten los estudiosos de su obra, dicho ensayo es el “más célebre y se ha convertido en una pieza obligada para todo aquel que quiera ocuparse del tema de la [compleja idea de] libertad política” (Rivero, 2010: 15). Asimismo, dicho ensayo es una clara defensa de “la superioridad de la doctrina liberal en la época de la Guerra Fría” (García-Gutián, 2009: 36). De tal modo, *Dos conceptos de libertad* es uno de los escritos políticos que más contribuyen a la tarea de comprender el devenir de la idea de libertad política en la historia y, en concreto, durante la modernidad reciente (Cherniss y Hardy, 2014). Para emprender esta tarea, Berlin se apoya en los grandes pensadores del liberalismo clásico como son Montesquieu, Benjamin Constant, John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville. De ellos toma ciertas ideas fundamentales, pero también sabe distanciarse, ya que él trata de repensar la idea

de libertad a la luz de los trágicos acontecimientos que se conocen en “un siglo terrible” (Berlin, 2010. Cit. en Berlin y Cruz, 2010), como el pasado siglo XX.

Berlin, en el citado ensayo, pretende diferenciar dos conceptos de libertad: la libertad negativa frente a la libertad positiva, sin que tal distinción suponga, en principio, una apuesta “a favor” o “en contra” de tales conceptos. El teórico político de Oxford se propone, más bien, comprenderlos en su profundidad moral y desde sus raíces filosóficas e históricas para indagar en las posibilidades de acción del hombre contemporáneo. Además, tales conceptos no son meros instrumentos de la teoría política para diferenciar ámbitos de acción humana, sino que los mismos contienen dos ideas y/o visiones morales-radicales ante la vida (García-Gutián, 2001). De ahí, la importancia de la reflexión desarrollada por Berlin. Asimismo, en *Dos conceptos de libertad*, al ser una obra en la que autor argumenta los principios de su teoría política, se hace una crítica a la filosofía neopositivista de Oxford, al tiempo que se expone una rigurosa defensa de la Filosofía política y de la Historia de las ideas. A su vez, como se ha dicho, es una apuesta en el campo político de la Guerra Fría, en el cual Berlin defiende la postura de la libertad formal-liberal (o negativa) auspiciada por las democracias liberales y, por tanto, en clara oposición a la promesa de una libertad material-sustantiva (o positiva), defendida por el proyecto político de la Unión Soviética (García-Gutián, 2009). Por último, *Dos conceptos de libertad* es, ante todo, una llamada a un liberalismo escéptico, prudente, y a favor del pluralismo de valores. Berlin, por tanto, define ambos conceptos de libertad y, a la vez, hace una disquisición profunda sobre las consecuencias sociopolíticas que tienen los referidos conceptos de libertad para la organización de la vida colectiva.

El concepto de libertad negativa es definido de la siguiente forma: el ser humano es libre si en su acción *individual* no existen interferencias o trabas sociales y políticas, es decir, humanas. El propio Berlin concibió este concepto de libertad como no ser importunado por otros. Sin embargo, este tipo de libertad es el que históricamente más se ha opuesto a la tendencia general de la historia y, por ende, el menos frecuente. De hecho, el ser humano ha sido obligado, por doquier y contra su propia voluntad, a seguir cursos de acción en favor de su supuesta perfección individual y/o social, persuadidos consciente o inconscientemente por el paradigma platónico, que le han coartado su capacidad de elección. John Stuart Mill (1996), quizá el pensador liberal que más influyó sobre Berlin, definió y defendió la libertad negativa de manera clarividente:

“La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás” (Mill, 1996: 69).

Así entendida la libertad política es el espacio en el que un ser humano actúa sin ser molestado por otros seres humanos. El problema de la libertad así concebida es que vivir en sociedad, y el ser humano no puede vivir fuera de ella -solo un dios o una bestia puede vivir fuera de la sociedad, como decía Aristóteles-, implica asumir ciertas coacciones o limitaciones, que vienen dadas fundamentalmente por las leyes civiles y políticas, reglas de comportamiento social, costumbres y normas morales que se construyen entre los seres humanos para facilitar su convivencia. Es decir, el hombre no puede ser libre al margen o fuera de la ley y de la sociedad, en la medida que es un ser continuamente socializado, como ya reconocía Montesquieu. Así, dice el propio Berlin: “Los hombres son muy interdependientes y ninguna actividad humana tiene un carácter tan privado como para no obstaculizar en algún sentido la vida de los demás [...] La libertad de unos depende de la contención de otros” (Berlin, 2010: 50). He aquí el problema radical sobre el que se asienta este concepto de libertad negativa, el cual responde, a su vez, a preguntas centrales en la vida humana: ¿puedo hacer lo que quiera sin que los demás seres humanos me lo impidan?, o dicho de otro modo; ¿cómo es posible evitar la interferencia de las demás personas en mi vida y acción *individual*?

Sin duda, este ideal de libertad se enraíza en un concepto muy concreto de hombre asociado a una concepción individualista del mismo, de lo cual es plenamente consciente el filósofo británico, tal y como deja dicho al comienzo de *Dos conceptos de libertad* (1958):

“Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra los abusos de la autoridad pública, contra la hipnosis de masas de las costumbres o contra la propaganda organizada, tiene su origen en esta muy discutida concepción individualista del hombre” (Berlin, 2010: 55).

Evidentemente, cualquier elección/opción humana entre valores últimos tiene unas consecuencias patentes. Si optamos por crear una organización sociopolítica en la que impere la libertad negativa y, por tanto, no haya obstáculos o interferencias en dicha acción individual de cada agente humano (soy libre en la medida que no soy importunado por nadie), entonces puede ocurrir que los agentes más fuertes, con más recursos socioeconómicos, más inteligentes o más hábiles en las distintas esferas de la vida, se impongan a los más débiles, provistos de menos recursos, menor inteligencia o peor dotados de habilidades sociales. Expresado de otra forma: en un mundo donde no existan trabas sobre la acción de los individuos y, por tanto, se carezca de leyes, reglas y normas para la convivencia, surgirá una tiranía de los agentes humanos mejor provistos de todo tipo de recursos, y las desigualdades sociales se extenderán por doquier. Las preguntas que se derivan de esta breve reflexión son: ¿estamos dispuestos a dejar el máximo espacio de libertad individual, a costa de que se imponga

la ley del más fuerte?, ¿dejar libertad absoluta a la acción individual llevaría a la imposibilidad de la convivencia humana?, ¿introducir la libertad negativa absoluta daría lugar a una sociedad indecente, injusta e insostenible? Tales preguntas fueron planteadas por Hobbes (2000) cuando concebía el estado de naturaleza como una situación de libertad absoluta y perfecta que hacía imposible, precaria e inestable la convivencia humana. Dicho estado de naturaleza es un “destilado de la experiencia” que describe la “vida cuando no exista un poder común que temer” y, por ende, la “guerra civil” (Wolin, 2012: 311), más que una hipótesis imaginaria para justificar el poder del soberano.

En cualquier caso, tales preguntas tienen respuestas complejas, variadas y no definitivas. Si tuvieran respuestas únicas y definitivas, no tendría cabida la reflexión sobre la política; y es evidente que esta reflexión continúa su curso. El ideal de libertad política negativa, defendido enardecidamente de diferentes maneras, es el que aplaudieron los grandes pensadores liberales, tales como John Stuart Mill, Benjamin Constant o Alexis de Tocqueville. Todos ellos apostaron por una idea de libertad negativa, siendo esta libertad la que más claramente defienden los modernos según Constant y que posiblemente conduce a un desarrollo más civilizado del ser humano en este mundo siempre imperfecto y mejorable. Berlin pensaba que la idea de libertad negativa es producto de una sociedad moderna refinada y civilizada, y que no ha sido la normalmente defendida a lo largo de la historia, pues surge tardíamente durante el esplendor humanista en el Renacimiento:

“La dominación de este ideal ha sido más bien la excepción que la regla, incluso en la historia reciente de Occidente. Ni tampoco la libertad considerada en este sentido ha sido el grito de combate de las grandes masas de la humanidad. El deseo de que no se metan con uno, que le dejen en paz, ha sido el distintivo de una refinada civilización, tanto por parte de individuos como de comunidades. El sentido mismo de la privacidad, de un ámbito de relaciones personales sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus raíces religiosas, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma. Por último, su decadencia señalaría la muerte de una civilización, de toda una concepción ética” (Berlin, 2010: 57).

Pese a la defensa enardecida que en el anterior párrafo se hace de la libertad negativa, el pensador británico es consciente de los peligros que conlleva un excesivo predominio de la libertad negativa en determinada sociedad: el peligro más claro es que si cada cual actúa como quiere y en virtud de sus intereses egoístas, se llega a una sociedad sin gobierno, en la que se imponen los más poderosos. Una sociedad muy desregulada también implicaría la carencia de leyes y normas políticas que orientasen a los agentes sociales en su vida cotidiana.

Relativo al sentido positivo de la libertad, Berlin la define como la posibilidad que tiene el ser humano de controlar su vida y de ser dueño de su destino.

Se funda este sentido de libertad en el anhelo, por parte del individuo, de ser su propio guía. Ahora, las preguntas radicales sobre la vida y el ser humano son las siguientes: ¿quién me gobierna?; ¿cómo puedo hacer para controlar mi propia vida y vivirla de la forma más plena posible? Si bien la libertad negativa es una libertad “de”, una capacidad de acción que tengo respecto a los demás hombres, y sin que ellos interfieran en mi curso de acción, la libertad positiva es una libertad “para”, una capacidad para controlar mi propia vida y ajustarla a un proyecto por el que creo que merece la pena luchar y, por tanto, dedicar todos los esfuerzos posibles.

A juicio del filósofo de Oxford, el sentido positivo de la libertad responde a una voluntad de autodominio y control de la acción humana, la cual se considera volátil, incierta, movедiza y cambiante. Ante tal volatilidad e incertidumbre de la acción, se pretende fijar un plan, establecer un camino, priorizar un ideal que marque el rumbo de un ser tan errático como el ser humano. Desde luego, aquí subyace un concepto muy particular de hombre que se corresponde con una visión organicista del mismo, en virtud de la cual se cree que el hombre forma parte de un todo o ente dominante al que debe su vida. Ese todo o ente dominante puede ser, según cada perspectiva organicista, la sociedad, la cultura, la razón, una iglesia, un partido, una nación o un Estado donde ha nacido y crecido el ser humano. De cualquier modo, este último debe poner su vida a disposición de tales entes, porque en última instancia se debe a éstos y, además, su vida, que es imperfecta, cambiante y efímera, solo adquirirá sentido si la pone al servicio de los mismos. En definitiva, si quiero ser alguien, y no nadie; si quiero ser un sujeto pleno y no un objeto controlado por algo exterior a mi propio ser, debo obedecer las directrices de dicho ente dominante, del cual soy parte, y conducir mi vida de acuerdo con tales directrices.

Desde luego, optar por el sentido positivo de la libertad tiene unas consecuencias prácticas sobre la vida social y política. Para Berlin, una de tales consecuencias es que mi “yo individual” sea anulado y, a su vez, reemplazado por el citado ente dominante (o “yo superior”), convirtiéndose este último en el guía y custodio de todas mis acciones. Si esto ocurre, yo como individuo perdería toda mi capacidad de acción individual e incluso la esfera privada de mi vida sería totalmente eliminada. Ello daría lugar a la conversión del “yo superior” en un enorme tirano, que ni siquiera me dejaría elegir en mi vida privada y que ahogaría mi iniciativa individual-personal. En el siglo XX, esta conversión del “yo superior” o “ente dominante” en grandes tiranías totalitarias, desgraciadamente, fue más bien la norma y no la excepción. Paradójicamente, anhelando defender el ideal de libertad positiva absoluta se pueden abrazar tiranías que supriman la libertad humana sin que nadie la defienda realmente (Arendt, 2006: 12). Así, las guerras y las revoluciones fueron más frecuentes que los

gobiernos democrático-representativos, hasta tal punto que dicho siglo ha sido llamado la “era de la violencia idealista” (Águila, 2008).

Berlin, sin duda, es muy consciente de los peligros que entraña dicha conversión, pues las palabras e ideas que usamos en nuestro lenguaje ordinario son mucho más importantes y decisivas de lo que comúnmente pensamos, ya que con ellas presuponemos cierto concepto del ser humano, nos definen como agentes de una sociedad y nos modulan como creyentes en cosmovisiones concretas del mundo. Así lo expresa él, en el siguiente texto:

“Se han señalado en muchas ocasiones los peligros que entraña el usar metáforas orgánicas para justificar la coacción de algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel “superior” de libertad. Pero lo que hace que este tipo de lenguaje resulte convincente es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a determinados hombres en nombre de algún fin [...], fin que ellos mismos buscarían si fueran más cultos, pero que no lo hacen por ceguera, ignorancia o corrupción. Esto facilita que me pueda concebir coaccionando a los demás por su bien, no en el mío” (Berlin, 2010: 62).

5. A modo de conclusión

En el presente mundo globalizado, repleto de incertidumbres, sujeto a cambios sociopolíticos acelerados y determinado por riesgos globales de muy complicada salida, se hace necesaria la reflexión serena sobre las relaciones profundas entre las ideas políticas y las acciones públicas-colectivas. Sin duda, las reflexiones del presente ensayo retoman diferentes discusiones desarrolladas con notoria brillantez por pensadoras y pensadores tales como: Arendt (2006, 2008 y 2010), Berlin (1998), Goodwin (1997), Maravall (1955 y 1999), Díez del Corral (1989), Ortega y Gasset (2014), Plamenatz (1969), Weber (2007), Wolin (2012), así como otros intérpretes de la tradición política occidental. De acuerdo con lo dicho, en los tiempos presentes el uso que los agentes políticos hacen de las ideas, durante sus tiempos biográficos e históricos, es un campo fértil de investigación. Así, al menos, lo ha puesto de relieve la profesora Goodwin en *Using Political Ideas* (2014), obra reeditada en seis ocasiones.

Como se ha mostrado anteriormente, no puede hacerse política sin tener en cuenta la realidad; y tampoco, sin posibles ideas para intentar controlar dicha realidad. Quien hace política necesita tener en cuenta dos elementos esenciales de la política misma, y a ser posible construir puentes de conexión entre ellos. De un lado, las realidades y las circunstancias que afectan a la comunidad que trata de representar y/o gobernar. Si alguien que dice hacer política no tiene en cuenta la realidad es, cuando menos, un irresponsable, y en política la irresponsabilidad puede pagarse muy cara. De otro lado, las ideas pueden ser muy útiles para la mejora, perfeccionamiento y/o adaptación a tales realidades y

circunstancias que coexisten en una comunidad política. Si quien dice hacer política no tiene una idea clara de lo que quiere hacer, posiblemente no sepa guiar a sus potenciales seguidores y lleve a todo un pueblo a la deriva. Pero aún puede ser más peligroso que un “político”, iluminado fanáticamente por un ideal, defienda éste hasta el fin y no repare en las consecuencias que ello puede tener para el conjunto de la comunidad. Sin duda, como ya argumentó Max Weber, la política se hace con la cabeza, aunque no sólo con la cabeza, y, por ello, es muy importante saber sopesar las consecuencias de las acciones, de las palabras y de las ideas.

En definitiva, en política, existen dos grandes peligros: el primero, como bien supo ver Michels y se ha referido más arriba, es que la realidad se sobreponga e incluso elimine los ideales legítimamente defendibles por los seres humanos. El segundo peligro, no menos importante y si acaso más significativo para quienes estudian la política, es que los ideales aplasten y eliminen las realidades humanas, entendiéndolo por éstas tanto las propias vidas humanas, como las instituciones y organizaciones creadas trabajosamente para la convivencia colectiva. Este segundo peligro apunta, sin duda, a que las buenas intenciones en política no bastan y pueden volverse en contra de todos, puesto que la lucha desahogada en favor de un ideal noble puede llevar a los seres humanos a su pérdida. Ya lo supo ver Hannah Arendt (2006): en la esfera pública la defensa de un absoluto lleva a la pérdida del mundo común y lo que ocurra a este mundo compartido entre personas tiene consecuencias importantes para ellas.

Si el problema principal de la Política, término que no se olvide procede de Polis, es el de abordar la discusión prudente y razonable sobre la más apropiada forma de convivencia humana en un tiempo y en un lugar concretos, entonces el modo en que se piensan, dicen y hacen las cosas en el espacio público es sumamente importante. En política es tan significativo lo que se piensa y se dice como lo que se hace; en la esfera pública son tan importantes las ideas y las palabras como las acciones. Es más: las palabras y las ideas son otras formas de acción: decir cosas en la esfera pública es ya una forma de actuar. Así, los ideales, por nobles y buenos que sean, en principio, se han de defender de forma prudente y razonable en el espacio compartido con los demás. Precisamente al ser el espacio público un espacio común entre quienes intervienen en él, los agentes políticos tienen que ser responsables respecto de lo que piensan, dicen y hacen (Cfr. Arendt, 2008: 196-203). En dicho espacio público no vale esconderse detrás de los otros o hacer de portavoces de ellos, puesto que quien habla también está obligado a escuchar al otro y aparecer ante él y hacerse responsable de los pensamientos, los discursos y las acciones propias.

No obstante, los espacios públicos de las presentes democracias liberales distan mucho de satisfacer las últimas afirmaciones: en muchas de tales democracias se aprecia que quienes ocupan e intervienen en el espacio público (líderes

y/o representantes de partidos políticos) hablan por otros y, a su vez, se arrojan la correcta interpretación de los ideales que dicen defender, escudándose en “lo que piensa” o “cree” la mayoría del pueblo o del partido. Sin ir más lejos, las encuestas de opinión en las democracias representativas se utilizan para saber lo que piensa y/o lo que cree la mayoría de los ciudadanos acerca de variados asuntos. Ampararse en lo que supuestamente piensa la opinión pública es, sin duda, una argucia más que pueden utilizar quienes detentan el poder para mantenerse en él. Es decir, se trata de legitimar “democráticamente” lo que bien podría pasar por un engaño o equivocación colectiva. El problema es que si esto sucede, y suele ocurrir con bastante frecuencia en nuestras perfectibles democracias, existe un riesgo evidente de que se tergiversen los ideales políticos, se banalicen los mismos y se degrade el espacio público. Pero, sobre todo, es más peligroso que tales ideales acaben aplastando y eliminando, física y/o simbólicamente, a los agentes e instituciones políticas. Sobre este último peligro, que llevaría a la clausura de la política misma, se ha discutido poco desde la Ciencia Política y, más en concreto, se ha tendido a dejar de lado en el amplio campo de la Teoría Política, salvo algunas reflexiones desarrolladas por Arendt (2006 y 2008), Berlin (1998), Weber (2007) y Wolin (2012) y, más recientemente, por Rafael de Águila (2008) en su última obra titulada: *Crítica de las ideologías: el peligro de los ideales*. A dar continuidad a estas reflexiones se ha consagrado este ensayo para retomar un campo más bien descuidado, pero muy relevante, de la reflexión política en el mundo contemporáneo.

Finalmente, es necesario aportar algunas sugerencias sobre posibles líneas de investigación que pueden desarrollarse a partir de lo aquí expuesto. De tal forma, sería muy útil investigar sobre cómo se relacionan las acciones e ideas políticas de los diversos partidos populistas en claro auge a raíz de los negativos efectos de la crisis económica iniciada en 2007-2008, como han hecho recientemente, por ejemplo, Vallespín y Martínez-Bascuñán (2017: 143-258). Asimismo, también sería de interés indagar en la reciente evolución emotivo-sentimental de la esfera pública de las actuales poliarquías, como ya ha sugerido Arias-Maldonado (2016). Evolución que adquiere un gran protagonismo en la política acelerada de estos momentos de grandes cambios, incertidumbres y riesgos globalizados. Asimismo, en el contexto actual de claro resurgimiento ideológico es preciso indagar en la redefinición de las tradicionales ideologías políticas y ver en qué medida se establecen proyectos políticos mínimamente coherentes con las acciones reales de quienes avalan las primeras. Por último, sería importante indagar en aquellas ideas y acciones políticas que sustentan los movimientos antipolíticos y los dirigentes autoritarios en diversos países del mundo, lo cual deteriora la esfera pública y pone en jaque los fundamentos propios de las democracias contemporáneas. Todas estas líneas de investigación merecen prestarle la debida atención desde la Teoría Política, pues no sólo está

en juego la pervivencia de la disciplina en estos tiempos cada vez más oscuros, sino los fundamentos mismos de los valores democráticos.

6. Referencias bibliográficas

- Abellán, Joaquín (2007). “Estudio preliminar”. En: M. Weber, *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Águila, Rafael del (2008). *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2010). *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta.
- Arias-Maldonado, Manuel (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Aristóteles (2007). *Política*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Zygmunt (2015a). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós y Austral.
- Bauman, Zygmunt (2015b). “Pensar en tiempos oscuros (Volver a Arendt y Adorno)”. En: Z. Bauman (ed.), *Vida líquida*. Barcelona: Paidós y Austral.
- Berlin, Isaiah (1995). “¿Existe aún la Teoría Política?”. En: I. Berlin (dir.), *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berlin, Isaiah (1998). *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Taurus: Madrid.
- Berlin, Isaiah (2010). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial. (Edición de Ángel Rivero).
- Berlin, Isaiah y Cruz, Juan (2010). “Entrevista con Isaiah Berlin”. *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, 70: 1-7.
- Bobbio, Norberto (2007). *El futuro de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Alfín, Demetrio (1999). *La historia de las ideas políticas. Contenidos y métodos*. Work Paper 168. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Cherniss, Joshua y Hardy, Henry (2014). “Isaiah Berlin”. En: VV.AA, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en línea). <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/berlin/>, última consulta: 7 de julio de 2016.
- Conde, Francisco Javier (1948). “Sobre los modos actuales de historiar el pensamiento político”. *Revista de Estudios Políticos*, 37-38: 13-52.
- Delgado-Fernández, Santiago (2018). “Pensando la historia de las ideas políticas: naturaleza, objeto y enfoques”. En: S. Delgado-Fernández y M.

- Ortega-Ruiz (eds.), *Sobre Política. Ideas políticas desde la Polis a la Revolución inglesa*. Granada: Comares.
- Díez del Corral, Luis (1989). *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza.
- Elias, Norbert (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Franzé, Javier (2004). *¿Qué es la política?: tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- García-Gutián, Elena (2001). *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Gutián, Elena (2009). “Pluralismo versus monismo: Isaiah Berlin”. En: R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*. Madrid: Tirant lo Blanch.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases de la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goodwin, Barbara (1997). *El uso de las ideas políticas*. Barcelona: Península.
- Goodwin, Barbara (2014). *Using Political Ideas*. Chichester: Wiley (6ª edición).
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, Eric J. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Jiménez-Díaz, José Francisco (2018). “La ética política en Max Weber: contexto, análisis e interpretación”. *Perseitas*, 6(1): 99-122.
- Mair, Peter (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Máiz, Ramón (2015). “Saliendo de la caverna. La Teoría Política hoy. Entre *Bios Theoretikos* y *Bios Politikos*”. En: I. Wences (ed.), *Tomando en serio la Teoría Política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Maquiavelo, Nicolás (2015). *El Príncipe*. Madrid: Alianza.
- Maravall, José Antonio (1955). “La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia”. *Revista de Estudios Políticos*, 84: 25-66.
- Maravall, José Antonio (1999). *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Michels, Robert (2008). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna, Vols. I y II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mill, John Stuart (1996). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Muguerza, Javier (2002). “¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)”. *Laguna: Revista de Filosofía*, 11: 23-45.
- Ortega y Gasset, José (2004). *Obras Completas, Tomo I, 1902/1915*. Madrid: Taurus y Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, José (2014). *La rebelión de las masas y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Plamenatz, James (1969). “The use of Political Theory”. *Political Studies*, 1: 37-38.

- Platón (2009). *La República*. Madrid: Akal.
- Rivero, Ángel (2010). “Introducción”. En: I. Berlin (2010), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Robles-Egea, Antonio (2018). “Periplo por el mundo de las ideas políticas”. En: S. Delgado-Fernández y M. Ortega-Ruiz (eds.), *Sobre Política. Ideas políticas desde la Polis a la Revolución inglesa*. Granada: Comares.
- Robles-Egea, Antonio y Menéndez-Alzamora, Manuel (2013). “Introducción”. En: M. Menéndez-Alzamora y A. Robles-Egea (eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*. Madrid: Trotta.
- Robles-Egea, Antonio y Vargas-Machuca, Ramón (2012). *La buena democracia. Claves de su calidad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Sánchez-Garrido, Pablo (2013). *Historia y método de la Teoría Política. Antología de los maestros del Instituto de Estudios Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Tocqueville, Alexis de (2011). *La democracia en América, Vol. II*. Madrid: Alianza.
- Vallepín, Fernando y Martínez-Bascuñán, Máriam (2017). *Populismos*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max (2007). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Wences, Isabel (2015). “Introducción: ¿Por qué debe importarnos la Teoría Política?”. En: I. Wences (ed.), *Tomando en serio la Teoría Política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Wolin, Sheldon S. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

JOSÉ FRANCISCO JIMÉNEZ-DÍAZ

Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología y Doctor por la Universidad de Granada. Ha sido profesor de los Departamentos de Sociología, y de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad de Granada (2005-2006). En la actualidad, es profesor Contratado Doctor de Ciencia Política y de la Administración, estando acreditado como Profesor Titular, en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Sus líneas de investigación son: Liderazgo político, Política española, Teorías políticas contemporáneas y Efectos locales de la globalización. Ha participado en diversos proyectos de investigación nacionales e internacionales y cuenta con más de ochenta publicaciones en revistas científicas, libros y capítulos de libro.