

Traducido de
The International
Journal of
Ethics
Jan. 1962

EL COMPONENTE IDEOLOGICO DEL DESARROLLO DE LA INDIA*

JOSÉ ARSENIO TORRES

BIBLIOTECA
EL COLEGIO DE MEXICO

LA persistente función de la filosofía de analizar los principios del conocimiento y de la acción encuentra hoy un empleo provechoso en el estudio de los fines, los métodos y las circunstancias de la comunicación y la acción entre los grupos, asociaciones, partidos y comunidades, así como dentro de cada uno de éstos, en el contexto de un mundo que es cada vez más interdependiente. La realidad de tal mundo es común hoy sólo en el sentido de que se sufre conjuntamente pero, como John Dewey señaló hace apenas un par de décadas, los instrumentos políticos que convertirían la nueva realidad en una experiencia compartida todavía pertenecen al dominio del pensamiento. Sin embargo, las consecuencias sociales y humanas de las conmociones tecnológicas, económicas y espirituales de los años recientes han servido para imbuir a la opinión pública nacional e internacional un nuevo sentido de apremio con respecto a las condiciones y requisitos intelectuales de tal dispensación política. En tales circunstancias de crisis y supervivencia, no sólo es propio sino inevitable que la filosofía investigue los términos mediante los cuales sectores importantes de la comunidad mundial ventilan sus aspiraciones, reclamaciones y querellas contra otros sectores de las mismas comunidades, además de aquilatar sus propósitos finales, con miras a investigar aquellos métodos filosóficos y políticos y medidas sociales que conduzcan más efectivamente al mejoramiento de la vida del hombre y la clarificación de la función de la filosofía con respecto a ella.

* El autor desea hacer constar su reconocimiento a la Fundación Rockefeller por su generosa ayuda económica para realizar este estudio y otros relacionados con la filosofía política y el desarrollo económico de los países nuevos, durante el año académico 1960-61. Traducción de José E. González.

181.4
T6930

El hecho de que los filósofos acepten tan mundana ocupación no los convierte en políticos, aunque pueden por ello llegar a ser mejores ciudadanos y filósofos más competentes, pues aun cuando los problemas de la época no determinan la verdad de las proposiciones filosóficas, proveen el marco de pertinencia significativa con respecto al cual un problema deja de ser académico para volverse importante. Esto, sugiero, es lo que implica para nuestros tiempos y circunstancias, aquella exhortación que Dewey hiciera a los filósofos contemporáneos para que transformaran la filosofía de un arte profesional que trata de los problemas de los filósofos en un método filosófico que trate de los "problemas de los hombres". Pero aceptar este reto, como muchos filósofos distinguidos, desde Sócrates a Dewey, lo han hecho, es interesarse en una palabra —y un mundo— que, por decir lo menos, ha tenido una mala prensa, desde que cristalizó durante la Revolución Francesa. Durante ese período, se llamó a los filósofos "ideólogos" para distinguirlos, en forma denigrante, de los verdaderos "filósofos", mientras que en los tiempos más recientes las perversiones de la ciencia social en manos del marxismo vulgar han culminado en el sociologismo de "ideología y utopía", por medio del cual resulta sospechoso, si no ingenuo, el analizar las razones y los argumentos en conflicto para descubrir la verdad y los valores.¹ La lucha mundial política, tecnológica, y militar por capturar las almas de los hombres y los recursos de las naciones ha intensificado este medio a la ideología, fortaleciendo de esta manera los celos de los filósofos frente al mundo real de la acción y la comunicación. No cabe duda de que la guerra fría es una guerra ideológica, pero en muy pocas ocasiones existe la conciencia de que lo que esto significa es que se trata de una guerra política; guerra que, con diferentes semánticas y grados, siempre han librado los hombres y los filósofos en sus diversos grupos, partidos, asociaciones y comunidades. Los filósofos debieran sentirse de hecho perturbados no sólo por el carácter difamatorio —y la falsedad— de la separación entre ideología y política, sino mucho más por la escala y trascendencia de la propia oposición ideológica, que ha aumentado la tensión política en todo el mundo y que amenaza con reducir los enunciados filosóficos a acciones y fuerzas ideológicas, o

¹ En sus *Eléments d'idéologie*, segunda edición (París, 1804) Primera parte, Destutt de Tracy escribe sobre la ideología como una ciencia o filosofía del espíritu: del pensar, de la expresión y el razonar, con relación especial a las ciencias morales, siguiendo la tradición de Hobbes, Locke y los psicólogos franceses. Aun cuando él fuera un político, obviamente tenía aún la desventaja de no poder utilizar la ciencia social y la psicología modernas en sus investigaciones, y menos el historicismo, como artes de malicia y desenmascaramiento.

viceversa, a proponer declaraciones ideológicas como si fueran la verdad filosófica. Bajo el patrocinio de la UNESCO, la filosofía actual ha prestado cada vez más atención a estos problemas.² Ahora nosotros dedicamos nuestra atención a uno de ellos.

En las siguientes secciones me propongo investigar el sentido en que el desarrollo político y económico de la India revela elementos de la guerra política o ideológica que, a su vez, develan nociones fundamentales sobre el individuo, el Estado y los métodos y circunstancias institucionales en que la vida asociada se vuelve democrática o totalitaria. En otras palabras, el decurso de la transformación indostana, desde la etapa nacionalista a la proyección socialista, ha producido una ideología política de cierto tipo particular, que refleja los fines y circunstancias de la India. A su vez, esta ideología, no importa en qué medida haya sido modificada en el transcurso de los diferentes cambios de la realidad que ella ilustra y dirige, reposa sobre principios y métodos filosóficos que la vinculan con las mejores tradiciones occidentales de la reflexión filosófica sobre política.³

² Para conocer otros ensayos representativos en este campo puede verse a Richard Mckeon, Ed., *Democracy in a World of Tensions* (Paris. UNESCO, 1951); *Enquête sur la liberté* (París: Hermann, 1953), producto de la colaboración de la UNESCO y la Fédération internationale des sociétés de philosophie; *Humanism and Education in East and West* (Paris, UNESCO: 1957), *Interrelations of Cultures: Their Contributions to World Understanding* (Paris, UNESCO: 1957), y *Human Rights: Comments and Interpretations* (New York: Columbia University Press, 1949).

³ Aunque todavía se considere a la India un país subdesarrollado, no es, ciertamente, un país subestudiado. Científicos de la política, sociólogos, antropólogos y economistas de toda índole, algunos patrocinados por los gobiernos, otros por universidades y otros más por fundaciones privadas, han venido realizando extensas investigaciones sobre la circunstancia indostánica. Desde el punto de vista de la política, del gobierno y de la ideología, esta impresionante cantidad de análisis subraya el hecho ineludible de que Jawaharlal Nehru es la figura predominante de la historia de la India en los últimos veinte años y, tal vez, desde antes. El no es sólo el político por excelencia de la evolución indostánica; él ha sido también el filósofo de toda la transformación. Antes de 1948, cuando el Partido Socialista resolvió abandonar el Congreso y competir como partido individual en las elecciones de 1951, Jayaprakash Narayan, Asoka Mehta y Vinoba Bhave expresaban sus puntos de vista como ideólogos de la independencia y del socialismo democrático de la India. Pero después de ese año no sólo dejaron de representar la ideología victoriosa y más influyente de la política indostánica, sino que han adoptado también un enfoque más tradicional y gandhiano de la reforma social, que representa un tipo no-convencional y no-"político" de liderazgo. Aunque están de acuerdo con Nehru en lo que concierne al pluralismo democrático, son hoy los críticos más expresivos de la política de Nehru en cuanto a dirección central y tácticas parlamentarias. Sin embargo, puesto que siempre han pertenecido al ala socialista democrática, de la cual proviene el propio Nehru, en la distribución ideológica de los miembros del Congreso, he utilizado sus ideas cuando resultan pertinentes a la tendencia básica del desarrollo político y económico de la última década.

El nacionalismo indostano y la experiencia colonial: nacionalismo reactivo

No menos que la ideología, el nacionalismo disfruta de mala fama en nuestra época. Se le atribuye la culpa no sólo de dos guerras mundiales en el breve plazo de 25 años, sino que también se le hace responsable de haber roto con el estilo de vida bien establecido que caracterizaba la hegemonía occidental en Asia y Africa, amenazando de esta manera al "mundo libre" y a la "civilización". No nos sentimos obligados a emitir juicio sobre los alegatos de tales interpretaciones históricas, pero en aras de la ecuanimidad y de la claridad podemos intentar distinguir tres significados diferentes de nacionalismo. Estos significados, cuando se les junta en una sola categoría, producen una peculiar ceguera moral e intelectual ante las actuales transformaciones políticas del mundo.⁴

En primer lugar, el nacionalismo es un sentimiento de orgullo, una identificación con el desarrollo pasado, presente y futuro, del propio país y de la propia comunidad. En este sentido es puro y sencillo patriotismo. Y aunque el patriotismo, como el amor, no es suficiente, se trata de una de las emociones más elementales, más nobles y en todo caso inevitables, de cualquier ser humano normal. Pero, yéndonos al otro extremo, el nacionalismo es, también, una disposición reaccionaria y beligerante de engrandecimiento por medios buenos o malos, y de destino manifiesto que, como en el caso del fascismo alemán e italiano, amenaza los valores civilizados de libertad, dignidad humana, democracia e igualdad en la vida asociada. Finalmente, en la región medianera del prisma, el nacionalismo no es solamente el ansia de pertenencia a una comunidad más amplia, aunque todavía no universal, ni el tradicionalismo reaccionario o el futurismo utópico que se funda en la sangre, el suelo ancestral o la misión mesiánica de un pueblo elegido, sino llana y escuetamente el rechazo de los factores morales y sociales concomitantes a la imposición de un yugo político extranjero. En este sentido, que se liga normalmente a los mismos valores y aspiraciones que el nacionalismo reaccionario destruye, casi nunca ha habido rebelde sin causa. Seguramente, si Pericles, Lincoln y Winston Churchill son distinguidos representantes del primer tipo de nacionalismo, y Mussolini, Hitler y el senador McCarthy del se-

⁴ Algunas veces, demócratas probados, perturbados ante la locura de la agitación nacionalista local y el uso de la violencia, caen presa de las analogías superficiales por las que todas las variedades del nacionalismo se reducen al tipo reaccionario y agresivo. Véase, por ejemplo, Luis Muñoz Marín, *Godkin Lectures* (Harvard: 1958).

gundo, Jawaharlal Nehru y Ferhat Abbas representan lo que es más respetable en su tercera connotación.⁵

Sin embargo, mientras que el nacionalismo no es necesariamente de carácter reaccionario, no puede menos que ser reactivo, puesto que afirma algo en contradicción con las circunstancias de subyugamiento político y la experiencia moral que envuelven a la existencia colonial. Precisamente es este aspecto positivo de su contenido, frenado por el complejo colonial, lo que confiere su nota de validez al nacionalismo, y que *per contra*, en el límite de la respuesta reactiva, hace del nacionalismo *per se*, abstrayéndolo de sus fines sociales humanos, un espejismo peligroso. Por lo tanto, para que el nacionalismo reactivo tenga éxito como ideología política, tiene que tomar en cuenta fines que trasciendan las miserias del colonialismo, mientras conserva al mundo real como marco de referencia. No puede sustituir con la fantasía a las circunstancias políticas, económicas y psicológicas existentes ni con la arbitrariedad autóctona a la autocracia forastera. Producir esta transición creadora en un mundo interdependiente y en el contexto de una guerra fría general es la delicada función del liderazgo político de los nuevos países. Hasta la fecha, esto ha sido precisamente el logro del nacionalismo y la dirección política de la India. Observemos este acto de mediación que debe su articulación ideológica y política a Pandit Nehru hasta un grado que no se encuentra con frecuencia en la política práctica.

En su libro *The Unity of India*, publicado en 1951, pero escrito en el período que va entre sus experiencias políticas juveniles y las responsabilidades que heredó como jefe del gobierno de la India, Nehru expone claramente las ambigüedades que un demócrata y socialista honrado del siglo veinte tiene que hallar en el polifacético credo nacionalista:

El nacionalismo tiene mala reputación hoy en Occidente y se ha convertido en el padre de la agresividad, la intolerancia y la violencia brutal. Todo lo reaccionario busca albergue en ese nombre —fascismo, imperialismo, fanatismo racial y el aplastamiento de aquel espíritu de libre

⁵ Se podría justificar un cuarto tipo de nacionalismo: aquel en que países por mucho tiempo independientes desde el punto de vista jurídico, pero incapaces de resolver los problemas sociales del desarrollo económico y la justicia social, por causa de circunstancias que no siempre son de origen extranjero, prefieren definir su identidad mediante actitudes "anti", especialmente con relación a los Estados Unidos en el mundo contemporáneo. Este es mayormente el caso del nacionalismo latinoamericano, que tal vez debiera llamarse mejor antinorteamericanismo.

investigación que dio a Europa en el siglo diecinueve una semblanza de grandeza. Ante su embestida, la cultura sucumbe y la civilización se corrompe. Sus aversiones favoritas son la democracia y la libertad y en su nombre mueren bajo las bombas en España hombres, mujeres y niños inocentes y se desarrolla la feroz persecución racial... Y, sin embargo, fue el nacionalismo quien construyó las naciones de Europa hace cien años o más y suministró el trasfondo de aquella civilización cuyo final parece aproximarse. Y es el nacionalismo la fuerza de empuje actual en los países de Oriente que sufren la dominación extranjera y buscan la libertad. A ellos les trae unidad y vitalidad y una liberación de las cargas del espíritu impuestas por la sujeción. Hasta cierta etapa hay una virtud en él; hasta entonces se trata de una fuerza progresista que aumenta la libertad humana. Pero aun entonces es un credo angostador, y una nación que busca la libertad, como una persona que está enferma, puede pensar muy poco en otra cosa que no sea su propia lucha y su propia desgracia.

India, desde luego, no es excepción alguna al impulso de levantar aquellas "cargas del espíritu", pero aun esta resolución se ve templada por un examen y apreciación de los factores en la situación internacional que podrían salvar a India de dos alternativas igualmente indeseables: la explotación imperialista o el aislamiento a la manera del avestruz. Este incluir la perspectiva más amplia es, sin duda alguna, uno de los rasgos más difundidos en el pensamiento social de la India del siglo veinte. Asume un cariz filosófico en Sarvepalli Radhakrishnan, cuando vincula "el estilo de vida hindú" a los modos occidentales, en búsqueda de una unidad más profunda o cuando traduce sus doctrinas al léxico filosófico occidental. Asume un carácter ideológico consciente en Jayaprakash Narayan, cuando considera al movimiento socialista fuera de la India para derivar de él la concentración de pensamiento adecuada para las realidades indostanas. Asoka Mehta cae plenamente dentro de esta tradición de análisis internacional, aun cuando, con Narayan, él representa quizás una interpretación más intransigente del socialismo que la que Nehru, como el principal custodio político de la unidad indostana, ha considerado prudente favorecer.⁶ Sin embargo, este equilibrio internacionalista, junto con otras cualidades añadidas para hacer más intelectualmente respetable al nacionalismo de la India y a la vez más aceptable para los indostanos y para los extranjeros, no hace menos nacionalista a su nacionalismo. Correctamente lo distingue, sin embargo, de las otras

⁶ Jawaharlal Nehru, *The Unity of India* (London: Lindsay Drummond, 1941) p. 335; Nehru, *An Autobiography* (London: John Lane, 1936) p. 166.

variedades de reacción política ante el dominio extraño, y, de ese modo, representa la base mínima de los demócratas dentro del complejo cuadro colonial. Es significativo que esta base mínima aspira a ser validada con mucha más frecuencia en términos de principios morales que en términos de los lugares comunes de pillaje económico o las meras libertades políticas. Con relación a esto, además de insistir en que la independencia tiene que justificarse por sus resultados sociales para las masas, Nehru frecuentemente indica su preferencia por un "buen gobierno" por encima del "gobierno propio".⁷ Aun así, las quejas puramente económicas y políticas nunca reciben en Nehru primacía moral, comparadas con la experiencia del deshonor o de la subordinación brutal. El filósofo Radhakrishnan, vicepresidente de la India, expresa la primacía del *pathos* moral del colonialismo en las siguientes palabras:

...si usted observa de cerca y sorprende el rostro en reposo de cualquier hombre o mujer joven e inteligente, verá usted que hay una sombra que no es natural de la juventud. Es el sentimiento subyacente de la pena de saber que pertenece a un vasto país, populoso y antiguo, que todavía es una nación sometida. Esa sombra impersonal y separada está allí y estará allí mientras continúe la situación actual. La vergüenza de la sujeción está escrita en los rostros de los jóvenes inteligentes de la India y eso es lo que dota de sentido la exigencia de independencia.⁸

Empero no es realista detenerse mucho en este nivel de abstracción moral, aunque la vergüenza es sin duda una emoción muy concreta. Pero más allá del aspecto puramente moral, sería bueno adentrarse en terrenos más familiares de la lucha política. India era y es un subcontinente vasto y pobre. Ni su inercia social ni su tradicionalismo satisfecho pudieron eclipsar en ocasión alguna la omnipresencia o la sumisión política o la impotencia económica *vis a vis* el Raj británico. Nada había de metafísico en las privaciones y sufrimientos de los "estúpidos millones" como Gandhi solía llamar a los campesinos

⁷ *Ibid.*, p. 486: "Creo que el gobierno autonómico es bueno para mi país. Pero no estoy dispuesto a aceptar ni tan siquiera al gobierno autonómico a costa de un verdadero buen gobierno"; Nehru, *Recent Essays and Writings* (Allahabad: Allahabad Law Journal Press, Second ed., 1937), pp. 4-5. Aquí Nehru completa la doctrina del gobierno autonómico estableciendo una distinción entre independencia y libertad, en que la última no acompaña necesariamente a la primera, especialmente en los nuevos países pequeños.

⁸ Citado en Schilpp, P. A., ed., *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* (New York; Tudor Publishing House, 1952), pp. 704-705.

de la India; sus padecimientos físicos eran el obstáculo principal para que ellos pudieran un día volverse sensitivos a las necesidades espirituales. Después de todo, el postulado más congruente del liderazgo político indostano es que la libertad debe ser medida por "la libertad de los inferiores", y la dirección y la política son buenos o malos fundamentalmente en relación con las masas.⁹ Este es el aspecto del nacionalismo que culmina en el socialismo plenamente desarrollado, como concepción de la vida feliz y como principio de política estatal. Precisamente el peso de estas desventajas económicas y políticas transforma el problema de la India en uno de índole moral, tal como lo analiza su liderazgo experimentado. Sentimientos psicológicos y morales de inferioridad, fomentados por separaciones artificiales por medio de las que "una casta aristocrática de ingleses e indostanos se multiplicaban y criaban dentro del mismo círculo",¹⁰ en un plano superior y sin contaminación con el resto del pueblo de la India, junto con la explotación económica que se realizaba por medio de un sistema oficial de intereses creados, tienden a manifestarse visible y penosamente, por fin, en un sistema político de restricción de los derechos fundamentales. De esta manera, la ideología reactiva de la lucha llega al plano estrictamente político y el nacionalismo se convierte en un estar libre de la coerción gubernamental: libertad de conciencia y expresión, de asociación, de imprenta y de comunicación democrática y derecho de petición al gobierno. De esta suerte, el estudio de la transformación indostana, en el nivel del discurso articulado, es el de la transición de la patética protesta moral de una humanidad que se siente aherrojada, hacia proyecciones morales e intelectuales de una sociedad ideal a través de la libertad civil, la democracia parlamentaria y los planes quinquenales socialistas. Dentro de esa historia se pueden marcar diferencias de énfasis de acuerdo con las distinciones intelectuales correspondientes, pero en verdad se trata de un conjunto con un principio, un medio y un fin, en que cada etapa es una elaboración de problemas y soluciones anticipadas en previas formulaciones ideológicas. Trate-mos de contemplar su desarrollo mediante las formulaciones características de su intención reactiva.

Ya hacia 1916 Nehru, que se encuentra con Gandhi en su "lucha nacional por medio de la dación de vida", considera que tal tipo de credo es "admirable" pero "estrecho". Sin embargo, se declara "completamente en favor del nacionalismo y el patriotismo... un nacionalista puro"; sus "vagas ideas socialistas de los días universitarios se

⁹ Nehru, *An Autobiography*, p. 372.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 28-29, 48.

han desvanecido en el fondo".¹¹ Este nacionalismo sin mezcla se transformó, sin embargo, hacia 1920, en una visión de la India que continúa como un *leitmotiv* en la vida ideológica de Nehru y de la India hasta el día de hoy: la sociedad igualitaria como respuesta a la miseria absoluta.

En 1920 yo ignoraba completamente las condiciones de trabajo en las fábricas y en las plantaciones y mi perspectiva política era enteramente burguesa. Desde luego, yo sabía que era terrible la pobreza y la miseria y creía que el primer objetivo de una India políticamente libre tendría que ser hacerle frente a este problema de la pobreza. Pero me parecía obvio que el primer paso sería la libertad política con el inevitable dominio de la clase media... Sin embargo, justamente entonces surgió un nuevo interés en mi vida, que habría de desempeñar un papel importante en los años posteriores. Fui puesto en contacto, casi sin ninguna voluntad de parte mía, con el campesinado... Un nuevo cuadro de la India parecía surgir ante mí, desnuda, famélica, aplastada y completamente miserable...¹²

Después de esta experiencia de "abrumadora compasión y sentido de tragedia inminente", se le da otra vez la bienvenida al viejo socialismo y el nacionalismo de Nehru no será "puro", otra vez. Caracteriza al nacionalismo *per se* más y más como "esencialmente un antisentimiento que se alimenta y engorda a base de odios e iras contra otros grupos nacionales y especialmente contra los gobernantes extranjeros de un país sometido". Es "una enfermedad", pero la única manera de eliminarla es "recobrando la libertad nacional". Esta diagnosis de la dolencia indostana sobrevivirá a las más duras pruebas, desde los repetidos períodos en prisión a las crisis de familia, sin descontar las crisis dentro del Partido del Congreso. Preso por última vez en 1942, Nehru volvió a explicarse en los siguientes términos:

Mi reacción ante la India era por lo tanto una de carácter emocional... Tomó la forma de nacionalismo... Pero el nacionalismo era y es inevitable en la India de mis días; es un crecimiento natural y saludable... Para cualquier país sometido, la libertad nacional tiene que ser la primera y dominante urgencia. Para la India, con su enérgico sentido de la individualidad y su herencia del pasado, era doblemente así... Algunas veces se nos dice que nuestro nacionalismo es un signo

¹¹ *Ibid.*, pp. 29, 35.

¹² *Ibid.*, pp. 49-52.

de nuestro atraso y que nuestra exigencia de independencia indica nuestra estrechez mental. Quienes nos dicen esto parecen imaginar que el verdadero internacionalismo triunfaría si nosotros estuviéramos dispuestos a permanecer como socios menores en el Imperio Británico.¹³

La agitación ideológica desarrollada por el Congreso Nacional de la India bajo la dirección de Gandhi y Nehru —hubo muchos dirigentes señalados durante los últimos treinta y cinco años, pero estos dos son el profeta y el político del movimiento— se valida intelectualmente, para el mundo exterior y para su propia élite de seguidores efectivos educados en Occidente, en términos de las nociones occidentales de libertad política y de justicia económica y social. Se sostiene que en las antiguas tradiciones de la India puede hallarse anticipaciones y equivalencias de aquellos conceptos occidentales. En su obra *Glimpses of World History*, por ejemplo, Nehru encuentra “muy interesante” redescubrir cómo “en los días dorados” había “libertad de pensamiento y de palabra escrita. Había lo que se conoce como libertad de conciencia. Esto no fue así en Europa hasta tiempos muy recientes —y aún hoy hay ciertas deficiencias”.¹⁴ Al considerarse Nehru “más occidental que oriental” y al enfocar a la India “casi como un crítico extranjero” y al llegar a ella “por vía de Occidente”, contemplándola “como un occidental amigo lo hubiera podido hacer”,¹⁵ no puede sorprendernos que Montesquieu y Rousseau, Marx y Mill, los Fabianos y John Dewey sean las fuentes, entre otras, de su enfoque político y filosófico a las cuestiones de la India. Lo mismo puede afirmarse sobre todo el grupo que constituye el liderazgo occidentalizado de la India, con la posible excepción de Gandhi en los aspectos más filosóficos de su análisis ético del problema social. Si este componente occidental se incluye para contrapesar el impulso autóctono entonces se puede concluir que, aun cuando ideológica y políticamente el nacionalismo indostano es un sentimiento intenso y apasionado, desde el punto de vista filosófico resulta afectado de tibieza. Al trascender al patriotismo natural, se convierte en una táctica política completamente consciente dentro de la estrategia general de la reconstrucción económica, social y moral. ¿Cuáles son pues, los objetos típicos de su *odium* ideológico?

¹³ Nehru, *The Discovery of India* (London: Meridian Books, 1946), pp. 32-33.

¹⁴ Nehru, *Glimpses of World History* (Allahabad: Kitabistant, 1934), p. 129; Nehru, *An Autobiography*, p. 603.

¹⁵ Nehru, *The Discovery of India* (Meridian Paperbound ed., 1960), p. 37; Nehru, *An Autobiography*, pp. 418-419, 597-599.

Frente a las implicaciones espiritualistas del mensaje ghandiano de "verdad y no violencia" y a la convicción moderada, sino conservadora, de líderes del Congreso como Subhas Chandra Bose y Vallabhbhai Patel, el ala socialista del movimiento, ya sea por cuenta de un punto de vista radical o en virtud de un craso realismo político, o por ambas cosas, adoptó a mediados de la década del treinta una interpretación cada vez más internacionalista de los asuntos de la India. Nehru era el dirigente de este grupo en el Congreso, aunque su actitud era más política que dogmática en el sentido de que el Partido Socialista, dentro del Congreso, venía doctrinalmente obligado a ser dogmáticamente internacionalista. Esto se puede notar muy bien en Jayaprakash Narayan y Asoka Mehta.¹⁶ El esfuerzo pertinaz de este grupo por mirar a la India desde una perspectiva más amplia, así como la pasión por la justicia social, imprimen un giro dialéctico a los asuntos indostanos en virtud del cual dos pares de contrarios se oponen en busca de una síntesis: Nacionalismo versus Imperio y Socialismo versus Capitalismo. De esta guisa, la lucha de la India se convierte en una lid mundial entre los elementos duraderos del liberalismo y la democracia —representados por el nacionalismo indostano con un contenido socialista positivo— contra su perversión por el imperialismo capitalista, democracia de clases y, finalmente, como último baluarte que obstaculiza a las fuerzas de la libertad y la justicia en el mundo, el repulsivo aspecto del fascismo, que según se alega ha sido aceptado por el mundo capitalista. Hacia 1936, Nehru hacía los siguientes cálculos:

Veo al mundo en la garra de un conflicto titánico, del cual nuestra lucha es sólo una parte. Veo que el viejo orden se desintegra; el capitalismo, una vez cumplido su propósito, se pudre, y el imperialismo, su último retoño y desarrollo, se atrinchera ante la embestida del socialismo y el nacionalismo. Pues el imperialismo no es otra cosa sino un aspecto de este nuevo capitalismo y es imposible entenderlo sin referencia a este hecho central... En India, el hecho que se destaca es la espantosa pobreza y miseria del pueblo y las dimensiones vastas y crecientes del desempleo. No puede haber ningún alivio substancial de esto bajo el imperialismo y por lo tanto, obligadamente, tendremos que obtener nuestra independencia. La cuestión primordial llega a ser la libertad política, aunque esto se halle íntimamente ligado a las cuestiones sociales y sólo si se entiende esta alianza se puede dar los pasos eficaces

¹⁶ Jayaprakash Narayan, *Why Socialism* (Benares: The All-India Socialist Party, 1936).

de adelanto y se puede asignar correctamente el énfasis... Y, sin embargo, en el empeño por la propia Swaraj, el análisis socialista nos auxilia al demostrar la naturaleza de la lucha, su relación con la lucha mundial y qué clase de Swaraj debiéramos tratar de alcanzar.¹⁷

Sobre la base de esta apreciación, los actos japoneses en Manchuria, la invasión de Etiopía por Mussolini, la presión hitleriana sobre Checoslovaquia, el golpe fascista en España, junto con la supuesta complicidad británica a lo largo del avance fascista, resultan en un patrón que vincula la causa de la libertad con el socialismo, en India y en otras partes. Estamos tratando con "incompatibles históricos", puesto que el capitalismo imperialista no cuenta con recurso interior alguno que le impide sacrificar la libertad y la democracia parlamentaria y hacerse fascista cuando sus intereses creados corren el riesgo hasta de un derrocamiento pacífico.¹⁸ ¡Esas son palabras muy duras! Puesto que deseamos hacer un análisis de la semántica de la ideología nacionalista y socialista de la India, como un artificio para descubrir los principios filosóficos subyacentes, vamos a enunciar de nuevo las querellas presupuestas en el análisis.

Parecería que la acusación principal es que en la India no hay libertad civil y, puesto que ésta falta, se imposibilita la democracia y el nacionalismo emerge forzosamente, especialmente en un país que, aun cuando densamente poblado por gente pobre, de hecho es rico y potencialmente muy fuerte.¹⁹ Esta acusación básica, que se origina a mediados de la década del ochenta del siglo pasado, se adelantó dramáticamente durante las *Satyagrahas* de los años treinta y especialmente al estallar la Segunda Guerra Mundial y hasta 1947. Es fácil aquilatar los frutos de la coerción:

Se estima que aproximadamente 300,000 personas han sido puestas en prisión en distintas ocasiones durante los últimos catorce años y no puede haber duda que, dejando a un lado la política, éstas... incluían algunas de las personas más dinámicas e idealistas, las de mayor conciencia social y abnegación en la India.²⁰

¹⁷ Nehru, *Eighteen Months in India* (1936-1937), (Allahabad: Allahabad Law Journal Press, 1938), p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125; Nehru, *The Discovery of India* (1960, ed.), pp. 562 y ss.; también pp. 479-489; Nehru, *The Unity of India*, pp. 294-300; Nehru, *An Autobiography*, pp. 341, 361, 418-419; Nehru, *Eighteen Months in India*, p. 66 y ss., 124.

¹⁹ Nehru, *The Discovery of India* (1960, ed.), pp. 512-518; Nehru, *The Unity of India*, p. 12.

²⁰ Nehru, *An Autobiography*, p. 145.

Este cálculo se hizo a principios de la década del treinta; hacia 1942 Nehru reitera este tema, protesta de que "30,000 de nuestros hombres y mujeres más destacados" fueron enviados a prisión en el año 1940-41 solamente.²¹ Esta era la clave de la cuestión pues, como Nehru lo expuso:

Después de todo, el problema verdadero de la vida concierne a las relaciones humanas y sociales, a la relación del hombre con el hombre, del hombre con la mujer, del hombre con la sociedad. Ni tan siquiera podemos ver este problema en su conjunto, mucho menos podemos bregar con él, pues nuestros ojos han sido cegados y nuestras extremidades han sido aherrojadas por la estructura política y económica que los envuelve.²²

Lo que la "vida feliz" sea es cuestión que no podemos analizar aquí pero la mayor parte de la gente estará de acuerdo en que la libertad le es esencial —la libertad nacional en la medida en que la nación está interesada, la libertad personal en la medida en que concierne al individuo. Pues cada restricción e inhibición detiene el crecimiento y el desarrollo y produce, aparte de las perturbaciones económicas, complejos y perversiones en la nación y en el individuo.²³

Esta es verdaderamente la doctrina liberal de Occidente. Pero, objeta Nehru, los grandes liberales de Europa, los hombres y la prensa, no pensaban en India: "La democracia para la India, como el abrigo de pieles para el Canadá, no se adaptaba a su clima." A menudo la ironía se revela para desenmascarar la hipocresía inglesa, pues tal parece que la democracia tiene un solo significado dentro del contexto colonial: "realizar los mandatos del poder imperialista gobernante sin tocar ninguno de sus intereses. Sujeta a esta condición, la libertad democrática podía florecer sin frenos":

A mí siempre me ha intrigado y he admirado la increíble habilidad inglesa para hacer que sus standards de moralidad estén de acuerdo con sus intereses naturales, y ver como virtud todo lo que sea promover sus designios imperiales. Tanto Mussolini como Hitler han sido condenados por éstos de buena fe y con noble indignación por sus ataques a la libertad y a la democracia; y con igual buena fe les parecen necesarios ataques similares y privación de la libertad en la India. Alegan, además,

²¹ Nehru, *The Discovery of India* (1960 ed.), p. 483.

²² Nehru, *Eighteen Months in India*, p. 10.

²³ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 7.

las más altas razones morales para probar que éstos son dictados por una verdadera conducta desinteresada.²⁴

Aproximadamente diez años antes de la independencia, Nehru declara cuál es el concepto positivo de la libertad civil que tiene el Congreso en las siguientes palabras:

El Congreso ha puesto el énfasis en repetidas ocasiones sobre la Libertad Civil y el derecho a la libre expresión de la opinión, a la libre asociación y combinación, a la libertad de prensa y a la libertad de conciencia y de religión. Hemos condenado el uso de poderes y legislación como medidas especiales en tiempos de crisis... La Libertad Civil no es para nosotros meramente una doctrina vacía o un deseo piadoso, sino algo que consideramos esencial para el desarrollo y el progreso ordenados de una nación.²⁵

Estas formulaciones van siempre acompañadas por el reconocimiento de la necesidad de equilibrio en el sentido de disciplina y cooperación, pero se invoca siempre a Montesquieu para dar testimonio de las tendencias de los regímenes tiránicos a usar la "ley y el orden" como un velo a la opresión desnuda; mientras que se usa a John Stuart Mill para acreditar la completa libertad de pensamiento y expresión, de acuerdo con su bien conocida doctrina de las limitaciones correspondientes.

Con ampliaciones y adaptaciones adecuadas a las circunstancias revolucionarias de la India de 1916 a 1947, estos son los principios básicos de Gandhi, Nehru y el Congreso con relación a los postulados de la libertad política. En medio de la lucha de independencia, en el Día de Juramento a la Independencia, el 26 de enero de 1930, aquellos fueron enumerados al igual que las más importantes cuestiones de índole social: 1) la necesidad y justicia de la independencia nacional, 2) el intolerable espectáculo de la explotación económica de un pueblo que, aunque rico, se debate en la pobreza; 3) la falta de derechos civiles, y 4) la degradación espiritual que es resultado de esta situación.²⁶ Estas son las bases ideológicas en las cuales, diecisiete años más tarde, se realizó *Purna Swaraj*, ya que cuando la guerra estalló en Europa y el Congreso demandó un esclarecimiento de los objetivos con relación a India, ni la conducta del gobierno británico ni el lenguaje

²⁴ Nehru, *An Autobiography*, pp. 340, 503.

²⁵ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 288.

²⁶ Nehru, *An Autobiography*, Appendix A, p. 601.

congruentemente imperialista de su gran líder de guerra, Winston Churchill, fueron calculados para refutar al Congreso, especialmente el análisis de Nehru sobre el conflicto.²⁷ En términos políticos, de acuerdo con el Congreso y sus "altos líderes", el liberalismo y la democracia habían sido absorbidos por el capitalismo y el imperio. No era sorprendente que, fiel al curso histórico de la naciente inclinación del Congreso hacia una democracia social bajo el socialista Nehru, cuyas incitaciones didácticas y socialistas eran moderadas, el advenimiento de la independencia en 1947 fue interpretado como un mandato para realizar una democracia económica o el socialismo. Como lo definía el liderazgo del Congreso, el socialismo proveía la visión de la sociedad ideal, mientras que la democracia parlamentaria suministraba los mejores medios para realizarlo. Antes y después de la Independencia, el liderazgo indostano, con la excepción del lunático comunalismo marginal por un lado y el comunismo por otro, postula no solamente la compatibilidad sino que también la indispensabilidad de la libertad nacional, la libertad personal, y la metodología democrática como requisitos previos a una "sociedad sin castas y sin clases". En la geografía política de los países contemporáneos subdesarrollados que aspiran a modernizarse, la semántica ideológica del desarrollo de la India —e indudablemente su realidad institucional al día— representa, en este momento crucial, un caso relativamente único.

Nacionalismo afirmativo: Las condiciones y usos de la libertad nacional

La convicción frecuentemente reiterada de Nehru de que "el nacionalismo no es suficiente para el siglo veinte",²⁸ puede ser considerada como representativa del sector más militante y articulado de la "intelligentzia" indostánica del pasado, y de los siglos diez y nueve y veinte. Esta es la conclusión que nos vemos obligados a aceptar después de un examen del pensamiento social de la India desde Roy Raja Ram Moham a Nehru, Narayan y Mehta, incluyendo las figuras más repre-

²⁷ Nehru, *The Discovery of India* (1960 ed.), pp. 375-85, 440-48.

²⁸ Jayakaprash Narayan y Asoka Mehta son, como dirigentes del socialismo militante del Congreso durante la década del treinta, y del Partido Socialista desde entonces, los ideólogos de mayor congruencia internacionalista. Su análisis internacionalista es teóricamente más doctrinario y al mismo tiempo mejor fundado en la tradición indostánica que la especie pragmática de Nehru. No puede sorprender que recientemente se hayan unido a Vinoba Bhave en el programa gandhiano de Bhoodan. Nehru ofrece sus puntos de vista sobre las deficiencias del nacionalismo en sus *Recent Essays and Writings*, de mediados de la década del treinta, p. 19.

sentativas del "Renacimiento Indostánico" como Ranade, Vivekananda, Sri Aurobindo, Tagore y Gandhi, a pesar de que las bases de la proyección universalista y el significado de universalismo difieren considerablemente. En algunos casos, Swaraj es considerado como el objetivo primordial y cualquier otra clase de reforma debe esperar, mientras que cualquier reforma debe estar fundada mucho más en los métodos y valores orientales que en los occidentales. El universalismo que provee la proyección interna y espiritual de la vida tradicional es, desde luego, el *leitmotiv* de estas reacciones antioccidentales ya que los valores de Occidente se consideran efímeros y exteriores a la verdadera libertad.²⁹ En otros casos se repudia enteramente el nacionalismo ya que la creación de un estado indostánico no es necesariamente la libertad; sería posible que dichos estados trajeran y usaran el poder, como suele pasar, coercitivamente.³⁰ Más aún, en otros casos vemos a la India enfrascada en un diálogo con ella misma, en el cual las dos Indias, la vieja y la nueva, se oponen y se complementan una a otra en términos de los valores opuestos de Oriente-Occidente. La historia de la India, de hecho toda historia humana, es vista como la recurrencia cíclica de tipos de gobierno que, fundados en la casta, se caracterizan platónicamente como dignos de aplicación universal. Como esta ley histórica es también una ley de la naturaleza, es como debe ser. El proceso universal alcanzará a la India cuando los Sudras —las masas— se liberten dentro de la evolución educativa del país. En Gandhi el universalismo tiene raíces religiosas y filosóficas, mientras que en Radhakrishnan, Narayan, Mehta y Nehru, el internacionalismo tiene validez en términos de un continuo análisis intelectual de un mundo política y económicamente nuevo e interdependiente. Todos ellos, sin embargo, se sienten compelidos a aprovechar generosamente las fuentes tradicionales para demostrar la continuidad del universalismo en la vida y el pensamiento hindú. Mirando hacia el futuro, el resultado acumulativo de esta necesidad sentida de completar el significado de la independencia en el contexto del internacionalismo, lleva a la definición de un nuevo proyecto: una vez la independencia se haya realizado, unidad, democracia y socialismo constituirán la nueva agenda de la India.

²⁹ Esta es la posición de Arya Samaj, frente a Branmo Samaj, orientado en sentido occidental, que es un frente ideológico propuesto por hombres como Roy, Ranade, Gokhale y los dos Tagore, padre e hijo. Su defensor más importante fue Tilak, precursor de Gandhi en la lucha por la independencia, especialmente en lo que toca a la desobediencia civil como método político. Véase D. McKenzie Brown, *The White Umbrella: Indian Political Thought from Manu to Gandhi* (University of California Press, 1958), pp. 79-86.

³⁰ Rabindranath Tagore, *Nationalism* (New York: McMillan, 1917):

Desde 1885 a 1947, el Congreso Nacional, instrumento político del nacionalismo de la India, conservó suficiente cohesión interna y consenso ideológico para que le fuera posible contar con la lealtad de la clase media y atraer a las masas, especialmente después que Gandhi apareció en el escenario político. Esto pudo realizarse, sin embargo, dentro de una continua discusión interna entre moderados, constitucionalistas, respondistas, socialistas, nacionalistas radicales y los demás. Los libros *An Autobiography* y *The Discovery of India*, de Nehru, constituyen el recuento detallado aunque obviamente incompleto, de una situación que exigía del liderazgo político indostano la visión suficiente para renunciar a fáciles y momentáneas victorias contra grupos de oposición en el Congreso, a fin de mantener un credo nacional amplio y claramente articulado, en términos de independencia primero y justicia después. Las divisiones dentro del movimiento no representaban una fabricación maliciosa o artificial de los oponentes políticos; ellos solamente reflejaban las múltiples divisiones de la vida indostana —religión, casta, lenguaje, intereses económicos, todos entrelazados— lo cual en el contexto de la libertad nacional podría constituir una pesadilla. Los acontecimientos que siguieron a la concesión de independencia en 1947, apenas si hicieron fracasar los pronósticos pesimistas. La partición del vasto subcontinente en dos estados nacionales, India y Pakistán, representaron ese trauma colectivo; a la postre, costó la vida a Gandhi y gravó las energías de Nehru durante, por lo menos, cuatro años, tanto así que la mayor parte de los lugares comunes del pensamiento político de la India después de la independencia podrían atribuirse a su impacto social. Ese trauma también sirve como instrumento ideal para procurarle validez a una de las principales estrategias de Nehru en la dirección de los asuntos públicos de su país: la importancia de subrayar y aislar los factores que fomentan la unidad, antes que otra cosa, dentro de la educación política de la India.

Unidad en el Congreso quería decir varias cosas. En primer lugar, requería una casi ciega obediencia a las intuiciones desarticuladas de Gandhi con respecto a los tipos de acción deseables y su sincronización. En segundo lugar, para los grupos políticamente más activos e ideológicamente más adelantados, esto quería decir marcar el tiempo mientras existen elementos moderados y, aún más, reaccionarios dentro del mo-

³¹ Narendra Nath Data (Vivekananda), *Modern India* (Almora: Advaita Ashrama), 1923. Citado por McKenzie, *op. cit.*, pp. 87-104.

³² M. K. Gandhi, *Gandhi's Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, traducido al inglés por Mahadev Desai del original en gujarati (Washington, D. C.: Public Affairs Press), 1948.

vimiento. En tercer lugar, significaba convertir un movimiento básicamente burgués de profesionales —doctores, publicistas, abogados— en un movimiento de masas, admitiendo a los gremios obreros y al campesinado en la organización. Según lo explica Nehru, durante la década del treinta sus funciones como vocero que a veces provocaba resentimientos, era hacer más nacionalista a los gremios y más socialista al Congreso.³³ Quería decir, sobre todo, desde un punto de vista estrictamente político, definir objetivos en términos capaces de asegurar la lealtad de la mayoría hindú, de la minoría musulmana y de otras minorías religiosas, de castas altas y bajas, de ricos y pobres y, finalmente, de múltiples comunidades lingüísticas. Para todos estos sectores de intereses y de opinión, Swaraj podría querer decir, y de hecho finalmente significó, muy distintas cosas.

Entre los factores divisionistas de la política del Congreso, no era la menos crucial la cuestión de la técnica política. Este problema fue resuelto adoptando una resistencia no-violenta, con la cual estaban en desacuerdo muchos miembros del Congreso y muchos políticos, tanto en sus bases prácticas como en sus principios. Para Nehru, como para Gandhi, la estrategia política apropiada a estas múltiples tendencias centrífugas es obvia: definir los objetivos de la libertad nacional de tal manera que, no empece cuáles fueran las diferencias filosóficas o de organización social concebidas por los distintos grupos, la atención fuese enfocada sobre los elementos de unión en la situación: la sujeción moral, la desigualdad política, la injusticia económica. Lo que Nehru llamó veinte años antes "lucha nacional a través de la dación de vida" se volvió literalmente cierto para el Mahatma precisamente por su insistencia en la primacía de la unidad: libertad nacional dedicada a bregar con los problemas nacionales, en términos de distinguir los diagnósticos y los remedios políticos, económicos y sociales, de las adherencias faccionales, ya fueran religiosas, lingüísticas, de casta o de clases. Como seguidor del Mahatma, aunque con diferentes esquemas sociales en mente, la devoción única de Nehru a su India ha sido especialmente notable en su intento por fundar un estado nacional que, a la vez que sea democrático y socialista, sea primordialmente un estado secular, por encima y en contra de las "tendencias de su país a reproducirse por fisión".³⁴ La "unidad de una sujeción común" ha

³³ Nehru, *An Autobiography*, p. 197.

³⁴ Nehru, *Eighteen Months in India*, pp. 141-142. Al proponer una "solución nacional democrática" al problema de la India, Nehru defiende la separación de la religión de la política y de la política económica, pues está convencido de que: "El único camino es desviar la atención de las grandes masas hacia los problemas nacionales y econó-

creado la "unidad de un nacionalismo común", pero las condiciones y usos del nacionalismo, o de la independencia, exigen el reconocimiento de que "los verdaderos problemas de la India como los del resto del mundo, son económicos..."³⁵ Esta conciencia, sin embargo, hace necesario abandonar la tiranía de las palabras, lo cual culmina en una ideología pragmática:

Se presume que una ideología conduce a la acción en escala de masas. Si tal acción se orienta hacia toda la India, la ideología no puede (excepto como último objetivo) desconocer los hechos objetivos y las condiciones actuales en todo el país. La pregunta que cada uno de nosotros debe contestarse es la siguiente: ¿Vamos a prepararnos para alguna lejana lucha en el futuro por una problemática libertad, o es que consideramos que las condiciones objetivas en este país y en todo el mundo son de tal naturaleza que la lucha debe plantearse aquí y ahora o en un futuro cercano, y tenemos que afrontarla? Si adoptamos la segunda contestación, como pienso que debemos hacer, entonces deberemos continuar la lucha y tratar de cambiarla y de desarrollar una nueva ideología a través de la lucha y en el curso de la historia.³⁶

La estrategia de la democracia, del socialismo y del estado secular —para no mencionar el empuje posterior hacia el crecimiento económico— a través de un ajuste pragmático a los hechos de la vida indostana con el propósito de transformarlos, exige un doble énfasis ideológico. De un lado, requirió una definición del pasado que pudiera tolerar las implicaciones universalistas y no-sectarias de un estado secular; y de otro lado, hizo necesaria una redefinición de la libertad en forma congruente con la paz y concordia nacionales, transformando así un poco la ideología liberal de libertades civiles a la cual se adhirieron los hombres del Partido del Congreso durante la lucha contra los británicos.³⁷ La mudanza de las circunstancias es la que explica

micos que las afectan mucho más y de esta guisa hacer posible que vean la cuestión comunal en su verdadera perspectiva." Véase también Nehru, *An Autobiography*, pp. 448-69; Nehru, *Recent Essays and Writings*, pp. 45 y ss.; Nehru, *The Unity of India*, pp. 11-21; Nehru, *The Discovery of India* (1960 ed.), pp. 385-400.

³⁵ Nehru, *The Unity of India*, pp. 19-21.

³⁶ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 40.

³⁷ Nehru ha escrito prolíficamente sobre la necesidad de cooperación como factor que completa la libertad, pero la cooperación es una motivación, una actitud y un ideal, y mientras se la estimula por medio de la política y la educación, la disciplina ocupa el centro del escenario, especialmente después de la independencia. Hacia 1936, Nehru dijo que las libertades civiles no debieran eclipsar el hecho de que "los gobiernos tienen que

para Nehru el desplazamiento ideológico, el cual no es uno de principios, sino uno que impone el reconocimiento de la necesidad de ajustar diversos valores. El hecho de que éstos constituyen nuevos énfasis más bien que radicalmente nuevos enfoques en las doctrinas es, ciertamente, un tributo al Congreso, y especialmente al liderazgo de Gandhi y de Nehru: la inspirada visión del primero y la practicabilidad realista del segundo, se concretaron en estos problemas mucho tiempo antes de la independencia. En Gandhi esto asumió la forma de un "trabajo constructivo" basado en doctrinas filosóficas y religiosas que contradecían el sistema de castas y el sectarismo, al igual que el divisionismo lingüístico o el fanatismo religioso: verdad y no-violencia al servicio de "las torpes masas". En Nehru, toma un rasgo "político", y se convierte en los trabajos diarios del Congreso, en la organización política de las masas, en la mediación de las diferencias ideológicas dentro del partido, en escribir a los colegas, a los amigos y parientes desde la cárcel —en un enfrentarse continuamente a todos los factores advenedizos que surgían en la lucha por la libertad y la justicia social. Esto se reitera *ad nauseam* en la forma siguiente: o se inculpaba a los británicos por cultivar divisionismos para conservar intereses creados, o se restaba importancia a los factores responsables de la desunión en la India. Solía intentarse esto último argumentando que las fuerzas

cargar con una pesada responsabilidad y que no pueden discutir la filosofía de una cuestión cuando lo que se exige es acción... Ningún gobierno puede tolerar la predicción de la violencia y de la discordia comunal y, si por desgracia, esto sucediera, hay que suprimirlo recurriendo a los procedimientos coercitivos de la ley corriente." Luego pasa a elogiar y a enumerar las libertades civiles, de la mayoría de las cuales no disfrutaban los indostanos, pero al mismo tiempo señala sus posibles limitaciones: Nehru, *Eighteen Months in India*, p. 289. Véase también Nehru, *The Unity of India*, p. 134. En la primera parte de su *An Autobiography*, p. 551, puso en claro su compromiso incondicional con la justicia social sobre todo, "suavemente si posible, a la fuerza, si necesario." Nunca dudó de que en algunos casos la fuerza sería necesaria. Esta tensión entre libertad y disciplina se vuelve perturbadora especialmente con respecto a las críticas que la prensa hizo a Nehru después de la independencia, junto con las críticas que Nehru hizo a la prensa con relación a la discordia comunalista y al Pakistán. Al discutir estos problemas en el Parlamento y en la Asamblea Constituyente, Nehru enfoca teóricamente la dificultad como un "conflicto" entre diferentes tipos de derechos, y prácticamente como la necesidad de legislación coercitiva, culminando en las Leyes de Detención Preventiva, a tenor de una enmienda constitucional en 1951. La legislación figura todavía en los estatutos, aun cuando la situación ha mejorado, constituyendo un tipo de legislación que está muy de moda en los países nuevos, especialmente en Ghana y Guinea. Véase Nehru, *Speeches (1949-53)*, Vol. II, (Calcutta: The Publications Division, Ministry of Information, 1954), p. 447 y ss. El tema de la disciplina relacionada con la libertad es también uno de los favoritos de Radakrishnan, cuya concepción de la sociedad es más orgánica que la de Nehru. Véase Schilpp., *op. cit.*, p. 695 y ss.

que operan en la modernización, industrialización y crecimiento económico habrían de estandarizar un lenguaje nacional, generalizar ideas e ideales básicos y a través de los nuevos medios de comunicación y transportación, unificar el país, erigiéndose la unidad sobre las antiguas tradiciones de generosidad intelectual indostánica.³⁸ Después de la independencia esta estrategia toma dos direcciones complementarias —la insistencia en la neutralidad religiosa o el estado secular; y la afirmación de “principios fundamentales de política estadual” para remediar las injusticias económicas y sociales inherentes a una sociedad tradicional. En resumen, el propósito ahora es el de consagrar en la conciencia popular y en la Constitución, al estado secular, democrático e igualitario.

De estas dos maneras de separar los problemas específicamente políticos de cualesquiera otras impertinencias, la primera es en la que más se insiste en todas las acciones públicas y los escritos de Nehru porque se cree que es decisiva en cuanto a facilitar los otros proyectos de una India libre. En el manejo de este problema, Nehru demuestra claramente el método filosófico propio de su política —la constante diferenciación de los asuntos, para aislar el valor justo y el rol de cada uno en la vida cívica con el correspondiente repudio a la reducción y analogización fácil o fusión de verdaderas diferencias. Lo contrario culmina normalmente en una política orgánica, platónica, a la cual no es inmune el filósofo o Vicepresidente de la India, Radhakrishnan.³⁹ La política platónica necesariamente conlleva un estado unificado, pero en una estructura social plural, particularista, de varios comunalismos, la lucha por la unificación, en términos ya sea religiosos o de sabiduría filosófica, envuelve una medida de esfuerzo cívico y de desintegración que haría imposible la democracia y convertiría la planificación económica en un fantasma de la imaginación.

Mientras que la intención fundamental de Nehru es desenmascarar la religión institucional, señalándole sus mal disimulados propósitos de reacción social, como en el caso del comunalismo que sirvió como *pièce de resistance* al imperio, con un fanatismo inherente que destruye la catolicidad básica del espíritu humano, Nehru confiesa una y otra vez su fundamental indiferencia religiosa. Acepta el escepticismo especulativo del Buddha, para quien hablar de lo que no se sabe o no puede saberse es necedad, y dirige su atención hacia las consecuencias prácticas de la especulación religiosa o metafísica: se derrota

³⁸ Nehru, *The Unity of India*, pp. 14-19; Nehru, *An Autobiography*, pp. 448-469; Nehru, *The Discovery of India* (1960 ed.), pp. 385-400.

³⁹ Véase Schilpp., *op. cit.*, p. 705 y ss., 732-42.

a sí misma y surte un efecto paralizador sobre la voluntad humana que debe encarar las remediabiles desventuras de esta vida y de este mundo, engendrando así la indiferencia social. El enfoque religioso es un modo erróneo de enfrentarse políticamente a un problema, pues siempre termina en frustración. Esta fue precisamente la causa del distanciamiento y la irritación, aunque temporera, entre Gandhi y Nehru, pues para éste, la definición que Gandhi daba del método y los objetivos de *Satyagraha* podrían culminar, sino se contrarrestaba por la insistente presentación de los verdaderos problemas y énfasis en una teoría social reaccionaria. Para Nehru, al igual que para Narayan y Mehta, las cuestiones verdaderas y contemporáneas son la reforma económica y el desarrollo humano.⁴⁰

En cuanto a la segunda forma de divisionismo social, casta y lenguaje, en la cual el *status* tradicional y los patrones de índole cultural se atrincheran, el liderazgo del Congreso se comprometió, desde mucho antes de la independencia, con una política de diversidad cultural dentro de la unidad nacional exigida. La cuestión del lenguaje, sin embargo, se ha vuelto más y más inmanejable a medida que pasa el tiempo, amenazando la solidaridad política e ideológica del Congreso y del país. La Constitución de la India, bajo la inspiración básica de Nehru, incluye suficientes directrices para que el "igualitarismo" pueda bregar con el "castismo" por medio de legislación. Hay en ella, ade-

⁴⁰ Nehru siempre reconoció a Gandhi como el profeta indiscutible y héroe del movimiento nacionalista. Sin embargo, esta admiración se ve con frecuencia acompañada de reservas concernientes a la adecuación de la "intuición" como método político. Las ideas religiosas de Gandhi se enfocan de dos maneras. Por un lado, sirven para apoyar los propios argumentos políticos de Nehru en favor de las actitudes universalistas, de su posición antisectaria y del estado secular. Por otro lado, se ven atacadas por sus posibles implicaciones perniciosas para la teoría social, especialmente con respecto a la pobreza y a la propiedad. A Nehru le parecía que Gandhi elogiaba la pobreza, la teoría gandhiana de la propiedad fideicomisaria sonaba en los oídos socialistas de Nehru como reaccionaria. Véase Nehru, *An Autobiography*, pp. 72-73: "Me inquietaba a veces el crecimiento de este factor religioso en nuestra política... No me gustaba en absoluto... Su historia (la de los comunistas) y sociología y economía me parecían completamente equivocadas y la tendencia religiosa que se le insuflaba a todo impedía que se pensara claramente." Quizás no existe ninguna declaración más definitiva sobre la religión que la hecha por Nehru en la p. 374 de *An Autobiography*: "El espectáculo de lo que se llama religión, en India y en otras partes, me ha llenado de horror y con frecuencia lo he condenado y deseado eliminarlo completamente. Casi siempre parece representar la creencia y la reacción ciegas, el dogma y el fanatismo, la superstición y la explotación y el conservar los intereses creados." En cuanto a cómo Nehru utilizaba las creencias religiosas de Gandhi como apoyo para sus ideas secularistas, véase *The Discovery of India* (1960 ed.), p. 366.

⁴¹ Nehru, *An Autobiography*, pp. 450-457.

más, varias enmiendas que protegen las tribus y clases "atrasadas".⁴² En el terreno de lo lingüístico, el Congreso y Nehru han sido acosados por una constante agitación que amenaza a la estructura de la política nacional y del gobierno en sí. Puede afirmarse que, contra su mejor juicio, el Congreso, el Gobierno y el propio Nehru —para efectos prácticos las tres entidades se vuelven una— se han visto obligados a hacer concesiones, a retraerse, a transigir y a hablar equívocamente sobre este asunto. El problema es considerado por algunos estudiantes de la política indostana como el talón de Aquiles de la vida de la India, peligro claro y presente que amenaza al futuro de la democracia política y el progreso económico.⁴³ La esperanza de que el inglés, siquiera como lengua de transición, pudiera servir como fuerza unificadora, que el industrialismo y la urbanización pudieran contrarrestar las divisiones lingüísticas a través de la aceptación del inglés como medio de comunicación política, económica y de masas, así como lengua de intercambio científico, no se ha realizado tanto como se esperaba.⁴⁴ Sin embargo, estos mismos supuestos constituyen en la actualidad la más grande esperanza de Nehru de que un día se integrarán la cultura, el idioma y la política en la India. Hay un elemento de ironía en el hecho de que la política democrática precisamente sea la que tienda a exacerbar la disputa lingüística, ya que los grupos de minorías, incluso los socialistas, y especialmente los grupos comunales y los comunistas —blancos favoritos de la acerba diatriba de Nehru— no vacilan en utilizar tales planteamientos para aumentar sus seguidores. Aun los sectores locales del partido del Congreso son culpables de este delito y provocaron a Nehru en 1957 a que denunciara el Congreso como "envenenado hasta la médula".⁴⁵ La proliferación de los partidos políticos que constantemente plantean cuestiones viejas y nuevas para romper la fascinación del Congreso ha logrado, tal vez en demasía, oponer el factor de diversidad al de unidad. De esta manera han podido desequilibrar el dualismo ideológico de Nehru. He aquí en verdad, una de las cuestiones que reaparecen en esa búsqueda: ¿Qué sucederá después de Nehru?

La otra táctica, dentro de la estrategia general de una transformación secularista, democrática y socialista, fue anticipada también en

⁴² Nehru, *Speeches*, Vol. II, pp. 480-527.

⁴³ La exposición más minuciosa y lúcida de este problema la ha hecho Selig S. Harrison en *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton: Princeton University Press, 1960), especialmente pp. 297-340.

⁴⁴ Véase nota 41, *supra*; también Harrison, *op. cit.*, pp. 96-136, 273-291.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 284 y ss.

los días previos a la independencia, pero se destacó plenamente después de Swaraj, puesto que es ahora que se necesita recalcar la unidad fundamental de la India al servicio de la paz y de la estabilidad interna, sin las cuales los fines de la libertad se convierten en sueños. Los fines metapolíticos de Swaraj exigen el equilibrio y el aplomo políticos: la disciplina, en aras de la solidaridad nacional, y el progreso económico constituyen la segunda parte de la ecuación de la libertad.

Esta llamada a la unidad, en la cual Nehru insiste casi con la monomanía de un fanático y la prudencia y la retórica de un verdadero hombre de Estado, no parece excesiva al observador del impacto desintegrativo del comunalismo, la casta, el fanatismo religioso, los intereses creados más las tendencias generales del nacionalismo lingüístico a la constante fragmentación. La manera como el Congreso ha bregado con este problema revela un sentido de ajuste práctico a las circunstancias cambiantes. Refleja desplazamientos ideológicos, desde la insistencia en las libertades civiles a la disciplina social, como principios en una tensión polar. Por ejemplo, podemos recordar los apasionados ataques que Nehru dirigió a "la ley y el orden" como justificaciones racionales *a posteriori* para la autocracia y el abuso de la autoridad imperial, así como su desenmascaramiento de medidas legislativas "de crisis", cuyo fin verdadero era suprimir la expresión libre tanto escrita como hablada. Antes de 1947, se invoca a Montesquieu y a Mill junto con toda la tradición inglesa de revuelta y discrepancia para validar la agitación política en favor de las libertades civiles. Durante este período el liberalismo occidental ofrece el modelo político: "La historia de Inglaterra desborda con ejemplos de revoluciones sangrientas, cuyas loas los ingleses han cantado sin escatimar y nos han enseñado a hacer lo mismo."⁴⁶ Sin embargo, después de 1947, cuando tienen que hacer frente a las tareas abrumadoras de unificar a una comunidad tan diversa; de ajustar las delicadas relaciones de la India con dos vecinos tan difíciles como China y Pakistán; de enfrentarse con el trauma de la partición y los motines comunalistas que a la postre arrebataron la vida a Gandhi; de alojar en la India a millones de refugiados procedentes del Pakistán; de integrar pacíficamente a los Estados principescos en la Unión de la India; y, sobre todo esto, de lograr la reforma y la justicia social mediante la planificación económica en un futuro no muy lejano, no es sorprendente descubrir que el Congreso y el Gobierno piensen en términos de una redefinición de la libertad para

⁴⁶ Nehru, *An Autobiography*, Appendix B., p. 603.

encarar estas circunstancias, ya que las Constituciones fueron hechas para los hombres y no al revés.⁴⁷

¿Cómo se redefine la libertad? Las semillas de este nuevo acento se hallan en los primeros contactos que Nehru estableció con las masas indostánicas allá hacia 1920. Cuando desde el comienzo de su carrera política predicaba el papel central de las masas en la lucha por la independencia y en cualquier movimiento futuro de reforma política, ya que, después de todo, su liberación política constituía la prueba crucial para cualquier liderazgo digno de ese nombre, Nehru expresó frecuentemente su irritación ante las tendencias propias de la masa a la indisciplina y a la rusticidad. Muchos años después, olvidándose quizás de que la democracia no es una teoría científica, declaró su indisposición a jurar que las masas o la mayoría siempre tuvieran la razón, ya que la democracia "puede volverse loca".⁴⁸ La idea de la disciplina es para Nehru tanto una constante del carácter como de la política. Empero, hay pocas dudas de que las nuevas circunstancias lo han llevado mucho más allá de la exigencia de la disciplina en el estilo de vida democrático y en la política hasta posiciones y medidas que no pueden distinguirse del enfoque "de crisis" que tanto odiaba durante su lucha por la libertad. Esto es particularmente notable en las leyes de Detención Preventiva, que instrumentan una enmienda a la Constitución aprobada en 1951, y que todavía están vigentes. Por medio de estas leyes, la enmienda autoriza el prendimiento de personas sospechosas de proyectar actos hostiles al Estado y la sociedad; dichas personas pueden estar detenidas durante semanas enteras sin que se las someta a juicio.⁴⁹ Es necesario recalcar, para que no se piense mal sobre el liberalismo de Nehru, que hay una gran diferencia entre un gobierno electo democráticamente y una élite extranjera que imponga esas limitaciones. Al llamar la atención sobre esto, Nehru ha argüido que muchos elementos en la vida y en la política de la India han trasladado, sin revisarlas, las actitudes críticas que tenían frente a los ingleses, aplicándoselas ahora al Gobierno de la India. Nehru se refiere aquí principalmente a la prensa.⁵⁰ Sin embargo, con toda la simpatía que

⁴⁷ Véase nota 37, *infra*.

⁴⁸ Nehru, *An Autobiography*, p. 78; Nehru, *Speeches*, Vol. II, p. 252 y ss.

⁴⁹ *The Constitution of India*, Article 22.

⁵⁰ Nehru, *Speeches*, Vol. II, pp. 460-501. Otra manera de probarlo es haciendo una crítica histórica de las libertades constitucionales de Occidente tal como se han definido y establecido durante las dos últimas centurias, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos. Por ejemplo, la libertad de prensa fue una conquista básica de las clases medias frente al antiguo régimen, pero en la actualidad, dentro de las circunstancias en que quedó la India al marcharse los ingleses, la libertad de prensa significa la libertad

uno pueda sentir por la pasión de Nehru para con la unidad nacional y aun considerando que por ahora son necesarias tales medidas, persiste la impresión de que él no se siente muy inclinado a apreciar la crítica eficaz y vigorosa o a subrayar su función profiláctica en una democracia. De hecho, no puede evitarse la impresión de que él se siente prisionero "de una crisis permanente".⁵¹ Bien pudiera ser que esta exista, pero también pudiera ser que la prisión no sea otra cosa que el callejón sin salida a donde lo ha conducido un "enfoque de crisis".

El conflicto o tensión entre disidencia y concordia, diversidad y unidad, libertad y disciplina, y justicia social frente al comunalismo y castismo tradicionales, visto desde las implicaciones secularistas de la política democrática y de sus objetivos igualitarios, alcanza rango de confrontación literal en el intento legislativo mismo de conciliar los "Derechos Fundamentales", consagrados en la ideología del Congreso en deferencia a las libertades civiles y los "Principios de la Política del Estado", también consagrados ideológicamente en la historia del Congreso, y garantizados constitucionalmente. Los últimos se refieren a las metas igualitarias de Swaraj; los primeros a la necesidad de actuar conforme a la ley y a los derechos sustantivos de propiedad e inmuni-dades civiles. Cuando las Cortes Supremas de los Estados comenzaron a revisar varias medidas concernientes a la reforma agraria y las declararon inconstitucionales, se enmendó la Constitución para evadir la revisión por los tribunales, con respecto a la compensación por tierras expropiadas. Los debates en torno a esta enmienda sacan a la luz la cuestión fundamental:

Si... se interpreta un llamamiento a la libertad individual como llamamiento para que continúe la desigualdad existente, entonces se presentan varias dificultades. Usted se vuelve estático y antiprogresista y no

de los dueños de periódicos para hacer dinero aprovechándose de la discordia civil y de las pasiones religiosas, así como de la sensualidad y la vulgaridad, sin control de fuente alguna, ni tan siquiera de su propia comunidad periodística. Por medio de esta crítica, los derechos abstractos se atemperan y equilibran con las realidades concretas. En manos de los historiadores marxistas, historicistas y pragmáticos, esta crítica constituye una pseudohistoria dialéctica que se ofrece como recuento verosímil de la secuencia de las ideas y los hechos en la historia, justificándose de esa manera las nuevas actitudes en circunstancias modificadas.

⁵¹ Edward Shils, "The Intellectual and the Political Development of the New States", *World Politics*, Vol. XII, No. 3, abril, 1960, p. 363 y ss. Allí se sostiene que en los nuevos países, cuyos mejores representantes son Ghana y Guinea, se considera a la oposición como el ¡"enemigo"!

puede cambiar; usted no puede realizar el ideal de una sociedad igualitaria que, según es mi esperanza, todos queremos.⁵²

Al explicar la paradoja de la libertad en sociedad, en que el derecho fundamental a la propiedad resulta un obstáculo a la igualdad como ideal social, y en la que el derecho fundamental de no discriminar contra nadie impidió que se aprobaran las leyes especiales para ayudar a las clases atrasadas, Nehru invoca una bien conocida crítica socialista al constitucionalismo: "¿Sabe usted, —se pregunta retóricamente— de una Constitución mejor redactada que la Constitución de la República de Weimar...? Era perfecta en sus palabras, sus frases, su balance y su ajuste. La Constitución de la República Española también ha sido elogiada por lo bien hecha, pero carecía de sentido de realidad, de la realidad social".⁵³ Al hacer frente a este reto de las Cortes y de los intereses creados y, puesto que la cuestión está ligada a la libertad civil, especialmente a la libertad de prensa, que agita e inflama la opinión pública en torno a estos asuntos económicos, así como otros de índole comunalista, Nehru es completamente sincero en su determinación de mantener la unidad y la paz nacionales aliadas con la justicia social:

En momentos en que hay que salvar al país de su posible desintegración, apenas si parecería pertinente discutir lo que debiera ser la fraseología particular de la Constitución... ¿Cree usted que Constitución alguna me va a impedir bregar con tal situación?... Quiero ser perfectamente equitativo con esta Cámara y con el país al declarar que, si soy responsable y el Gobierno es responsable, cualquier cosa que tenga como propósito desorganizar la comunidad, cualquier cosa que cree la discordia comunal en este país, será severamente reprimida.⁵⁴

Al adoptar el enfoque histórico, circunstancial y pragmático que evade las consignas y métodos abstractos e inflexibles de una parte y, de la otra, las soluciones legalistas a las dificultades concretas, uno no puede evitar el referir su análisis político del conflicto de libertades al tipo de actitud que se reflejó en la opinión del Juez Holmes en el caso de *Lochner vs. New York*, rechazando la tesis de que la Décimocuarta Enmienda equivalía a consagrar la doctrina de *Social Statics*, de Spencer, en la Constitución.

⁵² Nehru, *Speeches*, Vol. II, pp. 491-492.

⁵³ *Ibid.*, p. 524.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 527.

Antes de la independencia, Nehru advirtió repetidas veces a los intereses indostanos que si se iba a realizar en verdad la justicia social, resultaba ilusorio imaginar que todos los intereses se iban a armonizar nítidamente dentro del nuevo orden.⁵⁵ Alguien iba a salir perjudicado, aunque los métodos confesos del cambio serían la persuasión y la no-violencia. Cuando sostuvo, en algo que escribió la primera de tantas veces que fue a la cárcel, que la no-violencia tendría que justificarse en términos de sus resultados, estaba pensando, como después habría de declararlo francamente, en la posibilidad de que la coacción sea necesaria en algunas circunstancias. Es un mérito de su visión política el obligarnos a reconocer que en muy raras ocasiones encontramos una declaración hecha durante los últimos años críticos que no estuviera en algún modo ya anticipada en sus manifestaciones ideológicas de los comienzos. La explícita admisión de que hay un conflicto de libertades y de que es preciso equilibrarlas —balance en que lo social desplaza el elemento político puro— es prueba de que Nehru está resuelto a utilizar Swaraj en sentidos nuevos y positivos. De esta manera presta contenido a su antigua idea de que debiera medirse la libertad por la "libertad de los ínfimos".

En circunstancias coloniales, una ideología política debe suministrar no sólo la técnica revolucionaria adecuada para la emancipación nacional; también tiene que elaborar una metodología política que produzca la estabilidad en una situación política y social que es empecinadamente revolucionaria. En el caso de la India, esta tarea antecede a la etapa legislativa del socialismo, ya que tal coordinación de hombres, ideas, saber especializado y recursos económicos presupone que existen objetivos nacionales identificables fácilmente por el ciudadano y el político, un consenso o acuerdo con respecto a los métodos de cambio y un compromiso colectivo con tales propósitos y métodos, de manera que se mantenga el equilibrio o balance durante la fase dinámica exigida por el socialismo y el rápido desenvolvimiento económico en un país tan vasto, pobre y diverso como la India. De esta guisa, unidad y estabilidad son los conceptos claves en la casi monótona exhortación de Nehru a sus compatriotas para que lo ayuden a crear la nueva India. La metodología política ocupa, por lo tanto, el centro del escenario, puesto que no se trata ahora de una técnica de oposición sino de un estilo de acción y creación ajustados a la tarea de conseguir la paz y el progreso. En los primeros años del veinte, Gandhi había revolucionado las vías para alcanzar la independencia mediante la in-

⁵⁵ Nehru, *Recent Essays and Writings*, pp. 123-125; Nehru, *An Autobiography*, pp. 587-589.

troducción en el Congreso de una ideología de resistencia espiritual —tanto Gandhi como Nehru rechazaron la palabra “pasiva” como demasiado pasiva— a la dominación inglesa.⁵⁶ El efecto fue que se transformaron los métodos violentos antiguos en un hacer frente moral y no-violentamente a la fuerza bruta, con la intención de desarmar psicológicamente a quienes de ella dependieran. Las bases últimas de tal ideología de resistencia pasiva fueron religiosas y filosóficas. Como tales, estaban más allá del alcance de la mayoría de los políticos prácticos y de los activistas del partido. Otro efecto político, de dudoso valor, fue el de subordinar toda la estrategia de Swaraj a la intuición de Gandhi, hecho a menudo considerado como autoritarismo dentro del Congreso. Un profeta como líder no puede ser sometido muy fácilmente a la maquinaria del procedimiento democrático. Nehru compensa esta situación con su tenaz martilleo sobre la cuestión social: por un lado, la agitación política, la táctica de unidad y la fuerza centrista en el Congreso; por el otro, los fines socialistas, la reforma económica y el desarrollo humano. Asumiendo este rol, como la mejor mentalidad política del Congreso, y aún a la sombra del Mahatma, Nehru se hace cargo de traducir, interpretar y transformar las técnicas de la no-violencia —no cooperación, desobediencia civil y resistencia por medio del sufrimiento— a los métodos tal vez más pedestres, pero prácticamente más útiles, de la discusión y resolución democráticas de los puntos de vista conflictivos en su país. Lo que primero exige esta adaptación es relativizar la no-violencia: no es un método absoluto; hay que juzgarlo por su efectividad. El hecho de que Nehru reconociera su utilidad bajo la inspiración de Gandhi y que adoptara la doctrina gandhiana sobre la continuidad y convertibilidad de medios y fines, jamás lo comprometieron a rechazar incondicionalmente la violencia y la coerción. Su instrumentalismo filosófico en pocas ocasiones se hace más evidente que en esta cuestión; el éxito, los resultados, los frutos, las consecuencias son los que validan las teorías en todos los campos. Al ver cómo administra la no-violencia podemos compulsar un espíritu político de primera categoría luchando con los acontecimientos, tan varios e imprevisibles, del futuro de su país. Representa, en verdad, una proyección del análisis político de las realidades anteriores a la independencia a las circunstancias probables de la India libre, desgarrada por tendencias e intereses divisionistas, que a veces se abren paso por medio de la violencia. De esta manera, la verdad y la no-violencia del credo gandhiano se subordinan a las exigencias de unidad, consenso, estabilidad por medios pacíficos si posibles, violentos

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 29-77; Gandhi, *op. cit.*; McKenzie, *op. cit.*, pp. 142-156.

si necesario. Pues es utópico pensar que los objetivos de la vida nacional pueden esperar a que todo el mundo haya renunciado a la violencia como instrumento político. Ya en 1935, Nehru asentó su posición definitiva en términos inequívocos:

La tendencia reciente en la India a condenar objetivos y políticos simplemente porque se les supone en conflicto con la no-violencia me parece una inversión del método correcto de considerar tales problemas. Hace quince años adoptamos el método no-violento porque prometía llevarnos a nuestra meta en la forma más conveniente y efectiva. El objetivo entonces era algo aparte de la no-violencia; no era un mero apéndice o resultado de ésta. Nadie hubiera podido decir entonces que la libertad o independencia tenían que ser sólo el objeto de nuestra gestión como si fueran alcanzables por medios no-violentos. Pero ahora nuestro objetivo mismo es juzgado en términos de la no-violencia y rechazado si no parece encajar con ésta. Esta idea de la no-violencia se está convirtiendo así en un dogma inflexible que no puede ser puesto en duda. En esta forma va perdiendo su atracción espiritual para el intelecto y ocupando su puesto en los casilleros de la fe y la religión. Hasta se está convirtiendo en el ancla principal de los intereses creados, que lo explotan para mantener el *statu quo*... La violencia es la substancia vital misma del estado moderno y del sistema social. Sin el aparato coactivo del estado no se podrían cobrar los impuestos; los terratenientes no obtendrían sus rentas y la propiedad privada desaparecería... El Estado Nacional mismo existe a causa de la violencia ofensiva y defensiva.⁵⁷

La misma doctrina de la convertibilidad de medios y fines se acepta con un grano de sal y se la vuelve a definir para dejar sitio a la violencia, si fuere necesaria:

Los fines y los medios están en verdad tan íntimamente ligados que apenas si se les puede separar. Esencialmente por lo tanto, los medios tienen que ser tales que disminuyan el conflicto y el odio, o en cualquier caso, traten de limitarlos tanto como sea posible (pues parecen ser inevitables) y fomenten la buena voluntad. La cuestión se convierte más en un asunto de motivación e intento y temple que de un método en particular.⁵⁸

⁵⁷ Nehru, *An Autobiography*, pp. 540, 547.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 549. En *The Unity of India*, p. 97, Nehru declara su posición en términos inequívocos: "No soy un admirador de los pacifistas europeos, y una crisis tras

Puesto que es asunto de intención y motivación, la violencia está justificada, como lo dice el filósofo Vicepresidente de la India, Radhakrishnan, si eficazmente destruye los obstáculos a la concordia y a la felicidad civil. Por lo tanto, en el estado democrático, la coerción es legítima para establecer las condiciones en que aquella se haría innecesaria.⁵⁹

El método democrático es pacífico; es la discusión. Pero está limitado por la coerción, ya que uno no puede discutir indefinidamente cuando la situación exige el actuar.⁶⁰ Con esta condición, podemos ver que se ha tornado a definir la no-violencia en términos de método democrático, consagrando así en la ideología política el concepto de democracia parlamentaria, que en tiempos anteriores había sido objeto del ataque de Nehru bajo la forma del constitucionalismo. Tal concepto será el instrumento político que, en las circunstancias modificadas de la India, transformará a Swaraj en el Estado Providencia y, a la postre, en la Sociedad Socialista.

Es un lugar común del lenguaje ideológico afirmar que la democracia tiene muchos significados. Desde luego, este debe ser el punto de partida dialéctico para el análisis del enfoque que Nehru, Radhakrishnan, Narayan y Mehta hacen de la política democrática. Si lanzamos una ojeada panorámica al conjunto de la carrera de Nehru, veremos que se pueden distinguir tres significados de democracia en su ideología. En primer lugar, a partir de 1920 hasta mediados de la década del treinta, cuando ya se asomaba al horizonte la Segunda Guerra Mundial, democracia meramente es "democracia política", formal, constitucionalista, abstracta, burguesa, nacida de la lucha de clases y casada indisolublemente con el capitalismo. Como tal, instrumento del imperio y fácilmente inmolable a los intereses del capitalismo. Ya hemos visto este ataque a la democracia occidental. Para ella no hay esperanzas puesto que está condenada a muerte por las nuevas fuerzas del nacionalismo y del socialismo. Si la democracia imposibilita la reali-

otra han demostrado que ellos no sólo son totalmente inefectivos, sino que con frecuencia son los instrumentos inconscientes de la reacción y hasta de los belicistas. Su actitud ha sido la negativa y pasiva que capitula ante la violencia y el mal ya que la resistencia llevaría a romper con la doctrina pacifista. La capitulación política lleva casi inevitablemente también a la capitulación moral."

⁵⁹ Véase Schilpp, *op. cit.*, p. 778.

⁶⁰ Véase nota 54, *infra*.

zación de aquellos, la alternativa entonces es el comunismo.⁶¹ En segundo lugar, la democracia es una ética, una actitud mental y una cualidad del carácter, que tiene que ver con la integridad del espíritu y el humanismo de los ideales. Este concepto de democracia es el último que en el tiempo desarrollara Nehru, aunque ciertamente es el más afin a su carácter y a su contextura espiritual. Lo propone como una crítica general a la moderna condición humana, como la última y única esperanza de un mundo que se brutaliza y se masifica. También tiene que ver con la dignidad del espíritu humano. Se dirige asimismo contra la inescrupulosidad y la supresión de la libertad por los totalitarios.

La democracia, como yo la entiendo, significa algo más que una forma de gobierno y un cuerpo de leyes igualitarias. Es, esencialmente, un esquema de valores y de standards morales en la vida. El que usted sea democrático o no, depende de cómo usted actúe y piense como individuo y como grupo. Hay un enfoque fundamental a los problemas políticos y de otro tipo que puede llamarse democrático y hay otros enfoques que no pueden ser así llamados.⁶²

Yo podría decir que la democracia no es sólo política, no sólo económica, sino algo del espíritu, como todo es, a la postre, algo del espí-

⁶¹ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 128 y ss. Esta es la dirección sistemáticamente adoptada por Narayan y Mehta, salvo que su compromiso doctrinal con el marxismo es más ortodoxo. Después de 1948, al retirarse del Congreso y dirigir al Partido Socialista en dos campañas electorales, sin mucho éxito, se han alejado cada vez más de la política partidista convencional, criticando acremente la maquinaria centralizada, burocratizada y controlada por el gobierno que intenta el desarrollo político y económico de la India. Véase Narayan y Nehru, *Talks* (Bombay: A Praja Socialist Publication, 1953); también Narayan, *Democratic Socialism* (Bombay: 1951), y *Ideological Problems of Socialism* (Rangoon: An Asian Socialist Publication, 1953), así como Asoka Mehta, *Democratic Socialism* (Hyderabad: Chetona Prakashan, 1953). En estas obras, aunque están de acuerdo con Nehru y tal vez lo superan en sus primeros ataques contra la "democracia política" tradicional, y aunque también conciben la democracia últimamente en términos morales, ambos líderes discrepan de la disposición pragmática de Nehru a seguir por el camino de la política partidista y parlamentaria rumbo al socialismo. Paradójicamente, aunque ambos solían menospreciar las teorías sociales y métodos de Gandhi, se han unido recientemente a la cruzada gandhiana de Vinoba Bhave en favor del trabajo constructivo voluntario, la donación y la distribución de tierras —el Movimiento Bhoodan. Para un detallado análisis de la política partidista de la India en términos de tendencias convencionales y no-convencionales, véase Myron Wiener, *Party Politics in India* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Harrison, *op. cit.*; Vera Micheles Dean, *New Patterns of Democracy in India* (Cambridge: Harvard University Press, 1959).

⁶² Nehru, *Speeches*, Vol. II, p. 579.

ritu. Comporta la igualdad de oportunidad para todo el mundo, tanto como sea posible, en el dominio político y en el económico. Envuelve la libertad del individuo para crecer y para aprovechar lo mejor posible sus capacidades. Envuelve una cierta tolerancia de los otros y de las opiniones de los otros cuando difieren de las de usted. Envuelve una cierta búsqueda inquisitiva de la verdad —y, digamos, de lo que está bien. Es algo dinámico, no estático, y, a medida que cambie, su dominio se hace más y más amplio. A la postre, es un enfoque espiritual aplicado a nuestros problemas políticos y económicos.⁶³

El tránsito de la primera concepción negativa de la democracia a la tercera, de contenido moral, resume la sabiduría política pragmática de Nehru dirigida a una síntesis que pudiera, por un lado, libertar las masas indostánicas que constituían la fuerza política de mayor potencia, de acuerdo con su punto de vista desde que comenzara la era gandhiana, y de otro lado, hacer posible la sociedad igualitaria a través de la cooperación que sería el motivo principal de la acción social, en sustitución del factor adquisitivo. Puesto que sólo la sociedad socialista es justa y sólo a través de métodos pacíficos podría conseguirse esto en las circunstancias de la India, el problema toma la forma siguiente: decidir qué hacer con las innegables luchas de clases dentro de la estructura económica. Hay dos posibilidades: una, exacerbar el conflicto por medio de la violencia; este es el método comunista; otra, proceder usando la razón, el argumento, la educación, la discusión, la propaganda y las organizaciones políticas. Nehru y el Congreso optaron por la segunda alternativa, ya que la primera, considerando la diversidad de factores en la India, hubiera requerido una implacable unificación de intereses de suerte que los medios hubieran emponzoñado los fines. La decisión, para una democracia parlamentaria era, todavía, de carácter pragmático, a ser juzgada por sus resultados.

⁶³ Norman Cousins, *Talks with Nehru* (London: 1951), pp. 18-19. En una serie de reflexiones que nos recuerdan a Mill, Ortega y Gasset, Niebuhr y otros estudiosos de la sociedad de masas y de la enajenación personal, Nehru concibe la vida del espíritu como una empresa cada vez más difícil a medida que el industrialismo se expande y se difunde. Esta es la desindividualización del hombre como resultado de que la Revolución Industrial redujo las perspectivas del espíritu individual, creando un mundo de millones de seres satisfechos que no piensan. La democracia misma está en peligro, ya que la demagogia, facilitada por la situación de masa, lleva a los mediocres a ocupar las posiciones cumbres. La última declaración de Nehru en torno a esta cuestión, en términos del estancamiento moral y político creado por la revolución tecnológica, aparece en R. K. Karajia, *The Mind of Mr. Nehru* (London: Allen and Unwin, 1960), pp. 103-106.

Nuestra disposición no es únicamente la de conseguir más dinero y mayor producción. En última instancia lo que queremos es mejores seres humanos. Queremos que nuestra gente tenga mayores oportunidades, no solamente desde un punto de vista económico o material, sino también en otros niveles. Hemos visto que en otros países el progreso económico en sí mismo no significa necesariamente progreso del ser humano, ni siquiera progreso nacional. Debemos tener esto en mente y recordar que el progreso de una nación no tiene nada que ver con el clamor que se oye en las plazas de mercadeo y en las bolsas de valores del país... La democracia política se justificaría solamente si fuera capaz, a la postre, de obtener estos resultados. Si esto no fuera así, tendría que ceder el sitio a alguna otra clase de estructura económica o social que fuera o no de nuestro agrado.⁶⁴

Este enfoque político del método, resultado de la occidentalización del liderazgo del Congreso junto con el impacto que produjo la educación y la indoctrinación británica de la clase media indostánica en las ideas políticas de Occidente, explican el sabor y la estructura occidentales de la Constitución de la India. El hecho de que, con algunas enmiendas, esta Constitución ha rendido buen servicio durante los períodos difíciles de la lucha comunalista, de la emigración en masa, de extensivas reformas agrarias, de la asimilación de los Estados Principescos y del intento —con éxito relativo— por hallar una solución económica mediante una economía planificada, ha servido para intensificar la adhesión indostánica, especialmente la de sus "altos líderes", a los procesos democráticos y su revaloración de la "democracia política".⁶⁵ Al echar una mirada de conjunto sobre la experiencia de la India y los recientes acontecimientos en Occidente, Nehru ha reconocido el impacto positivo que la democracia política ha tenido sobre el bienestar humano y la justicia social. Piensa, principalmente, en la experiencia de India, en la cual el factor humano era en gran número

⁶⁴ Nehru, *Speeches*, Vol. II, p. 95. La definición más completa ideológicamente de las alternativas políticas, económicas y sociales a los procesos democráticos más lentos es provista por Asoka Mehta en *Politics of Planned Economy*, p. 122 y ss.; en que al "proceso de arrabal" de los países capitalistas occidentales se opone el proceso de "tractorización", igualmente dañino, eficiente e implacable, de la Rusia Soviética y China, y hoy podríamos añadir a Cuba.

⁶⁵ Morarji Desai, el propio Ministro de Hacienda de Nehru, con frecuencia se ha unido a Vinoba Bhave y a Narayan en su crítica a la democracia indostánica como la opresión de una minoría por una mayoría. La alternativa sería la descentralización en los *Panchayats* de las aldeas, donde puede mantenerse inviolada la libertad personal y se puede lograr la contribución de todos para formular cursos de acción. Véase Harrison, *op. cit.*, pp. 314-318.

analfabeta, y retrasado políticamente, excepto en la fase nacionalista de la lucha por la independencia. Pero Occidente está muy presente en su espíritu cuando dice:

...el análisis marxista de muchas cosas, fuerzas históricas y cosas similares, era un análisis correcto *in vacuo*... Si no se conciben otras fuerzas dentro de ese cuadro, la dirección de la economía marxista, que dice que en tales o cuales circunstancias tales o cuales cosas sucederían o suceden, es lógicamente correcta. El problema está en que Marx no toma en cuenta otras fuerzas que pudieran aparecer dentro del cuadro en el futuro... La más importante de éstas es la democracia política que hizo posible los cambios pacíficos. Recuérdese que en tiempos de Marx no había democracia política ni siquiera en los llamados países democráticos, en donde la clase terrateniente estaba en el gobierno. Ahora, el mero hecho del voto aunque éste no resuelva todos los problemas, significa y ha significado una diferencia vital.⁶⁶

Este reconocimiento de los valores positivos de la democracia política, junto con el examen de las consecuencias, para bien y para mal, de la revolución tecnológica y de la nueva conciencia política del mundo colonial, le ha hecho investigar las posibilidades de una moral y unos principios espirituales nuevos para trascender la crisis contemporánea:

Lo que el mundo busca actualmente parece ser una nueva dimensión de la existencia humana, un nuevo equilibrio. Solamente un hombre plenamente integrado con hondura espiritual y fortaleza moral es capaz de aceptar el reto de los tiempos modernos. El progreso material sin un equilibrio espiritual, puede ser desastroso. El hombre puede perder su sentido de lo funcional y convertirse en un *robot* en lugar de un ser humano.⁶⁷

Es este nuevo mundo resultado de las revoluciones científicas, políticas y tecnológicas de nuestros días, representado sinópticamente por el poder atómico, lo que se necesita es un tercer concepto de democracia como conducta ética.

Hemos visto cómo la historia ideológica del Congreso, tal como está representada por Nehru, pero incluyendo ampliamente a Narayan, Mehta y Radhakrishnan, constituye una serie de ajustes políticos para

⁶⁶ Karanjia, *op. cit.*, pp. 28-29. A Cousins le admite francamente que la igualdad política es la base de todas las otras igualdades en la vida social, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁷ Karanjia, *op. cit.*, pp. 103-104.

efectos de la acción concertada y efectiva. En este respecto, ello representa un proceso de progresiva politización de los problemas de la India, en los cuales las posturas inflexibles de los dogmas religiosos, sociales y metodológicos han cedido gradualmente ante las apreciaciones circunstanciales de recursos y consecuencias, con miras a la realización de ideales ampliamente compartidos. En este itinerario ideológico, la libertad civil, de importancia primordial en la lucha por la independencia, es redefinida parcialmente en términos de libertad disciplinada; la democracia política, anteriormente desenmascarada como un disfraz para los intereses de clases, es gradualmente apreciada como uno de los grandes instrumentos para la consecución de una verdadera libertad social a través del voto; finalmente, la no-violencia se ha interpretado nuevamente como un método democrático para bregar efectivamente con las realidades de la vida en un país complejo y dividido. El resultado total de todos estos cambios en términos ideológicos es que no se puede concebir al socialismo como distinto del Estado Providencia. Es en el crisol de la práctica, para Nehru y sus colegas, que se rinde el juicio final sobre toda ideología. Estudiemos este último ajuste pragmático, ya que con éste entramos en la cuestión de los postreros usos de Swaraj o, como dice la frase feliz de Kant, en el reino de los fines.

Durante la última década, la política de la India ha estado dominada por dos gigantescas tareas: la conservación de la paz interna y la unidad en medio de la división que irrumpe a través de toda la cultura nacional: en la estructura de castas, en la composición lingüística, en las actitudes religiosas o comunistas y en una pluralidad de partidos políticos que responden a múltiples intereses, la mayor parte de ellos locales, y el impulso hacia un rápido desarrollo económico, necesario para la satisfacción de las necesidades actuales y la consecución de la justicia social. La primera tarea ha sido analizada, aunque en términos muy generales. La segunda gira alrededor de los tres planes quinquenales del gobierno de la India. En ninguna otra esfera es tan visible la politización de los problemas de la India, a través de cambios en declaraciones ideológicas, como en los problemas relacionados con el progreso económico, planificación, método democrático y socialismo.

Esta historia tiene una estructura sencilla, ya que se desarrolla paralelamente al resto de los problemas que los líderes indostánicos han tenido que confrontar desde, digamos, 1920. De una manera no mucho más diferente que la reinterpretación de la libertad para satisfacer a las exigencias de unidad; de la no-violencia para proveer al Estado con el poder necesario para instrumentar su política; de la de-

mocracia política para conseguir tanto la paz como el cambio, etc. el socialismo ha sido redefinido para ligarlo a las circunstancias indostánicas. En otras palabras: aquí, como en cualquier otra parte, cuando la fase reactiva del nacionalismo llega con éxito a su fin, las condiciones y usos de la libertad requieren un reajuste de las teorías generales a las circunstancias concretas, en las cuales las últimas empañan la transparencia de las primeras haciéndose cargo de un cúmulo de dificultades presentes y de consecuencias probables. Las ideas deben ser expuestas en un nuevo lenguaje.

Durante la década del treinta, todo el énfasis de Nehru, Narayan y Mehta, los tres socialistas que ya se perfilaban como tales en el Congreso, era sobre el socialismo como un proceso universal que podía competir con el capitalismo y el imperio y disolver todas las otras posiciones intermedias.⁶⁸ Las posiciones moderadas eran tachadas de "constitucionalismo", y esto solamente quería decir, si no mera palabrería, colaboracionismo con el enemigo.⁶⁹ En la lucha entre el capitalismo y el socialismo, y hasta el comunismo, el último debe ser favorecido, ya que es menos hipócrita y más productivo de cambio y justicia social.⁷⁰ A pesar de algunas críticas esporádicas y cautelosas de los "métodos" rusos, entendiéndose por esto la intolerancia de las opiniones contrarias y una cierta brutalidad y crudeza, no cabe duda de cual sería la decisión. Una vez se logra la independencia, es más, aún antes de su logro final —cuando ya parecía inevitable y los problemas giraron en torno a la responsabilidad y el gobierno— Nehru procedió a hacer una revaluación del socialismo —a la cual se unieron Narayan y Mehta, antes y después de la independencia— que lo llevó a una ideología de tipo económico indiscutiblemente occidental, la del Estado Providencia, y a pesar de que el lenguaje sea aún algo doctrinario. El marxismo no es ahora una definitiva filosofía de la historia y una lógica de los fenómenos sociales sino "un enfoque" compatible con la democracia parlamentaria.⁷¹ Al enfrentarse con los problemas de desarrollo económico y justicia en una economía agrícola campesina, ya la solución no consiste en la finca "colectivizada" sino en la cooperación entre los agricultores y las facilidades que provee el gobierno, sobre una base voluntaria.⁷² La acusación de que la democracia y el capitalismo

⁶⁸ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 128 y ss.; Narayan, *Why Socialism?*

⁶⁹ Nehru, *Recent Essays and Writings*, p. 146 y ss.; Narayan, *Why Socialism?*, pp. 75-76, y *Democratic Socialism*, pp. 9-13.

⁷⁰ Nehru, *An Autobiography*, p. 163 y ss.

⁷¹ Nehru, *Speeches*, Vol. III, p. 414 y ss.; también Karanjia, *op. cit.*, pp. 37-44.

⁷² *Ibid.*, pp. 46-48.

podrían resolver el problema de la producción pero no el de la distribución, el cual solamente un estado socialista podría acometer, es revisada al darse cuenta los dirigentes de que el nuevo estado tendría que enfrentarse con ambos problemas ya que éste no podría distribuir la miseria.⁷³ En este contexto, la teoría de los dos sectores —privado y público— se convierte en política oficial. La concepción de una economía y una política de bienestar ocupa el centro del escenario ideológico a fines de la década del cuarenta y se mantienen durante la del cincuenta, a pesar de que la meta sigue siendo una sociedad socialista. ¿Cuál es la base racional de este reajuste y cómo se relaciona con la política democrática?

Los fines que se persiguen parecen estar claros: igualdad de oportunidades para el desarrollo del individuo, con la participación de éste en el producto del trabajo y en los beneficios de la vida civilizada. El problema revierte a los medios, al reconocer Nehru que el voto, con la igualdad política que provee, es el resorte básico para todas las demás medidas de igualdad. Los fines económicos requieren un plan coordinado, conocimiento experto y respaldo político. ¿Cómo podrían realizarse estas cosas eliminando lo que Asoka Mehta llamó la alternativa de métodos de "tractorización" —como en Rusia y China— o creación de arrabales —como en Occidente?⁷⁴ ¿Cómo conseguir estas metas en el contexto de dos ideologías universales en conflicto que observan a la India como un lugar donde se realiza un "experimento crucial" en modernización?

A Nehru no le queda duda de que es al Estado —al sector público— a quien corresponde cumplir la tarea más importante. Pero los herederos políticos de Gandhi parecen albergar graves dudas de que esa tarea deba hacerse a través de un estado centralizado y burocratizado. Este conflicto establece una contradicción entre los fines y los medios en la política del gobierno de la India y postula dos conceptos de la democracia: la inconvencional y rural democracia *panchayat*, contra la democracia centralizada, de toda la India, en que la mayoría dicta a las minorías.⁷⁵ Los voceros de esta posición populista son Vinoba Bhave, Jayaprakash Narayan, Asoka Mehta y hasta el mismo Ministro de Finanzas de Nehru, Morarji Desai.

⁷³ Nehru, *Speeches*, Vol. III, pp. 16-17.

⁷⁴ Ver nota 64, *infra*.

⁷⁵ Narayan, *Ideological Problems of Socialism*, pp. 6-11; Mehta, *Politics of Planned Economy*, pp. 34-42; Harrison, *op. cit.*, pp. 314-318.

Ya desde 1936, Nehru defendía la idea de "un gran sistema planificado para todo el país" contra el método de "arreglos mezquinos y remiendos"; pero al mismo tiempo advertía:

Uno de los problemas es cómo enfrentarse y aplicar esto a las condiciones existentes en la India. El otro problema es cómo poder hablar de socialismo en el lenguaje de la India. Yo creo que a menudo olvidamos que si no queremos ser malentendidos, debemos hablar el lenguaje del país... Me refiero sobre todo, al lenguaje del corazón y de la mente, el lenguaje que surge de un complejo de asociaciones del pasado histórico, de la cultura y del medio ambiente actual.⁷⁶

Comentando los problemas del Primer Plan en el 1952, Nehru insistía en las implicaciones de una planificación democrática:

Obviamente, es necesario planear, dirigir, organizar y coordinar; pero es mucho más importante crear las condiciones en las que pueda darse un crecimiento espontáneo desde abajo... En vista de que funcionamos dentro de una estructura democrática, que hemos adoptado y consagrado deliberadamente en nuestra Constitución y en este Parlamento, cualquier planificación que podamos hacer tendrá que ser, naturalmente, dentro de este marco... En una democracia, las cosas se construyen sobre fundamentos firmes —aunque esto tome más tiempo— y se construyen dándole debida consideración al individuo.⁷⁷

De esta manera, el compromiso con el socialismo se atempera con el compromiso de Nehru con el método democrático. Para Nehru, Rusia y China pagaron "un precio terrible" por sus revoluciones y su desarrollo económico.⁷⁸ En el contexto de las metas del Primer Plan, que eran muy modestas, Nehru reflexionó sobre las probables direcciones de una planificación futura, que habrían de provocar acusaciones ideológicas internas y externas:

...nosotros, en este país, tenemos que concentrar en esquemas pequeños que puedan dar rápidos resultados; pero si este país va a ser industrializado, se harán necesarios planes mayores. De hecho, la industrialización es medida por la cantidad de fuerza eléctrica que un país pueda

⁷⁶ Nehru, *Eighteen Months in India*, p. 95.

⁷⁷ Nehru, *Speeches*, Vol. II, pp. 85-92.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

producir. . . Se supone que Lenín describió el comunismo como la Rusia Soviética más la electricidad.⁷⁹

La adopción de este programa de industrialización pesada, con el consejo experto y la ayuda económica de Rusia y de Estados Unidos, ha contribuido a la transformación de la India dentro de la lucha ideológica de nuestro tiempo.⁸⁰ Una década más tarde, Nehru comenta que él debió adoptar esa política mucho antes.⁸¹ En términos económicos, y debido al bajo nivel con que la India tuvo que comenzar, el promedio de aumento de un cinco por ciento como tasa de crecimiento anual del sistema, es muy modesto; tanto, que apenas justifica el conflicto ideológico que provocó.⁸² De hecho, al referirse al problema de "la política de economía planificada", como la llama Mehta, el mismo Nehru ha sido el mejor crítico de las potencialidades políticas negativas envueltas en la selección de objetivos económicos de largo plazo; por encima de los de corto plazo, en la industria pesada como prioridad y en la creciente dirección del Estado.⁸³ Al igual que en la oposición de libertades civiles versus disciplina social, o tal vez como una extensión de la misma lógica, aquí se percibe el remedio como la necesidad de equilibrio —de la industria pesada y ligera, de la agricultura y la industria, de objetivos a corto plazo o de largo alcance, de campo y ciudad, de lo público y lo privado, etc. Vera Micheles Dean ha caracterizado correctamente este enfoque al indicar que rehusa escoger entre "esto" o "aquello" y escoge ambos, "esto" y "aquello".⁸⁴ Sin embargo, se sitúa la responsabilidad primaria en el Estado. Nehru dice: "Ningún campo de actividad es sacrosanto para el propietario privado, pero para el Estado ciertos campos de actividad debieran ser sacrosantos."⁸⁵ Están fuera de discusión los objetivos socialistas como lo están el planear para el crecimiento y aumentar la iniciativa y el control gubernamen-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰ Véase el análisis que hace K. Galbraith de la economía de la India, considerándola como insuficientemente controlada por el Estado en comparación con las economías de libre empresa occidental, supuestamente capitalistas, por ejemplo, la de los Estados Unidos, en "Rival Economic Theories in India", *Foreign Affairs*, Vol. xxxvi, No. 4, julio, 1958, pp. 587-596. Para un punto de vista contrario y una reacción medrosa de parte de un liberal *laissez-faire*, véase P. T. Bauer, *United States Aid and Indian Economic Development* (Washington, D. C.: American Enterprise Association, 1959).

⁸¹ Karanjia, *op. cit.*, p. 45.

⁸² *Ibid.*, pp. 40-41; Nehru, *Speeches*, Vol. III, p. 68.

⁸³ *Ibid.*, pp. 68-70.

⁸⁴ Véase Micheles Dean, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁸⁵ Nehru, *Speeches*, Vol. III, p. 79.

tales. Para Nehru y el Congreso, la controversia se concentra en el equilibrio, el sentido del tiempo, los recursos y el consentimiento democrático. Empero, aunque haya certidumbre sobre las metas, Nehru en varias ocasiones ha confesado su incertidumbre ante la dirección del movimiento. Las grandes complicaciones sociales, tecnológicas e internacionales confunden su visión.⁸⁶ En sus famosas pláticas con Narayan en 1953, Nehru expresa "el sentimiento de avanzar tanteando paso por paso, aun cuando el objetivo esté claro".⁸⁷ "Tenemos que balancear las fuerzas de la continuidad con las del cambio. Todo toma tiempo".⁸⁸ De esta suerte, aunque los objetivos finales son tan socialistas como pudiera definirlos un socialista dogmático, y aunque el motivo que acentúan todos los socialismos sea el de cooperación en vez de la tendencia adquisitiva, hay mucha variación en los métodos para avanzar sobre estos objetivos comunes, desde el autoritarismo político hasta la democracia política. He aquí lo que Nehru declara finalmente sobre este problema:

Básicamente hemos adoptado un ideal socialista que se erige sobre una economía cooperativa planificada, que no es socialista en un sentido rígido o dogmático de la palabra, pero sí en un sentido flexible y pragmático... Las debilidades de la democracia son las debilidades de la humana naturaleza. La humanidad con todo lo que tiene de bueno, malo o indiferente, halla su reflejo en la democracia. Puede usted llamarlo debilidad, pero realmente a la larga, le da una inmensa fuerza. *Es la única garantía de continuidad de nuestras políticas nacionales contra la reacción.* Por lo tanto, no es correcto o seguro cambiar la base de nuestra postura sobre la democracia sencillamente porque atravesamos una crisis de esto o aquello. Lo correcto es coordinar las instituciones democráticas y modernizarlas para hacer frente a cualquier nuevo desafío.⁸⁹

En estas palabras sobre "modernización" de las instituciones de la democracia no hay ansia alguna por emular la "democracia controlada", tan familiar al otro lado de las fronteras de la India o en Indonesia, Ghana y Guinea, ya que tal cosa no es, en las palabras de Nehru, una "democracia normal".⁹⁰ Frente a esta cuestión de la democracia versus el autoritarismo, "los altos líderes" del Congreso presentan un

⁸⁶ Nehru, *Speeches*, Vol. II, p. 564.

⁸⁷ Narayan-Nehru, *Talks*, p. 18 y ss.; Nehru, *Speeches*, Vol. II, p. 564.

⁸⁸ Karanjia, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 56, 62.

⁹⁰ Nehru, *Speeches*, Vol. III, p. 360.

frente unificado con los líderes que no son del Congreso o del gobierno, como Narayan y Mehta. Resulta un poco irónico que, hacia 1948, cuando Mehta dejó el Congreso para dirigir el Partido Socialista, estas fueran las mismas cuestiones que mediaron su ruptura —el dogma socialista, el tiempo del progreso y las concomitantes desagradables de la "política" democrática con referencia a la ideología doctrinaria. En la actualidad, por haber revaluado más y más el pluralismo y el liberalismo, esos líderes se unen ideológicamente a la reapreciación que hizo Nehru de la democracia política, pero han preferido un tipo de liderazgo inconvencional, no-político, al lado del cual la política de partido parece pedestre si no dañina. Para todos los efectos prácticos, entonces, la hipótesis que hemos adoptado se confirma una vez más: la ideología del desarrollo indostánico ha sido fundamentalmente la de Pandit Nehru, práctico, prudente, circunstancialista e idealista a un tiempo.

Al destacar el componente ideológico de la evolución indostánica, no hemos tratado de reproducir o explicar, como lo hubieran hecho científicos de la política, historiadores o sociólogos, los hechos y sus modificaciones causadas por tácticas adoptadas antes y después de la independencia. El discurso político se desenvuelve en tres niveles distintos: política práctica o activa, ideología y filosofía. El primero es el nivel de la acción práctica; el segundo articula ideas, fines y métodos con vistas a ser aceptados o rechazados por cierto público; el tercero intenta fundar al primero y al segundo sobre principios universales pertinentes a la naturaleza del hombre y de la sociedad, y a la vida buena. Hemos tratado de trabajar sobre el segundo nivel en la transformación de la India. Pero no se necesita gran erudición filosófica para ver cómo la historia ideológica de este proceso social sugiere que el pensamiento político de Nehru está afiliado filosóficamente a una vieja tradición de investigación política, que en los tiempos clásicos está mejor representada por Aristóteles, en los siglos dieciocho y diecinueve respectivamente por James Madison y John Stuart Mill, y en la filosofía contemporánea por John Dewey. Esta investigación, sin embargo, debe esperar a otra ocasión.